تحرير: سفين بيرنيكر و كوركين ميكيليان

نديم للترجمة

مرجع روتلدج في فلسفة الذاكرة

نقله إلى العربية واعتنى به:

د. مصطفى سمير عبد الرحيم





ابن النديم



مرجع روتلدج

في فلسفة الذاكرة

ابن النديم للنشر والتوزيع   دار الروافد الثقافية - ناشرون

تحرير

سفين بيرنيكر وَ كوركين ميكيليان

مرجع روتلدج في فلسفة الذاكرة

نقله إلى العربية واعتنى به

د. مصطفى سمير عبد الرحيم





العنوان الأصلي للكتاب

ROUTLEDGE HANDBOOK
TO PHILOSOPHY OF MEMORY
Sven Bernecker and Kourken Michaelian

مرجع روتلدج في فلسفة الذاكرة
ترجمة: د. مصطفى سمير عبد الرحيم

الطبعة الأولى، 2023
عدد الصفحات: 1077
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي ISBN: 978-614-466-173-4
الإيداع القانوني: السداسي الأول/ 2023

الإمارات العربية المتحدة – مركز الأعمال
مدينة الشارقة للنشر – المنطقة الحرة
خلوي: 28 28 69 3 961+
Email: rw.culture@yahoo.com
info@dar-rawafed.com
www.dar-rawafed.com

توزيع: دار الروافد الثقافية – ناشرون
هاتف: 37 04 74 1 961+
ص.ب. 113/6058
بيروت–لبنان



المحتويات

القسم الثامن: الذاكرة والأخلاق

القسم التاسع: تاريخ فلسفة الذاكرة


تليجرام
هنا
سور الأزبكية

"لا تُفهم طبيعة الذاكرة فهماً صحيحًا إذا اعتُبرت مجرّد قدرة أو مَيل عام. فالحفظ والنسيان والتذكّر أشياء تعود إلى التشكّل التاريخي للإنسان وهي نفسها جزء من تاريخه وثقافته" . - غادامير

"حتى لو عرفنا أنّ منطقة معينة من الدماغ تغيرت عند سماع عبارة حَفِظَ الربّ المَلِكَ وكان تلف هذا الجزء من الدماغ يمنع المرء من تذكّر هذه المناسبة، فلا يوجد سبب للاعتقاد بأنّ التركيب الناتج في الدماغ يُمثِّل حَفِظَ الربّ المَلِكَ أفضل من حَفِظَ الربّ مُلكَ بريطانيا". - فيتغنشتاين



مقدِّمة المحرِّرَينِ

فلسفة الذاكرة اليوم

سفين بيرنيكر وكوركين ميكيليان

لماذا مرجع عن فلسفة الذاكرة؟ لماذا الآن؟

الذاكرة هي قدرة معرفية أساسية وعلى هذا النحو فهي تتفاعل مع جميع القدرات المعرفية الأساسية الأخرى تقريبًا. وبالنظر إلى مركزية الذاكرة بالنسبة إلى العقل، فليس من المدهش أن يكون التنظير حولها قديمًا قدم الفلسفة نفسها وأنها لا تزال مجالًا نشطًا للبحث الفلسفي. لقد طوّر أفلاطون وأرسطو الأفكار المبكرة المهمة حول الذاكرة وكذلك تطوّرت في التقاليد الفلسفية الصينية والهندية. وفي الفترة الحديثة المبكرة، طَوَّرت شخصياتٌ أمثال هيوم وريد ولوك الأفكار الرئيسة حولها. أما في الآونة الأخيرة، فقد قدَّم الفلاسفة القاريون عددًا من المساهمات القيِّمة، مستفيدين في بعض الأحيان من رؤى التحليل النفسي. ففي التقليد التحليلي المعاصر، يتجه البحث حول الذاكرة نحوَ ما هو موضوعاتي، متجمهِراً حول عدد من الموضوعات في فلسفة العقل، والإبستمولوجيا، والأخلاق.

رغم هذا التقليد الطويل في التقصّي، لم يُعتَرف بفلسفة الذاكرة حتى وقت قريب بوصفها مجالاً للبحث بحد ذاته. لكن في السنوات الأخيرة، تغير الوضع بشكل ملحوظ، وأصبح عدد متزايد من الفلاسفة يعتبرون أنفسهم متخصصين أو

مساهمين فاعلين في فلسفة الذاكرة. إنّ فلسفة الذاكرة هي الآن في طريقها إلى الظهور كمجال بحثي متماسك ومتميز، مع مجموعة معترف بها من الإشكاليات والنظريات. تنبع العديد من الأسئلة التي أدّت إلى هذا التطوّر من تعدد التخصصات الجديد، ومن تفاعل فلاسفة الذاكرة في الغالب على نحو وثيق مع زملائهم في التخصصات الأخرى، لاسيما علم النفس، على غرار تفاعلهم مع الفلاسفة الآخرين. وبشكل حاسم، يُدرِك فلاسفة الذاكرة على نحو متزايد، لاسيما أولئك الذين يعملون في التقليد التحليلي، الذي هو محور هذا الكتاب، أنّ لديهم الكثير ليقولوه لبعضهم بعضاً على غرار ما يقولونه لزملائهم في علم النفس والتخصصات الأخرى.

بعبارة أخرى، يفكّر فلاسفة الذاكرة في أنفسهم على نحو متزايد بوصفهم فلاسفة ذاكرة، والمجال هو في طور تطوير بنيته التحتية التي تخصّه، حيث أصبحت الكتب والمسائل الخاصة والمؤتمرات وورش العمل حول جميع جوانب فلسفة الذاكرة وقائع منتظمة. إنّ الهدف من هذا الكتاب هو البناء على هذا الاتجاه والمساهمة فيه من خلال توفير جزء مهم من البنية التحتية للمجال: نظرة عامة شاملة عن المفاهيم الرئيسة، والمناقشات، والنظريات، والشخصيات في فلسفة الذاكرة. صُمِّمَ هذا الكتاب ليكون عملاً مرجعيًا شاملاً، في متناول كل من الباحثين والطلبة المتقدّمين، ما سيجعله مفيدًا في المجال لسنوات عديدة قادمة.

هذا الكتاب

يتألف هذا الكتاب من ثمانية أقسام ذات توجُّه موضوعاتي وقسم واحد عن تاريخ فلسفة الذاكرة.

- **طبيعة الذاكرة.** يغطي هذا القسم القضايا العامة للغاية في التفكير اليومي والعلمي حول الذاكرة. فعلى سبيل المثال، في حين أننا نميل إلى اعتبار الذاكرة ظاهرة وحدوية هو أمر مفروغ منه، فإنّ التفكير في المجموعة المتنوعة من الأشياء التي يمكننا تذكّرها - أشياء مختلفة من قبيل الحقائق والأحداث

والمهارات، بادئ ذي بدء - يشير إلى أنها قد تكون في الواقع متعددة على نحو لا يقبل الاختزال، وهو اقتراح يحظى ببعض الدعم من علم النفس وعلم الأعصاب الحاليين. هل الذاكرة هي في الأساس قدرة موحّدة، أم أنّ المصطلح مبهم بين عدد من القدرات المعرفية المتميزة في الأساس؟ تتعامل الفصول في هذا القسم مع هذا السؤال، ومع فينومينولوجيا الذاكرة ومع الذاكرة ومستويات التفسير العلمي.

- **ميتافيزيقيا الذاكرة.** يتعامل هذا القسم مع الأسئلة الجوهرية حول ماهية الذاكرة. هل تدل الذاكرة على الحقيقة؟ ماذا يعني لشخص ما أن يتذكّر شيئاً ما؟ هل الذاكرة تفترض مسبقاً وجود ارتباط سببي بالماضي؟ هل تتضمن بالضرورة آثارًا مخزَّنة نشأت في تجربة سابقة؟ عندما نتذكّر، هل نكون في اتصال معرفي مع الماضي نفسه أم فقط مع تمثيلات داخلية عن الماضي؟
- **الذاكرة، العقل، المعنى.** يرتبط التذكّر ارتباطًا وثيقًا بمجموعة واسعة من الظواهر العقلية الأخرى. تأمَّل في التخيّل: من الواضح أنّ القدرة على تخيّل الأحداث المحتملة تعتمد على قدرتنا على تذكّر الأحداث الماضية (حيث توفّر الأحداث الماضية المواد الخام للأحداث المتخيّلة). ومع ذلك، تشير الأبحاث الحديثة إلى أنّ الذاكرة نفسها يمكن فهمها بشكل أفضل بوصفها شكلاً من أشكال التخيّل. تُقدِّم الفصول في هذا القسم مسحًا لهذه الروابط، وتنظر في علاقة الذاكرة بالوعي، والمنظور، والتخيّل، والصور، والانفعال.
- **الذاكرة والذات.** لطالما كانت العلاقة بين الذاكرة والذات محل تقدير، حيث قدّمت الذاكرة إحدى الإجابات القياسية لأحجية الهُوِيَّة الشخصية. في السنوات الأخيرة، برزت روابط أخرى بين الذاكرة والذات إلى المقدِّمة، شملت دور الذاكرة في تكوين الذات النفسية. تتناول الفصول في هذا القسم السؤال التقليدي الذي يخصّ الذاكرة والهُوِيَّة الشخصية وكذلك العلاقات بين الذاكرة والوعي الذاتي والذاكرة والسرد.
- **الذاكرة والزمن.** إنّ الفهم الكافي للذاكرة يفترض مسبقاً فهمًا لعلاقتها بالزمن.

تتناول الفصول في هذا القسم عددًا من الروابط بين الذاكرة والزمن، بما في ذلك الذاكرة ومفهوم الزمن، الذاكرة وميتافيزيقيا الزمن، والفكرة، البارزة في علم النفس الحالي والتي تلعب دورًا متزايدًا في الفلسفة، المتمثّلة في أنّ ذاكرة الأحداث الماضية ترقى إلى السفر الذهني في الزمن، وهي عملية تخيّلية يُسقِط فيها الفاعل نفسه على الماضي، بقدر ما يُسقِط نفسه على المستقبل عند تخيّل الأحداث المستقبلية.

- **البعد الاجتماعي للذاكرة.** تُعتبر التأثيرات الاجتماعية على الذاكرة الفردية والتذكّر كظاهرة اجتماعية موضوعاتٍ أساسية في الأبحاث الحديثة حول الذاكرة. ما هو دور الذاكرة في تكوين الهُويّات الجماعية (على سبيل المثال، ذاكرة الأمة عن ماضيها)؟ ما هو تأثير الممارسات الثقافية للتذكّر على شكل ذاكرة الفرد؟ ما العلاقة بين الذاكرة الداخلية و "الذاكرة" الخارجية؟ تعتمد الفصول في هذا القسم على مصادر فلسفية متعددة التخصصات لتقصّي إجابات هذه الأسئلة والأسئلة ذات الصلة.

- **إبستمولوجيا الذاكرة.** يُدرك الإبستمولوجيون أنّ الذاكرة هي مصدر معرفي أساسي: بدون الذاكرة، سنُحرم من كل معرفتنا تقريبًا، سواء عن الماضي أو عن الأشياء بشكل عام. لكنّ النظريات الإبستمولوجية المختلفة (النظريات الخارجانية، وكذلك النظريات الداخلانية مثل التأسيسانية والاتساقية) تُفسِّر معرفة الذاكرة بطرق مختلفة، وجميع النظريات يجب أن تتعامل مع أسئلة هي عامة للغاية على نحو مؤكد حول طبيعة معرفة الذاكرة: هل الذاكرة قادرة على توليد معرفة جديدة أم أنها تحافظ فقط على المعرفة الموجودة؟ بالنظر إلى أننا لا نستطيع استبعاد احتمال أن تضلّلنا الذاكرة بشكل منهجي بشأن الماضي، فهل يمكننا حقًا ادعاء معرفة الماضي؟

- **الذاكرة والأخلاق.** نظرًا لمركزية الذاكرة في حياتنا العقلية، فلا بد أن يكون للذاكرة بُعد أخلاقي مهم. هناك عدد من التقنيات الناشئة التي تَعِد إما بتعزيز الذاكرة (السماح باسترجاع أفضل) أو تثبيطها بشكل انتقائي (السماح، على

سبيل المثال، بنسيان التجارب المؤلمة). سوف تستعرض الفصول في هذا القسم الأسئلة الأخلاقية الشائكة التي تثيرها هذه التقنيات، بالإضافة إلى النظر في المزيد من الأسئلة العامة: هل من واجبنا أن نتذكّر (أو ننسى) بعض الأشخاص أو الأحداث أو الحقائق؟

- **تاريخ فلسفة الذاكرة.** خُصِّصَ القسم الأخير من هذا الكتاب لتاريخ فلسفة الذاكرة، مع فصول عن شخصيات وتيارات تتضمن أفلاطون، أرسطو، الفلسفة الهندية الكلاسيكية، الفلسفة البوذية الهندية، الفلسفة البوذية الصينية، أوغسطين، ابن سينا وابن رشد، الأكويني، لوك وريد، هيوم، هيغل، فرويد، لاكان، بيرغسون، راسل، هالبواكس، بارتليت، فيتغنشتاين، هايدغر، وريكور.

يعكس تنوُّع الموضوعات التي تندرج تحت عنوان فلسفة الذاكرة، مدى طول هذا الكتاب، مع 48 فصلاً (لا تشمل هذه المقدّمة). ومع ذلك، كان من الممكن بسهولة أن يكون أطول. إذ هناك، على سبيل المثال، برامج فاعلة من البحث الفلسفي حول ذاكرة العادات والذاكرة غير التصريحية والذاكرة العاملة والذاكرة في الحيوانات غير البشرية، هذا من باب إعطاء القليل من الأمثلة ليس إلا عن تلك الموضوعات التي، لسبب أو لآخر، لا يمكن أن تحظى بفصول خاصة بها هنا. إذا استمرت فلسفة الذاكرة في النمو والتطور بمعدلاتها الحالية، فلن يمر وقت طويل قبل استقدام إصدار جديد من هذا الكتاب. نأمل حتى ذلك الحين أن تُضَم هذه الموضوعات - وغيرها من الموضوعات التي لم تظهر بعد - فيه.

القسم الأول

طبيعة الذاكرة

الفصل الأول

تصنيف الذاكرة ووحدتها

ماركوس ويرنينغ وسين تشينغ

1. اعتبارات لغوية تمهيدية

في طريقة التحدّث الأعم، يَستعمل الناس مفردة "ذاكرة" للإشارة إلى الحالات التي تُتاح فيها معلومات عن الماضي للأغراض الراهنة. بهذا المعنى البسيط، تكون حلقات الأشجار ذكريات عن الظروف المناخية في التعاقب الموسمي للسنين خلال فترات معينة من الماضي. تُتيح السمات المميزة لحلقات الأشجار هذه المعلوماتِ للأغراض الراهنة التي تخصّ علماء الاشجار. وبالمثل، فإنّ الكتابة الهيروغليفية داخل هرم خوفو توفِّر معلومات عن الأحداث السياسية في حياة الفرعون خوفو لعلماء المصريات ويمكن أن يطلق عليها بحق ذكريات عن ذلك الزمن. إنّ توفير معلومات من الماضي للأغراض الراهنة هي أيضًا وظيفة بعض الحالات النفسية للإنسان والحيوان التي نشير إليها بلفظة "الذاكرة". بالنسبة إلى النطاق النفسي، في اللغة الإنجليزية، لدينا أيضًا الفعل "يتذكّر remember" جنبًا إلى جنب الأفعال "يستدعي recall" و "يستحضر recollect" (بالإضافة إلى الأفعال الأقل استعمالاً أو الأفعال ذات الصلة البعيدة مثل "يستذكر باعتزاز reminisce"، "يستظهر memorize"، "يُحيي ذكرى commemorate"، "يفكّر في think of"). تختلف استعمالات الأفعال الثلاثة هاته اختلافًا طفيفًا، ولكنها - على الأقل، في معظم الأحيان - تشير إلى حالاتٍ عن الذاكرة. من الناحية التركيبية، يمكن للفعل "يتذكّر

" remember " وحده أن يظهر في مجموعة كبيرة ومتنوعة من البنى النحوية التي تأخذ شكل الجُمل الإسمية وجُمل الوصل that-clauses أو الجُمل الاستفهامية clauses-(wh) وكذلك التراكيب المصدرية التي يُسبَق فيها الفعل بـ to والمصدرية التي يُتبَع فيها الفعل بـ ing بوصفها حججًا مشروطة:

1. في جنازة زوجته، الأرمل تذكّر على نحو جليّ زفافهما.
2. المعلِّم يتذكّر أفضل طلابه على نحو جيد.
3. جون يتذكّر سيارته الأولى كلما زار والديه.
4. الكلب تذكّر طريقه إلى المنزل.
5. طالب التاريخ تذكّر أنّ نابليون نُفيَ إلى ألبا.
6. العميل تذكّر رقم التعريف الشخصي الخاص به.
7. أستاذ الرياضيات تذكّر أنّ العدد 311 هو عدد أولي.
8. السائح تذكّر أين حاصر قيصر فرسنجيتوراكس وزار المكان.
9. تذكّر أنْ تُرسل طلبك في نهاية الأسبوع!
10. الضحية تذكّرت الاختباء في القبو.
11. النادلُ تذكّر اللص حاملاً سلاحًا ناريًا.
12. عند الباب الأمامي، المرأة تتذكّر أنّ مفتاحها لا يزال في السيارة.
13. مدرِّب كرة القدم يتذكّر أنّ البطولة ستقام في يوم عيد العمال.
14. أثناء وقوفه أمام باب المدخل المغلق، العميل تذكّر أنّ البنك يغلق بابه في تمام الساعة الثانية من كل يوم جمعة.
15. في دروس اللغة الإنجليزية، الطالب تذكَّرَ أنّ "سِنوريّ" تعني قِط.
16. بعد السكتة الدماغية، المريض لم يتذكّر كيف يركب الدراجة*.

(*) على الرغم من أنّ الترجمة الأمثل لجميع هذه الجمل هي تحويلها إلى جمل فعلية في العربية

من الناحية الدلالية، يبدو أنّ هناك قيودًا قليلة على الحجة التي تخصّ "يتذكّر": إذا كانت عبارة إسمية، فيمكن أن تشير إلى حدث ما (كما في 1 و10)، شخص ما (كما في 2، 11)، شيء محسوس (3)، أو شيء مجرد (4، 6). قد تشير الحجة أيضًا إلى قضية كاملة (5، 7، 12، 13، 14، 15؛ أيضًا 9 مع البنية المصدرية الناتجة عن الرفع التركيبي syntactic raising)، أو قضية غير كاملة (8؛ كذلك 16). غالبًا ما ترتبط القضية بحدث أو موضوع معين في الماضي (5، 8)، لكن يمكن أيضًا أن تكون عن شيء معين في الحاضر (12) أو في المستقبل (13). ومع ذلك، لا يلزم أن تستهدف القضيةُ محتوًى خاصًا ملموسًا من الأساس، بل قد تمتلك محتوًى عامًّا (14) أو مجرَّداً (7، 15). لقد قيل إنّ بُنى كيف-يفعل [How-to] (16) لها قراءة واحدة على الأقل حيث تشير كلمة "يتذكّر" إلى قدرة إجرائية بدون محتوى قصدي يمكن أن يصل إليه الفاعل بشكل كامل (انظر أيضًا الفصل 8).

في بعض الحالات، يَختبر الفاعلُ على نحو مباشر الهدفَ القصدي للحالة الذهنية التي تُدلِّل عليها كلمة "يتذكّر" وقد يكون جزءًا من سيرته الذاتية (كما في 1). في حالات أخرى (على سبيل المثال، كما في 5 و8) لم يُختبَر على نحو مباشر والذاكرة غير مباشرة. وفي بعض الحالات، قد لا تكون هناك علاقة بخبرة معيَّنة من الأساس (على سبيل المثال، كما في 7). ومع ذلك، من المتفق عليه على نطاق واسع أنّ كلمة "يتذكّر" تأتي مصحوبة بافتراض مسبق لوقائعية الهدف القصدي الذي تُوجَّه إليه الحالة المشار إليها بكلمة "يتذكّر". وهذا يعني أنّ وجود الشيء أو الشخص المعني، أو وقوع الحدث، أو صدق القضية يُفترَض مسبقًا عند تأكيد الجملة التضمينية (انظر أيضًا الفصل 5). وسواء اعتُبِرَ الافتراض المسبق للوقائعية مسألةً تداولية أكثر من كونه مسألةً دلالية، فإنه يعتمد، من بين أمور أخرى، على ما إذا كان المرء مستعدًا للسماح بإلغائه لاحقًا. كلما ازداد ميلك إلى

إلا أنّ ذلك سيحول دون الصورة الأدق - الجمل الإسمية - التي أرادها المؤلف لها في المقام الأول، لذا آثرت إبقاءها على صورتها الإسمية في اللغة الإنجليزية. [المترجم]

اعتبار الخطاب التالي متناقضًا تماماً، ازداد تفضيلك للرؤية الدلالية الأقوى بدلاً من الرؤية التداولية الأكثر ليونة:

17. النادل تذكّر أنّ اللص كان يحمل سلاحًا ناريًا. في الواقع، لم يكن يحمل إلا سكيناً.

باستحضار الافتراض المسبق للوقائعية، فإنّ الفعل "يتذكّر" يصطف مع أفعال مثل "يندم"، "يقبل"، "ينسى". إنّ تأكيدات أنّ

18. المدرِّب تذكّر/ ندِم/ قبِل/ نسيَّ أنّ باير ميونخ خسر أمام مانشستر يونايتد

كلها تَفترض مسبقاً أنّ باير ميونخ خسر بالفعل أمام مانشستر يونايتد. إنها سمة مميزة للافتراضات المسبقة على عكس الاستلزامات (الدلالية) أو الاقتضاءات (التداولية) التي تؤيدها في السياقات المنفية. إنّ تأكيدات أنّ

19. المدرِّب لم يتذكّر/ يندم/ يقبل/ ينسَ أنّ باير ميونخ خسر أمام مانشستر يونايتد

تفترض مسبقاً أيضًا (بالعادة) صدق جمل الوصل. إنّ ما يكمن بالضبط وراء الافتراضات المسبقة، ومدى انتشارها، والشروط التي يمكن إلغاؤها بموجبها، وما إذا كانت مسألة تداولية أو دلالية هو سجال مستمر في اللسانيات (Sauerland & Stateva 2007).

لجأ العديد من الفلاسفة إلى السمات النحوية للفعل "يتذكّر" لتقديم فروق قاطعة في مجال الذاكرة. فعلى سبيل المثال، كثيراً ما نجد مؤلفين يؤسسون تفريقهم بين الذاكرة الدلالية والذاكرة الاستطرادية* على الفرق النحوي بين البُنى المصدرية المتبوع فعلها بـ ing (20، 22) وبُنى جمل الوصل (21، 23):

(*) شاع في بعض الترجمات العربية المتفرقة ترجمة "episodic memory" إلى "ذاكرة عرضية"

20. الضحية تذكّرت الاختباء [hiding] في القبو.
21. الضحية تذكّرت أنها اختبأت في القبو.
22. النادل تذكّر اللص حاملاً [carrying] سلاحًا ناريًا.
23. النادل تذكّر أنّ [that] اللص كان يحمل سلاحًا ناريًا.

ومع ذلك، يبدو أنّ هذا التفاوت النحوي خاصٌّ باللغة الإنجليزية وليس عالمياً على الإطلاق. ففي لغة أقرب ما تكون إلى اللغة الألمانية، لا توجد بُنى مصدرية متبوع فعلها بـ ing (أو تُميَّز بقوة) وكل الحالات يجب أن تنسجم مع بُنى جمل-الوصل (*dass*). يبدو من المشكوك فيه ما إذا كان يمكن أن يُستنتَج بحق أي شيء من الأساس فيما يخصّ تصنيف الذكريات من التفاوت النحوي الذي تقدّمه لغة ما وأخرى لا تقدّمه.

واقترح مؤلفون آخرون (e.g., Bernecker 2010) التمييز بين الذكريات القضوية وغير القضوية اعتمادًا على ما إذا كان يُشار إلى الحالة النفسية المعنية بوساطة الفعل "يتذكّر" بأخذ جُمل الوصل أو أخذ العبارة الإسمية كَحجّة. قارن مع:

24. جون يتذكّر أنّ زوجته كانت ترتدي قبعة زرقاء في حفل زفافهما.
25. جون يتذكّر القبعة الزرقاء التي كانت ترتديها زوجته في حفل زفافهما.
26. جون يتذكّر زوجته مرتديةً [wearing] قبعة زرقاء في حفل زفافهما.

لكنني آثرت ترجمتها في هذا الكتاب إلى "ذاكرة استطرادية" - وهو معنى تحتمله اللفظة في نفسها بالإضافة إلى أنّ القارئ سيلمس في هذا الكتاب تباعًا أن مما سيُفرِّق به بين الذاكرة الاستطرادية والذاكرة الدلالية والذاكرة الإجرائية أنّ الأولى تتضمن قدرًا لا بأس به من الوعي منذ نشأة المصطلح على يد تولفينغ، ولفظة "استطرادية" تحتمل قدرًا لا بأس به من الاستحضار للوعي تتفوق به على لفظة "عرضية" ولا يعني هذا أنّ لفظة عرضية خاطئة قطعًا لاسيما في السياقات التي تكون اللفظة فيها نكرة أو السياقات التي لا يراعي كاتبها اختصاص اللفظة بالوعي أو السياقات التي ترد فيها مع كلمة أخرى غير كلمة الذاكرة. [المترجم]

وفقًا لهذا الاقتراح، يجب أن تنتمي الحالة العقلية المشار إليها في (24) إلى فئة الذكريات القضوية والحالة العقلية في (25) إلى فئة الذكريات غير القضوية. لكن، إلى أي الفئتين تنتمي الحالة المشار إليها في (26)؟ من الناحية النحوية، إنّ البنية المصدرية المتبوع فعلها بـ ing هي عبارة إسمية. لذلك يجب اعتبارها ذاكرة غير قضوية. ومن الناحية الدلالية، رغم ذلك، تمتلك (26) (بشكل حرفي أو تقريبي) شروط الصدق نفسها التي لدى (24). كيف يمكن أن تكون الحالة العقلية المشار إليها في (26) مختلفة مقوليًا (إذا كانت مختلفة من الأساس) عن حالة الذاكرة القضوية المشار إليها في (24)؟ في الواقع، يجادل ليفكي ويرننغ Liefke & Werning (2017) بأنّ حقيقة أنّ بعض الأفعال تسمح بأن تكون كل من جمل-الوصل والعبارات الإسمية كحجج لا تُرخِّص الاستنتاج (النظري-النوع) الذي مفاده أنّ الفعل نفسه متعدد الدلالات. في ضوء هذه المشاكل، فإنّ تأسيس تصنيف للذاكرة على أساس الاعتبارات النحوية لا يبدو مرْضياً لنا.

لذلك، سوف ننتقل الآن إلى مقاربات غير اللغوية لتصنيف الذكريات. في الأدبيات، قُدِّمت مجموعة متنوعة من التصنيفات لها مبادئ تصنيفية مختلفة. في هذا الفصل، سنُرتِّب، ونقيِّم، أبرز المقاربات التصنيفية للذاكرة مع بنياتها العامة من خلال التمييز بين التصنيفات القياسية، والتراتبية، والقائمة على النوع الطبيعي. يُقسِّم التصنيف القياسي [scalar] الأنواع المختلفة من الذكريات على طول مقياس خطي: المدى الزمني للذاكرة. يتَّبع التصنيف التراتبي [hierarchical] المنهج الأرسطي للتعريف بوساطة الجنس القريب والفصل المحدِّد. طُبِّقت هذه المقاربة بشكل أساسي على حالات الذكريات طويلة-المدى. هنا، تُصنَّف الذكريات أولاً إلى ذكريات تصريحية [declarative] وغير تصريحية [non-declarative]. في الخطوة الثانية، تتشعَّب فئة الذكريات التصريحية أكثر إلى ذكريات دلالية [semantic] واستطرادية [episodic]. فيما يخص هذه التراتبية للفئات، اقتُرحت معايير فينومينولوجية ووصفية بحتة وقائمة-على-المحتوى. في المقابل، تحاول التصنيفات القائمة على النوع الطبيعي تحديد فئة ما ذات زمرة قصوى يتشارك أعضاؤها على

نحو محتمل مجموعة من الخصائص لأغراض تفسيرية واستقرائية ذات صلة بسبب بعض الآليات السببية الموحَّدة الأساسية. حتى الآن، يمكننا المجادلة بأنّ هذه المقاربة طُوِّرت بطريقة واعدة فيما يخصّ الذاكرة الاستطرادية. لكن نعتقد أنها ليست واعدة بالنسبة إلى حالات الذاكرة الأخرى.

2. التصنيف القياسي

نودّ أن نبدأ برؤية عن الذاكرة تكون واسعة قدر الإمكان لتوفير السياق لظواهر الذاكرة الأضيق التي سنناقشها لاحقًا في هذا الفصل. في البداية، سنناقش الظواهر التي قد لا يفكر فيها غير الملمين على أنها ذاكرة، ولكن هذا سيتناسب مع الحد الأدنى من التعريف الوارد في بداية هذا الفصل. اقترحَ أتكينسون وشيفرين Atkinson & Shiffrin (1968) أنّ الذاكرة البشرية يمكن تقسيمها إلى ثلاث فئات اعتمادًا على استمراريتها في الزمن: ذاكرة قصيرة-المدى-للغاية، ذاكرة قصيرة-المدى، وذاكرة طويلة-المدى. ومع ذلك، على الرغم من أنّ هذه الأنواع الثلاثة من الذاكرة حُدِّدَت وفقًا لمدتها، فإنها، في الواقع، تختلف في العديد من الجوانب الأخرى أيضًا، ما يشير معًا إلى أنها أنواع مختلفة كيفياً من الذاكرة.

تجعل الذاكرة قصيرة-المدى-للغاية، أو الذاكرة الحسية، المعلومات الحسية التي لم تعد موجودة في العالم المادي متاحةً للمعالجة لمدة تقل عن ثانية واحدة (Coltheart 1980). هذا النوع من الذاكرة خاص بنظام حسي معين ولا يبدو أنه متشارك عبر الأنظمة الحسية. ففي النظام البصري، إنّ الذاكرة قصيرة-المدى-للغاية هي السبب وراء لماذا، على سبيل المثال، ندرك حركةً ظاهرية مستمرة عند مشاهدة الفيلم بدلاً من 25 إطارًا فرديًا في الثانية. لكي نُدرك حركة ظاهرية، يجب على نظامنا البصري تخزين إطار سابق واحد على الأقل ومقارنته بالإطار الحالي. ثم تُفسَّر إزاحة الجسم في الصورتين المتتاليتين بوساطة نظامنا الإدراكي الحسي على أنها حركة. اقترحَ أتكينسون وشيفرين أنّ الذاكرة قصيرة-المدى-للغاية تقتصر مدتها على بضع مئات من الملّي ثانية فحسب لأنّ أثار الذاكرة تتحلل بشكل طبيعي. إذ

النطاق الزمني قصير جدًا لدرجة أننا لا ندركها على أنها شكل من أشكال الذاكرة. لا يمكننا أيضًا التحكم بوعي في الذاكرة قصيرة-المدى-للغاية لأنها مدفوعة بالكامل بمحفزات خارجية. لهذه الأسباب، يقترح بعض الباحثين على نحو مغاير أنّ الذاكرة قصيرة-المدى-للغاية هي أحد مكونات النظام الحسي بدلاً من نظام الذاكرة.

يمكن أن تُستعمل الذاكرة قصيرة المدى لتخزين المعلومات لمدة تصل إلى 30 ثانية (Cowan 2008). إنها مليئة بالمعلومات الحسية دون جهد واع، كما هو الحال عندما نتذكّر بداية جملة طويلة أثناء الإصغاء إلى المتكلِّم لفهم الجملة. ومع ذلك، فإنّ الذاكرة قصيرة المدى أقل اعتمادًا على المدخلات الحسية من الذاكرة قصيرة المدى للغاية ويمكن التحكم فيها بوعي. فعلى سبيل المثال، يمكننا عمل قائمة تسوّق ذهنية للسلع التي تخصّنا أثناء القيادة على الطريق السريع. الأهم من ذلك، من خلال التدريبات المستترة، يمكننا منع الاضمحلال التلقائي للذكريات قصيرة المدى وبالتالي الحفاظ عليها لأكثر من 30 ثانية، التي من الطبيعي أن تضمحل بعدها. على سبيل المثال، قد نحتفظ بقائمة التسوّق الذهنية التي تخصّنا لدقائق من خلال تكرار العناصر سرًا. أظهرت الدراسات التجريبية أنّ الذاكرة قصيرة المدى لها سعة محدودة، ربما أربعة أجزاء فقط (Cowan 2001)، رغم أنّ السعة الدقيقة لا تزال محل خلاف. لكن مع أنّ السعة قد تبدو منخفضة، إلا أنه يمكن للذاكرة العاملة تخزين معلومات أكثر مما يوحي به هذا الرقم، لأنّ بضعة عناصر يمكن دمجها في جزء واحد، على سبيل المثال، تَذكُّر رقم هاتف على ثلاثة أجزاء من الأرقام 234-322-7136 أسهل بكثير من تَذكُّر السلسلة المكونة من عشرة أرقام 2343227136.

بمجرد دخول الذكريات إلى مخزن الذاكرة طويلة المدى، لم تعد معرضة للاضمحلال التلقائي وبالتالي يمكن أن تدوم مدى الحياة. ومع ذلك، قد تُنسى بعض الذكريات بسبب التداخل مع الذكريات التي تُخزَن لاحقًا. ومن الاختلافات الرئيسة الأخرى عن الذاكرة قصيرة المدى السعة الأكبر المحتمِلة لأنْ تكون غير

محدودة، والتخزين لمجموعات اعتباطية لأنواع مختلفة من المعلومات في الذاكرة طويلة المدى. على سبيل المثال، عندما نستدعي الحفلة الأخيرة، قد نتذكّر أسماء المشاركين وصور وجوههم ونبرة أصواتهم ورائحة عطورهم والإحساس بأريكة المضيف. الأهم من ذلك، أننا لا نتذكر هذه الأمور وحدها، بل بما في ذلك السياق الذي تُضمَّن فيه والعلاقة بينها.

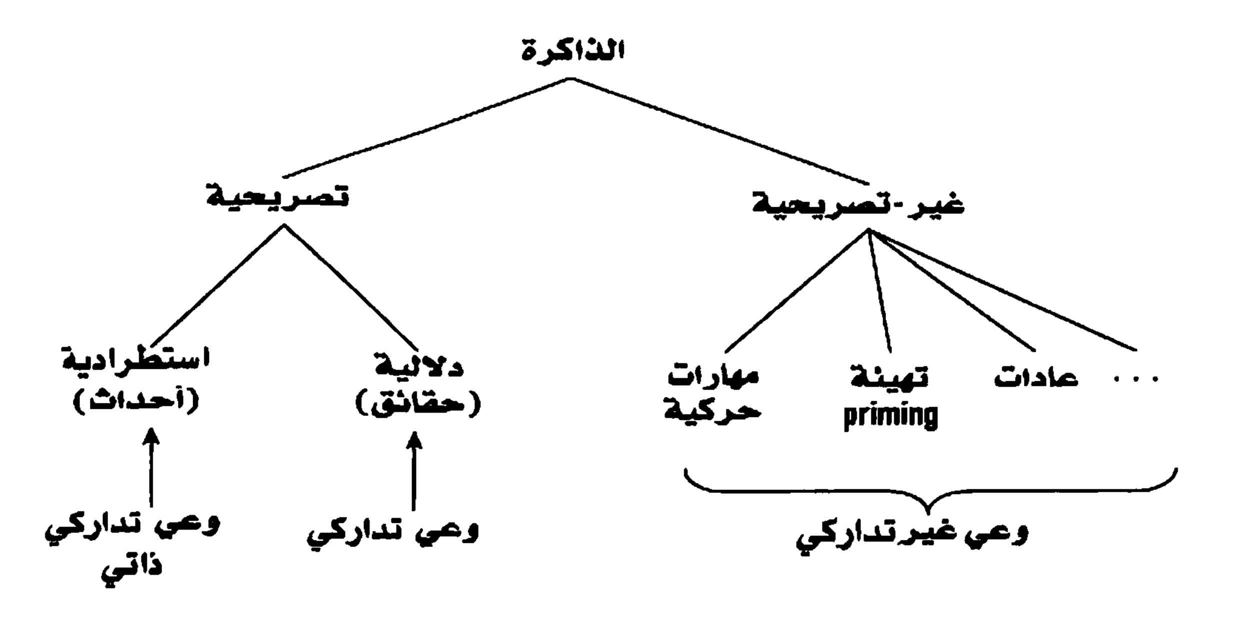
بالإضافة إلى تحديد أنواع الذاكرة الثلاثة المختلفة، اقترح أتكينسون وشيفرين أيضًا أنها تبرز في علاقة ثابتة نوعًا ما مع بعضها بعضًا. إذ اقترحا أنّ المعلومات المخزونة تُعالَج بشكل تسلسلي عبر الدخول إلى الدماغ من خلال النظام الحسي إلى الذاكرة قصيرة المدى للغاية وتمرّ عبر الذاكرة قصيرة المدى وتنتهي في الذاكرة طويلة المدى. يمكن أن تنقطع سلسلة المعالجة هذه، وغالبًا ما تنقطع، عند نسيان المعلومات من أحد مخازن الذاكرة.

على مَر السنين، شُكِّكَ في عدد من جوانب تصنيف أتكينسون وشيفرين. يمكن تقسيم الانتقادات الرئيسة إلى فئتين. الأولى، إنّ تصنيفهم يقسِّم بشكل مصطنع ذكريات من النوع نفسه إلى أصانيف [taxa] مختلفة. فقد اقترح عدد من المؤلفين أنّ الذاكرة قصيرة المدى والذاكرة طويلة المدى هما حالتان لنفس الذاكرة الوحدوية التي تَصادفَ أنّ لها خصائص مختلفة. الثانية، يجمع أتكينسون وشيفرين معًا أنواعًا متباينة من الذكريات في أصنوفة [taxon] واحدة. يتعلّق هذا النقد في الغالب بالذاكرة طويلة المدى. رغم هذه الخلافات، كان تصنيف أتكينسون وشيفرين ولا يزال أحد أكثر تصنيفات الذاكرة تأثيرًا.

3. التصنيف التراتبي

في حين أنّ التصنيف القياسي يُعدّ جذاباً بسبب بساطته، فقد كشف عدد هائل من الدراسات التجريبية في علم النفس وعلم الأعصاب أنّ العديد من حالات الذاكرة طويلة المدى تبدو مختلفة تمامًا عن بعضها بعضًا. ومع ذلك، لا يزال الأمر مثيرًا للجدل إلى حد كبير بشأن كيفية تنظيم ذكريات طويلة المدى في أصانيف. ومن

المقاربات المقترحة بشكل متكرر التصنيف التراتبي وفقًا لـ Squire & Zola-Morgan (1988). ففي الخطوة الأولى، تُقسَّم الذاكرة إلى ذاكرة تصريحية وذاكرة غير تصريحية (الشكل 1.1). ذكريات النوع الأول هي تلك التي يمكننا التعبير عنها، في حين لا يمكننا التعبير عن ذكريات النوع الأخير. في بعض الأحيان يسمى هذان النوعان من الذاكرة أيضًا بالذاكرة الصريحة والذاكرة الضمنية. تُقدِّم الجُمل من (1) إلى (15) أعلاه أمثلة للذاكرة التصريحية.



شكل (1.1) التصنيف التراتبي للذاكرة وفقاً لـ Squire & Zola-Morgan (1988) وعلاقته بالتصنيف الفينومينولوجي لـ Tulvings (1985).

تتضمن أمثلة الذاكرة غير التصريحية المهارات الحركية مثل ركوب الدراجة. نحن على دراية بمهاراتنا ويمكننا أن نوضِّح على مستوى سطحي كيف نؤدي هذه المهارات، على سبيل المثال، "تجلس على السرج، وتضع قدميك على الدواسات، وتمسك بمقبض اليد، وتضغط على الدواسات من خلال ساقيك". يمكن لأي شخص حاول تعليم طفل ما ركوب الدراجة أن يشهد على عدم اكتمال هذه التعليمات. ما لا نستطيع وصفه هو العديد من الملاحظات والحسابات والتلاعبات التي ننفِّذها أثناء ركوب الدراجة، على سبيل المثال، كيف نكتشف

الانحرافات ونتصدى لها للحفاظ على التوازن، وكيف نتنبأ بما إذا كنا سنصطدم براكب آخر يكون على مسار تصادمي. كل شخص يعرف كيف يركب الدراجة يكون قد قام بتخزين هذه المعلومات، وأكثر من ذلك بكثير، لأنه يسعه فعل الشيء الصحيح عندما يتطلب الأمر منه ذلك. هذا هو السبب في أنّ هذا النوع من الذاكرة يسمى بالذاكرة **الحركية**. ومع ذلك، فإنّ هذه المعلومات لا تكون متاحة لنا على نحو واعٍ (انظر أيضًا الفصل 3).

في الخطوة الثانية، تُقدَّم فئتان ثانويتان - الأولى بوساطة Tulving (1972) - داخل الفئة الرئيسة للذاكرة التصريحية، هما الذاكرة الدلالية والذاكرة الاستطرادية. تَصوَّرَ تولفينغ الذاكرة الدلالية بأنها معرفة عامة عن الذات والعالم، والذاكرة الاستطرادية بأنها ذاكرة عن أحداث اختُبِرت على نحو شخصي. للوهلة الأولى، يبدو الفرق بين الذاكرة الدلالية والذاكرة الاستطرادية واضحًا، إلا أنّ الأبحاث في العقود اللاحقة كشفت أنه من الصعب استخلاص هذا الفرق. نظرًا إلى أنّ مجال البحث هذا هو الأكثر نشاطًا والذاكرة الاستطرادية هي الأقرب إلى المفهوم اليومي للذاكرة، سنركِّز على الذاكرة الاستطرادية وتمييزها عن الذاكرة الدلالية فيما سيأتي.

التصنيف القائم على المحتوى

استندت التفاضلات المبكرة بين الذاكرة الدلالية والذاكرة الاستطرادية إلى محتويهما. عندما قدَّم Tulving (1972) الفرق بين الذاكرة الاستطرادية والذاكرة الدلالية، اقترح أنّ الذكريات الاستطرادية كانت فريدة من نوعها من جهة أنها تضمَّنت معلومات عن الـ ماذا-أين-متى التي تخصّ الحدث. الأهم من ذلك، يجب تمثيل الأنواع الثلاثة المختلفة من المعلومات بشكل مشترك في ذاكرة واحدة وليس بشكل منفصل في ذكريات مختلفة. نظرًا إلى أنّ معيار ماذا-أين-متى يشير إلى محتوى ذاكرة يمكن اختباره في الحيوانات غير البشرية، فقد وُظِّف كثيرًا في دراسات الإدراك الحيواني. وقد أُبلِغَ عن ذاكرة معلومات ماذا-أين-متى المشتركة التي تخصّ حدث ما في أنواع مختلفة من الطيور والثدييات.

مع أنّ معلومات ماذا-أين-متى هي بلا شك في كثير من الأحيان جزء من محتوى الذاكرة الاستطرادية، فإنّ معيار م-أ-م غير كافٍ للتمييز الكامل للذاكرة الاستطرادية عن الذاكرة الدلالية. في بعض الحالات، يكون معيار م-أ-م صارماً للغاية. على سبيل المثال، في الذكريات الاستطرادية، يمكن أن يكون أحد مكونات م-أ-م ضعيف التشفير أو مفقودًا (Bauer et al. 2012 ؛ Friedman 1993). وفي حالات أخرى، يكون معيار م-أ-م متساهِلًا للغاية. على سبيل المثال، قد تحتوي أيضًا الذاكرة الدلالية لحدثٍ لم يُختبَر على نحو شخصي على جميع مكونات م-أ-م. لتمييز مثل هذه الذكريات الدلالية عن الذكريات الاستطرادية، اقترح كلايتون Clayton وزملاؤه (2003) إضافة شرطين آخرين: الشرط البنيوي وشرط المرونة. لكن، حتى مع هذه الإضافات، أقرَّ كلايتون وزملاؤه بأنّ المعايير المُجمَّعة تصف ذاكرة تشبه-الاستطرادية وليست ذاكرة استطرادية أصلية. باختصار، حتى لو كان معيار م-أ-م مناسبًا في دراسات الحيوانات غير البشرية ومُكمَّلاً بشروط أخرى، فإنه لا يبدو أنه يلتقط بشكل مناسب الفكرة ذاتها فكرة الذاكرة الاستطرادية في البشر.

التصنيف الفينومينولوجي

بعد أن أدركَ صعوبة التمييز بين الذاكرة الاستطرادية والذاكرة الدلالية على أساس المحتوى وحده، اقترحَ تولفينغ (Tulving 1985)، بدلاً من ذلك، معيارًا يعتمد على نوع الخبرة الذاتية أثناء الاسترجاع: وعي غير تداركي [anoetic]، تداركي [noetic]، تداركي ذاتي [autonoetic]. اقترحَ أنّ الذاكرة غير التصريحية ترتبط بوعي غير تداركي، مما يعني أننا على دراية بقدرتنا على امتلاك مهارة معينة، لكننا لسنا على دراية بمحتوى ذاكرتنا عن تلك المهارة. واقترحَ كذلك أنّ "الذاكرة الدلالية تتصف بوعي تداركي. والوعي التداركي يسمح للكائن الحي بأن يكون على دراية بالأشياء والأحداث والعلاقات بين الأشياء والأحداث، وأن يشتغل عليها معرفيًا، في ظل غياب هذه الأشياء والأحداث" (Tulving 1985: 3).

أخيرًا، اقترحَ تولفينغ أنّ الوعي التداركي الذاتي يرتبط بالذاكرة الاستطرادية ويُمكّن الشخص من أن يكون على دراية بأنه قد اختبر الحدث شخصيًا (انظر أيضًا الفصل 2). لقد شَبّه التجربة أثناء استرجاع الذكريات الاستطرادية بالسفر الذهني في الزمن إلى الماضي، إعادة معايشة الماضي. على أية حال، فإنّ الغرض التطوري من السفر إلى الوراء لا يمكن أن يكون إلا لإثراء السلوك المستقبلي. لذلك، اقترحَ سودندورف وكوربالیس Suddendorf & Corballis (1997) أنّ نظام الذاكرة الاستطرادية يعزّز السفر الذهني في الزمن إلى المستقبل. هذا الاقتراح تدعمه دراسات تجريبية تُظهر أنّ المصابين بفقدان الذاكرة يعانون من عجز في بناء المشاهد التخيلية (Hassabis et al. 2007) وأنّ منطقة الحُصين تتفعّل عندما يتخيّل الأشخاص الأصحّاء حدثًا مستقبليًا ما (Weiler et al. 2010).

قدَّم سودندورف وكورباليس حجة قوية مفادها أنّ السفر الذهني في الزمن فريد من نوعه في البشر. على الرغم من أنّ عددًا من دراسات الإدراك الحيواني قد سعت إلى إثبات خطأهما، فإنّ Suddendorf & Corballis (2008) لم يقتنعا بسبب مخاوف منهجية ولأنّ السلوكات المدروسة اقتصرت على سلوكات المثوى البيئي، مثل تخزين الطعام مؤقتًا لدى طيور فرك جاي*. إذ يجادلان بأنّ التخطيط للمستقبل في سياق سلوكي ضيِّق لا يكافئ السفر الذهني في الزمن إلى المستقبل.

على الرغم من أنّ سودندورف وكورباليس اقترحا في الأصل فكرة السفر الذهني في الزمن لأجل دراسة التبصّر، إلا أنه يمكن القول إنها التفسير الأكثر استعمالاً حاليًا فيما يخصّ الذاكرة الاستطرادية لدى البشر (انظر أيضًا الفصل 19). على الرغم من شعبيتها، إلا أننا نعتقد أنّ هذه المقاربة غير مرْضية على عدة مستويات. فعلى المستوى العملي، من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، دراسة السفر الذهني في الزمن في الحيوانات غير البشرية (Clayton et al. 2003)، لأنه يعتمد على الخبرة الذاتية أثناء الاسترجاع، التي ربما لا يمكن مشاركتها بين

(*) حيث تقوم هذه الطيور بخزن البذور في التربة على أمل أن تأكلها لاحقاً. [المترجم]

الأنواع المختلفة. مع أنه قد يتبين في النهاية أنّ الحيوانات غير البشرية لا تمتلك ذاكرة استطرادية، فإنّ هذا الاستنتاج سيكون أقوى بكثير لو لم تُفسَّر الذاكرة الاستطرادية بطريقة تمنع هذا الاحتمال أو تتحيَّز بشدة ضده. وعلى المستوى النظري، يبدو من غير المرْضي أن تعتمد طبيعة ذاكرة ما في الغالب على الخبرة الذاتية أثناء الاستدعاء، لأنّ الذاكرة تستمر حتى عندما لا تُستدعى. قد يكون أحد العلاجات الممكنة هو تحديد أنّ الذاكرة تكون ذاكرة استطرادية إذا كان من الممكن التلميح إلى استدعاء تداركي ذاتي (Klein 2013). لكن، على المستوى المفاهيمي، تظهر الشكوك حول الارتباط بين المستويات المختلفة للوعي واسترجاع ذكريات معينة. فعلى سبيل المثال، لقد اقتُرِحَ أنّ الوعي لا يصاحب على الدوام استرجاع ذاكرة استطرادية (Hannula & Ranganath 2009؛ Henke 2010؛ انظر أيضًا الفصل 9).

المقاربات الوصفية

تتمثَّل المقاربة البديلة لتفسير الذاكرة الاستطرادية في سرد خصائص الذاكرة الاستطرادية وإظهار أنّ مجموع هذه الخصائص يميزها عن الأشكال الأخرى للذاكرة، لاسيما الذاكرة الدلالية. هذه المقاربة، أيضًا، كانت من ابتكار تولفينغ، الذي اقترحَ أنّ الذاكرة الدلالية تختلف عن الذاكرة الاستطرادية في 28 خاصية (Tulving 1983). على سبيل المثال، أحد التباينات هو: إنّ الذكريات الاستطرادية هي ذكريات عن أحداث أو وقائع مُنظَّمة زمنياً، في حين أنّ الذكريات الدلالية هي ذكريات عن حقائق أو أفكار أو مفاهيم مُنظَّمة مفاهيميًا. هذا الفرق ليس واضحًا كما قد يبدو للوهلة الأولى، لأنّ المعلومات عن حدث [event] ما أو حلقة [episode] ما حدثت هي معلومات عن حقيقة ما [fact] أيضًا. بعض الخصائص تبقى غامضة، مثل التنظيم الزمني للمعلومات في الذاكرة الاستطرادية - مفهوم يلعب دورًا مركزيًا في تحليلنا أدناه. وخصائص أخرى هي خصائص النظام العصبي الذي يدعم الذاكرة، وليس الذكريات الفردية، مثل الظهور مبكرًا أو متأخرًا في النمو. من المتصور أنّ مجموع الخصائص الـ 28 سيُميِّز بوضوح بين الذاكرة

الدلالية والذاكرة الاستطرادية، لكنّ المقاربة الوصفية تواجه تحدِّيين أساسيين. الأول، من الصعب تأكيد أنّ قائمة الخصائص مكتملة. بمعنى آخر، هل جميع الخصائص مدرجة؟ الثاني، لا يزال من غير الواضح أيّ الخصائص هي مميزات مهمة للذاكرة الاستطرادية وأيّ الخصائص هي مميزات غير مهمة. بمعنى آخر، هل يجب أن تكون جميع الخصائص على القائمة؟

4. التصنيف القائم على النوع الطبيعي

لقد أصبح مؤخرًا موضوعًا مركزيًا في فلسفة علم النفس التساؤل عما إذا كانت بعض المفاهيم المستعملة في علم النفس تُقابِل أنواعًا طبيعية وكيف يمكن أن يضمن ذلك امتلاك علم النفس الإمكانية الاستقرائية والتفسيرية التي نتوقعها عمومًا من العلوم (Machery 2009). إنّ تحديد الأنواع الطبيعية ليس الهدف الرئيس للتصنيفات القياسية والتراتبية للذاكرة، ولا تضمن هذه المقاربات التصنيفية أنّ التصنيف الناتج يعكس أنواعاً طبيعية. في فلسفة العلم، ترجع الرؤية السائدة عن النوع الطبيعي إلى Boyd (1991) وتُعرف عمومًا باسم "رؤية التجمّع ذي الخاصية الاستتبابية". إذ فكرتها الأساسية هي أنه، في العلم، يجب أن تتجمّع الكيانات معًا بطريقة ما (1) تُحسِّن الإمكانات الاستقرائية والتفسيرية للنظريات التي تُحيل على تلك التجمّعات، و(2) أنّ هذه الإمكانات الاستقرائية والتفسيرية يجب أن تستند إلى آليات سببية موحَّدة تكمن وراء كل تجمّع (انظر أيضًا الفصل 4). بهذه الروح، يمكن تعريف مفهوم النوع الطبيعي على النحو التالي:

> تكون الفئة ج التي تخصّ الكيانات نوعاً طبيعياً إذا وفقط إذا كانت هناك مجموعة كبيرة من الخصائص التي تخدم أغراضاً استقرائية وتفسيرية ذات صلة بحيث تكون ج هي الفئة القصوى التي من المرجّح أن يتشارك أعضاؤها تلك الخصائص بسبب بعض الآليات السببية الموحّدة.

إنّ سؤال ما إذا كانت الذاكرة، بشكل عام، نوعًا طبيعيًا تناوله Michaelian (2010)، الذي دافع عن إجابة سلبية. زيادة على ذلك، جادل Bedford (1997) بأنّ الذاكرة

الضمنية هي نتيجة مغالطة ما ولا ينبغي اعتبارها فئة من فئات الذاكرة. وعلى الجانب الإيجابي، جادلنا بأنّ الذاكرة الاستطرادية تحت تفسير معين، في الواقع، من المرجّح أن تكون نوعًا طبيعيًا (Cheng & Werning 2016؛ Werning & Cheng 2014). وهكذا، إنّ الذاكرة الاستطرادية حتى الآن هي النوع الوحيد من الذاكرة الذي قُدِّمت عنه حالة صريحة عن كونه نوعًا طبيعيًا.

في مقاربتنا، يسير تفسير الذاكرة الاستطرادية وتعريفها بوصفها نوعاً طبيعياً جنبًا إلى جنب. يتمثل الادعاء في أنه تحت تفسير محدد ــ تحليل التسلسل ــ وفقط تحت هذا التفسير، تُشكِّل الذاكرة الاستطرادية نوعًا طبيعيًا. تهدف هذه المقاربة إلى عدد من المطالب:

(i) يحتاج التفسير إلى توضيح ما يُحتمَل أن يُخزَن في الذاكرة الاستطرادية، أي، محتواها.

(ii) رغم الخبرات الذاتية لاستدعاء ذكريات استطرادية مفصّلة، فقد وجدت العديد من الدراسات التجريبية باستمرار أنّ الذاكرة الاستطرادية لدى البشر غالبًا ما تحافظ على ما يزيد قليلاً عن جوهر الحلقة المخبورة. لذلك، يجب أن يَدمج التفسير مطلبين متنافسين. فمن ناحية، يجب السماح لذاكرة حلقة ما E بأن تختلف في المحتوى (بشكل كبير حتى) عن خبرة الحلقة الأساسية E′. ومن ناحية أخرى، يجب على المرء أن يفرض علاقة صارمة بما فيه الكفاية بين القاعدة الخبراتية E′ والمحتوى الذاكري E لتسويغ أنّ الذاكرة قائمة على الخبرة.

(iii) على الرغم من أنّ الأدلة الدامغة تُشير إلى أنّ الأشخاص يسترجعون بشكل متكرر معلومات غير دقيقة عندما يُطلب منهم استدعاء ذكريات استطرادية، إلا أنّ هذه الحالات تُعتبر ذاكرة استطرادية غير صحيحة. الهدف هو تفسير الذاكرة الذي يفترض مسبقاً وقائعيتها (انظر أعلاه).

نعتقد أنّ مفتاح تحقيق هذه المطالب هو التأكيد على الطبيعة التسلسلية للذاكرة الاستطرادية (انظر أيضًا الفصل 17 و18). إنّ التسلسلية هي سمة بنيوية مميِّزة لكل من محتوى الذاكرة الاستطرادية وتحققها العصبي الأساسي، كما تُشير إلى ذلك نماذج الحوسبة والدراسات التجريبية المختلفة (للاطلاع على مراجعة حول ذلك، انظر Cheng 2013؛ Cheng & Werning 2013؛ Hasselmo 2012).

وفقًا لتحليل التسلسل، يمتلك الشخص S ذاكرة استطرادية مع محتوى E عند زمن t_1 إذا وفقط إذا استوفِيَت الشروط التالية*:

(S1) E هي حلقة ما لها $E = \langle e_1, ..., e_n \rangle$ تكون تسلسلًا زمنيًا لأحداث $e_1, ..., e_n$. تُسمى E المحتوى الذاكري.

(S2) عند زمن ما t_1، يمثِّل S من الناحية التركيبية[1] E كحلقة لأحداث ناجحة زمنيًا $e_1, ... e_n$ يُسمى تمثيل S لـ E عند t_1 بالتمثيل الذاكري.

(S3) عند زمن ما $t_0 < t_1$، يمتلك S خبرة موثوقة عن الأحداث الناجحة زمنيًا $e'_1, ..., e'_n$، التي تُشكِّل حلقة $E' = \langle e'_1, ..., e'_n \rangle$. تُسمى E' القاعدة الخبراتية.

(S4) الحلقة E' تحدث عند t_0 أو قبله (وقائعية *factivity*).

(S5) إنّ المحتوى الذاكري E مرتكز أنطولوجيًا على القاعدة الخبراتية E' بالمعنى التالي للاعتماد المضاد للواقع: إذا وقعت E' عند t_0 أو قبله، فإنّ E ستقع أيضاً عند ذلك الزمن.

(S6) إنّ التمثيل الذي يخصّ S من حيث له محتوى E عند t_1 مرتكز سببيًا على خبرة E' التي تخصّ S من خلال أثر ذاكرة موثوق.

(*) أبقيت أدناه على الحروف الإنجليزية مع علاقاتها الرياضية بالإنجليزية.

(1) التركيبية- مبدأ أنّ محتوى التمثيل المعقد هو الوظيفة المعتمدة-على-البنية التي تخصّ محتويات أجزائه- هي معيار معترف به على نطاق واسع، وإن لم يكن بعيدًا عن الجدل، فيما يخص مدى كفاية البُنى التمثيلية بشكل عام، سواء كانت لغوية أو مفاهيمية أو عصبية (Hodges 2001; Werning 2005; Werning, Hinzen, & Machery 2012).

(S7) بناءً على التمثيل الذاكري الذي يخصّه من حيث له محتوى E، يكون S قادرًا على توليد محاكاة صريحة زمنيًا مع محتوى E عند زمن ما $t_2 \geq t_1$ تُسمى المحاكاة المتولدة محاكاة ذاكرية.

يمكن أن ترتبط هذه الشروط بالمراحل الأربع الرئيسة لمعالجة الذاكرة: الإدراك الحسي، التشفير، الخزن، الاسترجاع. تقترح (S3) و(S4) شروطاً على الإدراك الحسي، و(S5) و(S6) على التشفير، و(S1) و(S2) على الخزن، و(S7) على الاسترجاع.

وفقًا لتحليل التسلسل، ترتكز الذاكرة الاستطرادية على الخبرة بطريقة مزدوجة: فيما يخصّ المحتوى والمعالجة. ففيما يخصّ المحتوى، إنّ الحدوث المخبور للحلقة E' يُؤمّن حدوث الحلقة المتذكَّرة E. بعبارة أخرى، ما اختبره المرء هو صانع-الصدق لما يتذكّره. يستدعي شرط الأساس الأنطولوجي علاقة اعتماد قوية بما فيه الكفاية، ولكنها ليست قوية جدًا: إذ لا يتطلب الأمر تماهي المحتوى الذاكري مع القاعدة الخبراتية، بل يسمح بأن يكون الأول مجرد جزء من الأخير أو تجريد له، وأحيانًا ليس أكثر من جوهره (انظر أيضًا الفصل 26). وفيما يخصّ المعالجة، ترتكز حالة الذاكرة سببيًا على حالة الخبرة من خلال أثر ذاكرة موثوق (انظر أيضًا الفصول 6 و7 و23).

لا يكتفي تحليل التسلسل بالشخص وهو يمتلك تمثيلًا ذاكريًا، بل يتطلب أن يكون الشخص قادرًا على توليد محاكاة ذاكرية (انظر أيضًا الفصل 12). في المحاكاة الذاكرية، يتم تمثيل التعاقب الزمني للأحداث في نطاق المحتويات التمثيلانية من خلال تعاقب زمني للأحداث في نطاق الناقلات التمثيلانية ــ في حالتنا العمليات العصبية. يمكن اعتبار ذلك طريقة تمثيل محاكية غير رمزية (Grush 2004؛ Mroczko-Wąsowicz & Werning 2012؛ Werning 2012).

بناء على الملاحظات التجريبية، تمت المجادلة بأنّ الطبيعة التوليدية أو البنائية لنظام الذاكرة الاستطرادية يمكن تفسيرها من خلال التسالم على أنّ

المعلومات تضاف أثناء الاسترجاع (Bernecker 2008؛ Michaelian 2011؛ Schacter 2012). جادل تشينغ وويرنينغ وسودندورف (Cheng, Werning, & Suddendorf 2016) بأنّ المحاكاة الذاكرية يجب اعتبارها نتيجة بناء سيناريو حيث يتم إثراء آثار الذاكرة الاستطرادية (ربما تكون قليلة إلى حد ما) بمعلومات دِلالية. إذ يناقشون ثلاثة خيارات بشأن كيف يمكن للمرء أن يفسِّر، ضمن هذا الإطار، ما أسماه Tulving (1985) بالوعي التداركي الذاتي (انظر أيضًا الفصول 14 و15 و16):

(i) **التمثيل-الماورائي**: قد ينحصر الوعي التداركي الذاتي ببساطة في وجود تمثيل-ماورائي يستدعي فيه المرء معلومات عن حلقة ما نتيجة خبرته الخاصة به عن تلك الحلقة (Redshaw 2014؛ Suddendorf 1999).

(ii) **الاعتماد على وجهة نظر**: قد ينشأ الوعي التداركي الذاتي من خلال وجهة النظر التي يفترضها المرء في السيناريو المبني الذي يتضمن الحلقة (Russell & Hanna 2012؛ انظر أيضًا الفصل 10).

(iii) **المحاكاة شبه-الشفافة**: ترقى الشفافية الظاهراتية لخبرة ما (Harman 1990؛ Moore 1903)، بشكل عام، إلى الخاصية المتمثلة في أنّ امتلاك الخبرة عن سيناريو ما هي بالنسبة إلى الشخص المختبِر هكذا فقط (أي، كذا ولا شيء بالإضافة إليه) كما لو كان السيناريو موجوداً (Werning 2010). على الرغم من أنّ اختبار سيناريو ما أثناء التذكُّر ليس شفافاً على نحو ظاهراتي على غرار ما سيكون عليه الإدراك الحسي للسيناريو، فإنّ توصيفات التذكُّر بأنه "إعادة اختبار الماضي أو إعادة معايشته" تشير إلى أنّ الوعي التداركي الذاتي يشبه في بعض النواحي الحالات العقلية الشفافة ظاهراتياً (انظر أيضًا الفصل 11).

بمجرد تقديم تحليل التسلسل كتفسير للذاكرة الاستطرادية، أصبح من الممكن الآن الدفاع عن تماهي الذاكرة الاستطرادية مع نوع طبيعي ما. يمضي هذا الحجاج على طول ركائز ثلاث. فقد ثبَت أولاً أنّ تحليل التسلسل هو الحد الأدنى والأقصى على حد سواء فيما يتعلق بإمكانياته الاستقرائية والتفسيرية. ففيما يتعلق بالحد الأدنى،

يعني هذا أنّ أي انتهاك لأحد الشروط يتوافق مع نقص في الذاكرة الاستطرادية. من الأمثلة للحالات الناقصة للذاكرة الاستطرادية الذكريات الزائفة والذكريات التي لا أساس لها من الناحية الخبراتية لأنه لم تكن هناك خبرة أساسية أو لم تكن الخبرة موثوقة. زيادة على ذلك، قد ينحصر النقص في حقيقة أنّ الذاكرة ليست مرتبطة سببيًا بالخبرة من خلال أثر ذاكرة موثوق به ــ على سبيل المثال، كما هو الحال بالنسبة للاستدلال بشكل ارتجاعي بسبب تضخم التخيّل أو تأثير المعلومات المضللة (Marsh et al. 2008) ــ أو في حقيقة أنّ القاعدة الخبراتية لا تُؤمِّن محتوى ذاكري ــ كما هو الحال في العزو الخاطئ (Schacter & Dodson 2001). قد يحدث النقص أيضًا لأنّ الشخص غير قادر على إنشاء محاكاة ذاكرية من الأساس، كما هو الحال مع الذكريات المكبوتة أو لأنّ الشخص يُولِّد محاكاة ذاكرية لا يتطابق محتواها مع محتوى التمثيل الذاكري، على سبيل المثال، عندما تؤثر الأسئلة الموحية على الإفادة التي تخصّ ذاكرة ما للشخص (Scoboria et al. 2002). وفيما يتعلق بالحد الأقصى، فقد تمّت المجادلة بأنّ الأنواع الأخرى من الذكريات، أهمها الذكريات الدلالية لا تستوفي شروط تحليل التسلسل.

في الخطوة الثانية، استُعمِلت الأدلة التشريحية-العصبية والفسيولوجية لدعم الرؤية القائلة إنّ الركيزة التشريحية الرئيسة للذاكرة الاستطرادية هي الحُصين. فمن ناحية، تُسهم جميع العمليات التي يحتضنها الحُصين في الذاكرة الاستطرادية. ومن ناحية أخرى، على الرغم من أنّ الذاكرة الاستطرادية تتضمن تفاعلات مع العمليات الإدراكية الأخرى، التي تدعمها مجموعة متنوعة من المناطق الدماغية، فإنّ العمليات الخاصة بالذاكرة الاستطرادية يحتضنها الحُصين.

في الخطوة الأخيرة، التي لا يمكن توضيح ملامحها إلا هنا، تمّت المجادلة بأنّ العمليات العصبية في الحُصين تُوفِّر آليات سببية موحّدة لمراحل المعالجة المقترَحة بوساطة تحليل التسلسل. تُشير الآليات العصبية المحددة ــ أي، الطور الاستباقي وتسلسلات ثيتا ــ إلى أنّ الحُصين يُوفِّر آلية سببية موحّدة تحشد التمثيل التسلسلي للمحتوى الذاكري مع التمثيل التسلسلي للقاعدة الخبراتية. وفقًا لتحليل

التسلسل، لكي تُشكِّل الذاكرة الاستطرادية في الحُصين، يجب خزن التمثيل الذاكري للحلقة E في الحُصين، حيث يجب أن تكون E مرتكزة انطولوجيًا على الحلقة المخبورة É. اقترح الكثير من المؤلفين أنّ الدارة الحُصَينية مُحسَّنة لتخزين التسلسلات. هناك اتفاق واسع النطاق في علم الأعصاب مفاده أنّ التمثيلات الذاكرية تُخزَن في حمولات الوصلات المشبكية بين الخلايا العصبية. وبشكل أكثر تحديدًا، اقتُرِحَ أنّ الشبكة الراجعة الكثيفة في منطقة فرعية معينة من الحصين (CA3) تُعدّ مناسبة تمامًا لتوليد تسلسلات عصبية (Azizi et al. 2013; Cheng 2013; Levy 1996; Lisman 1999; Wallenstein et al. 1998). تولّد آلية ضغط محددة ـــ أي، طور ثيتا الاستباقي (Dragoi & Buzsáki 2006) ـــ تمثيلاً عن تسلسل الأحداث المخبور في النطاق الزمني الأقصر المطلوب للمرونة المشبكية. في حالة عدم الاتصال، أي، أثناء الاسترجاع، تُطلِق مجموعاتُ الخلايا العصبية في تسلسل يرتبط بالتسلسل الذي كانت نشطة فيه في وقت سابق في حالة الاتصال (Lee & Wilson 2002). وهكذا، فإنّ النشاط العصبي التسلسلي في حالة عدم الاتصال هو إعادة تشغيل للنشاط التسلسلي في الخبرة السابقة. تضمن التدخلات في أثر الذاكرة أنّ التمثيلات الذاكرية ترتكز سببيًا على الخبرات كما يتضح من الاختلال في توحيد الأنظمة. وبذلك، يمكن تأكيد الادعاء القائل إنّ الذاكرة الاستطرادية كما تُفسَّر بوساطة تحليل التسلسل تُشكِّل نوعًا طبيعيًا مع آلية عصبية أساسية موحّدة.

5. استنتاجات

لقد بدأنا تأملاتنا حول وحدة الذاكرة وتصنيفها مع مفهوم أدنى عن الذاكرة بوصفها شيئاً يجعل المعلومات عن الماضي متاحة للأغراض الراهنة. وقد رأينا بعد ذلك أنّ الاعتبارات النحوية حول الفعل "يتذكّر" قد تكون قيِّمة في حد ذاتها، للأغراض الدلالية أو للأسباب الإرشادية، ولكنها لا تفضي إلى تصنيف مناسب لمختلف الظواهر النفسية المشار إليها على هذا النحو. لأغراض استقرائية وتفسيرية، يجب أن يكون لدى العلوم مصطلحات مناسبة للإشارة إلى الظواهر التي تدرسها. تمييزاً

لهذه الضرورة، اقتُرِحت العديد من التصنيفات في علم النفس وعلم الأعصاب. وكما ناقشنا في هذا الفصل فيما يخصّ الذاكرة، غالبًا ما تستند هذه التصنيفات إلى مزيج من الملاحظات والحدوس حول أهم جوانب الظواهر قيد الدراسة. ومع ذلك، تميل هذه المقاربات إلى أن تكون مرتجَلة ولا تتبع بشكل عام أجندة مبدئية. لذلك، نقترح أنه لأغراض العلوم مثل علم النفس وعلم الأعصاب، إنّ تحديد الأنواع الطبيعية سيمثل المقاربة الأكثر إثمارًا حيث يجب أن تؤخذ الأنواع الطبيعية بوصفها تجمعات ذات خاصية استتبابية. تفسِّر الآليات السببية الموحَّدة سبب مشاركة الخصائص النفسية بحيث يخدم تجمّع تلك الخصائص أغراضًا استقرائية وتفسيرية.

كما فُسِّرت بوساطة تحليل التسلسل، من المرجَّح أن تكون الذاكرة الاستطرادية نوعًا طبيعيًا. لكن يبقى السؤال مفتوحًا هل الذاكرة الاستطرادية هي النوع الطبيعي الوحيد للذاكرة. يبدو أنّ Klein (2014) يجادل لصالح هذا الموقف ويذهب أبعد من ذلك مقترحاً أنّ مصطلح "الذاكرة" إنما يُستعمَل للإشارة إلى الذاكرة الاستطرادية. سيجعل اقتراحه الاستعمال العلمي لكلمة "ذاكرة" أكثر انسجامًا مع اللغة اليومية ويضمن أن تكون الذاكرة، المفهومة على هذا النحو، نوعًا طبيعيًا. ومع ذلك، قد يكون هذا سابقًا لأوانه، نظرًا إلى أنّ البحث عن أنواع طبيعية أخرى للذاكرة هو مسعى صغير إلى حد ما، ولا ينبغي الآن استبعاد اقتراحات الأنواع الطبيعية الأخرى (Michaelian 2010) من بين ظواهر الذاكرة.

Further reading

Bernecker, S. (2010). Memory: A philosophical study. Oxford: Oxford University Press.

Cheng, S. and Werning, M. (2016). What is episodic memory if it is a natural kind? Synthese, 193, 1345-85.

Eichenbaum, H. (2011). The cognitive neuroscience of memory: An introduction. Oxford: Oxford University Press.

Hasselmo, M. E. (2012). How we remember: Brain mechanisms of episodic memory. Cambridge, MA: MIT Press.

Michaelian, K. (2016). Mental time travel: Episodic memory and our knowledge of the personal past. Cambridge, MA: MIT Press.

Tulving, E. (1983). Elements of episodic memory. Oxford: Clarendon Press.

References

Atkinson, R. C. and Shiffrin, R. M. (1968). Human memory: A proposed system and its control processes. In K. W. Spence and J. T. Spence (Eds.), The psychology of learning and motivation (Vol. 2, pp. 89-195). New York: Academic Press.

Azizi, A. H., Wiskott, L., and Cheng, S. (2013). A computational model for preplay in the hippocampus. Frontiers in Computational Neuroscience, 7, 161.

Bauer, P. J., Doydum, A. O., Pathman, T., Larkina, M., Güler, O. E., and Burch, M. (2012). It's all about location, location, location: Children's memory for the "where" of personally experienced events. Journal of Experimental Child Psychology, 113, 510-22.

Bedford, F. L. (1997). False categories in cognition: The Not-the-Liver fallacy. Cognition, 64, 231-48.

Bernecker, S. (2008). The metaphysics of memory. New York: Springer.

Bernecker, S. (2010). Memory: A philosophical study. New York: Oxford University Press.

Boyd, R. (1991). Realism, anti-foundationalism and the enthusiasm for natural kinds. Philosophical Studies, 61, 127-48.

Cheng, S. (2013). The CRISP theory of hippocampal function in episodic memory. Frontiers in Neural Circuits, 7, 88.

Cheng, S. and Werning, M. (2013). Composition and replay of mnemonic sequences: The contributions of REM and slow-wave sleep to episodic memory. Behavioral and Brain Sciences, 36, 610-11.

Cheng, S. and Werning, M. (2016). What is episodic memory if it is a natural kind? Synthese, 193, 1345-85.

Cheng, S., Werning, M., and Suddendorf, T. (2016). Dissociating memory traces and scenario construction in mental time travel. Neuroscience and Biobehavioral Reviews, 60, 82-9.

Clayton, N. S., Bussey, T. J., and Dickinson, A. (2003). Can animals recall the past and plan for the future? Nature Reviews. Neuroscience, 4, 685-91.

Coltheart, M. (1980). Iconic memory and visible persistence. Perception and Psychophysics, 27, 183-228.

Cowan, N. (2001). The magical number 4 in short-term memory: A reconsideration of mental storage capacity. Behavioral and Brain Sciences, 24(87), 114-85.

Cowan, N. (2008). What are the differences between long-term, short-term, and working memory? Progress in Brain Research, 169, 323-38.

Dragoi, G. and Buzsáki, G. (2006). Temporal encoding of place sequences by hippocampal cell assemblies. Neuron, 50, 145-57.

Friedman, W. J. (1993). Memory for the time of past events. Psychological Bulletin, 113, 44-66. Grush, R. (2004). The emulation theory of representation: Motor control, imagery, and perception. Behavioral and Brain Sciences, 27, 377-442.

Hannula, D. E. and Ranganath, C. (2009). The eyes have it: Hippocampal activity predicts expression of memory in eye movements. Neuron, 63, 592-9.

Harman, G. (1990). The intrinsic quality of experience. Philosophical Perspectives, 4, 31-51.

Hassabis, D., Kumaran, D., Vann, S. D., and Maguire, E. A. (2007). Patients with hippocampal amnesia cannot imagine new experiences. Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America, 104, 1726-31.

Hasselmo, M. E. (2012). How we remember: Brain mechanisms of episodic memory. Cambridge, MA: MIT Press.

Henke, K. (2010). A model for memory systems based on processing modes rather than consciousness. Nature Reviews. Neuroscience, 11, 523-32.

Hodges, W. (2001). Formal features of compositionality. Journal of Logic, Language and Information, 10, 7-28.

Klein, S. B. (2013). Making the case that episodic recollection is attributable to operations occurring at retrieval rather than to content stored in a dedicated subsystem of long-term memory. Frontiers in Behavioral Neuroscience, 7, 3.

Klein, S. B. (2014). What memory is. Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science. doi:10.1002/ wcs.1333.

Lee, A. K. and Wilson, M. A. (2002). Memory of sequential experience in the hippocampus during slow wave sleep. Neuron, 36, 1183-94.

Levy, W. B. W. (1996). A sequence predicting CA3 is a flexible associator that learns and uses context to solve hippocampal-like tasks. Hippocampus, 6, 579-90.

Liefke, K. and Werning, M. (2017). Evidence for single-type semantics: An alternative to e/t-based dualtype semantics. Journal of Semantics (in revision).

Lisman, J. E. (1999). Relating hippocampal circuitry to function: Recall of memory sequences by reciprocal dentate-CA3 interactions. Neuron, 22, 233-42.

Machery, E. (2009). Doing without concepts. Oxford: Oxford University Press.

Marsh, E. J., Eslick, A. N., and Fazio, L. K. (2008). False memories. In J. H. Byrne (Ed.), Learning and memory: A comprehensive reference (pp. 221-38). Oxford: Academic Press.

Michaelian, K. (2010). Is memory a natural kind? Memory Studies, 4, 170-89.

Michaelian, K. (2011). Generative memory. Philosophical Psychology, 24, 323-42.

Moore, G. E. (1903). The refutation of idealism. Mind, 12, 433-53.

Mroczko-W[1]sowicz, A. and Werning, M. (2012). Synesthesia, sensory-motor contingency, and semantic emulation: How swimming style-color synesthesia challenges the traditional view of synesthesia. Frontiers in Psychology. doi:10.3389/fpsyg.2012.00279.

Redshaw, J. (2014). Does metarepresentation make human mental time travel unique? Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science, 5, 519-31.

Russell, J. and Hanna, R. (2012). A minimalist approach to the development of episodic memory. Mind and Language, 27, 29-54.

Sauerland, U. and Stateva, P. (Eds.). (2007). Presupposition and implicature in compositional semantics. Basingstoke: Palgrave Macmillan. doi:10.1057/9780230210752.

Schacter, D. L. (2012). Constructive memory: Past and future. Dialogues in Clinical Neuroscience, 14, 7-18.

Schacter, D. L. and Dodson, C. S. (2001). Misattribution, false recognition and the sins of memory. Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences, 356, 1385-93.

Scoboria, A., Mazzoni, G., Kirsch, I., and Milling, L. S. (2002). Immediate and persisting effects of misleading questions and hypnosis on memory reports. Journal of Experimental Psychology: Applied, 8, 26-32.

Squire, L. R. and Zola-Morgan, S. (1988). Memory: Brain systems and behavior. Trends in Neurosciences, 11, 170-75.

Suddendorf, T. (1999). The rise of the metamind. In M. C. Corballis and S. E. G. Lea (Eds.), The descent of mind: Psychological perspectives on hominid evolution (pp. 218-60). London: Oxford University Press.

Suddendorf, T. and Corballis, M. C. (1997). Mental time travel and the evolution of the human mind. Genetic, Social, and General Psychology Monographs, 123, 133-67.

Suddendorf, T. and Corballis, M. C. (2008). New evidence for animal foresight? Animal Behaviour, 75, e1-e3.

Tulving, E. (1972). Episodic and semantic memory. In E. Tulving and W. Donaldson (Eds.), Organization of memory (pp. 381-402). New York: Academic Press.

Tulving, E. (1983). Elements of episodic memory. Oxford: Clarendon Press.

Tulving, E. (1985). Memory and consciousness. Canadian Journal of Psychology, 26, 1-26.

Wallenstein, G. V., Eichenbaum, H., and Hasselmo, M. E. (1998). The hippocampus as an associator of discontiguous events. Trends in Neurosciences, 21, 317-23.

Weiler, J. A., Suchan, B., and Daum, I. (2010). Foreseeing the future: Occurrence probability of imagined future events modulates hippocampal activation. Hippocampus, 20, 685-90.

Werning, M. (2005). Right and wrong reasons for compositionality. In M. Werning, E. Machery, and G. Schurz (Eds.), The compositionality of meaning and content (Vol. I, pp. 285-309). Frankfurt: Ontos Verlag.

Werning, M. (2010). Descartes discarded? Introspective self-awareness and the problems of transparency and compositionality. Consciousness and Cognition, 19, 751-61.

Werning, M. (2012). Non-symbolic compositional representation and its neuronal foundation: Towards an emulative semantics. In M. Werning, W. Hinzen, and E. Machery (Eds.), The Oxford handbook of compositionality (pp. 633-54). Oxford: Oxford University Press.

Werning, M. and Cheng, S. (2014). Is episodic memory a natural kind? - a defense of the Sequence Analysis. In P. Bello, M. Guarini, M. McShane, and B. Scassellati (Eds.), Proceedings of the 36th Annual Conference of the Cognitive Science Society (pp. 964-9). Austin, TX: Cognitive Science Society.

Werning, M., Hinzen, W., and Machery, E. (Eds.). (2012). The Oxford handbook of compositionality. Oxford: Oxford University Press.

الفصل الثاني

فينومينولوجيا الذاكرة

فابريس تيروني

إنّ الجانب الأبرز في الذاكرة هو دورها في الحفاظ على المعلومات المكتسبة سابقاً لإتاحتها للأنشطة الأخرى. تُدرِك آنا أنّ هناك خطأً ما في الكتاب عن التاريخ الروماني لأنها تعلمّت أنّ قيصر قد قُتل وتتذكّر ذلك. يعود ماكس إلى الحفلة ويتذكّر مكان جلوسه، مما يسمح له باستعادة هاتفه الخلوي المفقود. إنّ حقيقة عدم اكتساب المعلومات من جديد تُميِّز الذاكرة عن الإدراك الحسي. وحقيقة أنّ المعلومات محفوظة تُميِّز الذاكرة عن التخيّل. ولكن كيف يُسهم اكتساب المعلومات واسترجاعها في فينومينولوجيا الذاكرة؟

لا يمكن أن يحظى هذا السؤال بإجابة بسيطة، لأنّ الذاكرة تأتي في أشكال مختلفة. قد يتذكّر المرء أنّ قيصر قُتل (غالبًا ما توصف هذه بأنها ذاكرة **دلالية**)، أو حفلةً حضرها الأسبوع الماضي (ذاكرة استطرادية أو **شخصية**)، أو كيفية العزف على البيانو (ذاكرة **إجرائية**). من غير المحتمل أن تُظهر هذه الحالات نفسها بنفس الطريقة. تأمّل في الذاكرة الإجرائية. إنّ فينومينولوجيا الذاكرة الإجرائية هي فينومينولوجيا الكون منخرطاً في نشاط ما، أي، تلك التي تخصّ العزف على البيانو دون عناء. أن تتذكّر كيفية العزف على البيانو يعني أن تُظهِر معرفة-كيف المكتسبة في الظروف ذات الصلة، والطريقة التي يبدو عليها إظهار معرفة-كيف تختلف عن الطريقة التي يبدو عليها الفشل في القيام بذلك. في الحالة الأخيرة، يلعب الانتباه دورًا أكبر ومع زيادة الانتباه يأتي الإحساس المتزايد بالجهد. بعد قول ذلك، فإنّ

فينومينولوجيا الفعل الذي يكون دون عناء تختلف عن فينومينولوجيا الذاكرة ـــ تُفسِّر الذاكرة الإجرائية لماذا يتكشَّف الفعل على نحو دون عناء، لكن لا تُظهِر نفسها لأولئك الذين يُظهرون معرفة-كيف.

هذا هو السبب في أنّ الاهتمام بفينومينولوجيا الذاكرة قد ركّز على الذاكرة الدلالية، وبشكل أكثر كثافة، على الذاكرة الاستطرادية ـــ الفكرة الموجِّهة هي أنّ الذاكرة، في هذه الحالات على الأقل، تُسهم في الفينومينولوجيا. إذن، كيف يبدو تَذكُّر حفلة حضرها المرء الأسبوع الماضي أو أنّ قيصر قُتل؟ الهدف الحصري من هذا الفصل هو رسم خريطة لفينومينولوجيا الذاكرة. نظرًا إلى أنّ أنواع الذاكرة التي تشير إليها التسميات "الدلالية" و "الشخصية" و "الاستطرادية" ليست هي الشيء نفسه دائمًا ولا تتماشى بشكل مباشر مع الفروق على مستوى الفينومينولوجيا، فسوف أتجنب استعمالها فيما سيأتي. ما سيقود المناقشة هو بالأحرى الفروق والمسائل التي ترتبط مباشرة بماذا يماثل أو كيف يبدو التذكُّر[1].

هذا الفصل منظَّم على النحو التالي. في القسم الأول، أُقدِّم مقارنة بين المحتوى (ما يُتَذَكَّر) والموقف النفسي (**التذكُّر**). سيكون هذا التمييز مفيدًا في فك تشابك المسائل في فينومينولوجيا الذاكرة. أما القسم الثاني فأُخصِّصه لمساهمة محتوى الذاكرة في الفينومينولوجيا، والقسم الثالث لمساهمة موقف التذكُّر.

1. الموقف مقابل المحتوى

من المعتاد التعامل مع الحالات الذهنية بمساعدة من المقارنة بين المحتوى والموقف. عادةً ما تُبلِغ الأفعال النفسية عن المواقف، في حين تُبلِغ متمماتها عن محتويات هذه المواقف. تأمَّل الأمثلة التالية: تعتقد كلير أنّ زحل هو إله روماني؛

(1) إنّ فينومينولوجيا الذاكرة هي الطريقة التي تُظهر بها نفسها من منظور الشخص المتكلِّم، ويُعدّ من جوهر القضايا الفينومينولوجية وجوب استعمال الأدلة غير الاستبطانية (على سبيل المثال، ما يتعلق بالنشاط العصبي أثناء مهام الذاكرة المختلفة) بحذر. لذلك، نادراً ما سأتخلى عن الموقف النظري فيما يلي.

يأمل فريد أن يفوز مانشستر سيتي بالدوري الإنجليزي الممتاز؛ يظن تيس أنّ المتهم مذنب. الاعتقاد والأمل والظن هي ثلاثة مواقف مختلفة تتخذ هنا قضايا مختلفة كمحتويات. قد يمتلك المرء كذلك مواقف مختلفة تجاه محتوى معين، على سبيل المثال، الاعتقاد أو الأمل أو الظن بأنّ مانشستر سيتي سيفوز بالدوري الإنجليزي الممتاز. للأغراض الحالية، يمكن فهم الموقف بوصفه الطريقة التي يتوجَّه بها الشخص إلى شيء ما. محتوى الموقف هو ما يوجَّه إليه[2].

اسمحوا لي الآن أن أطبِّق التمييز بين المحتوى والموقف على الذاكرة (Urmson 1967؛ Recanati 2007؛ Matthen 2010). إذا أُخِذَت على ظاهرها، فإنّ إفادات من قبيل "آنا تتذكّر أنّ قيصر قُتل" و "ماكس يتذكّر حفلة الأسبوع الماضي" تُشير إلى موقف واحد ـ التذكُّر ـ والمحتويات المتنوعة التي قد يتخذها. فيما يتعلق بالمحتويات، يبدو أنّ الذاكرة يمكن أن تمتلك محتويات قضوية أو اسمية؛[3] من الصعب تقديم إعادة صياغة قضوية مقنعة لـ "ماكس يتذكّر حفلة الأسبوع الماضي" مقارنة بـ "جريتا ترى شجرة ما" أو "سبنسر يحب كاثي"[4]. وفيما يتعلق بموقف التذكُّر، فإنّ سماته المركزية هي العلاقة بالإدراك السابق (أدركَ المرء ما يتذكّره أو شيء وثيق الصلة به[5]، والحكم الفعلي (يميل المرء عادة إلى تأييد ما يتذكّره) والمعرفة[6]. هل يجب أن يفسح هذا التوصيف الواسع النطاق المجال

---

(2) يمكن أن تكون المحتويات دقيقة بقدر ما هي ضرورية. تتوافق "أنماط العرض" في الاصطلاح المعتمد هنا مع مستوى المحتوى.

(3) تُسنَد الذاكرة كذلك بمساعدة بُنى الجمل الاستفهامية ("آنا تتذكّر لماذا قُتِل قيصر"، "ماكس يتذكّر مَنْ حضر الحفلة"). لن أُناقش هذه البُنى هنا. للاطلاع على حالة مقنعة بشأن كونها حالات إسنادية قضوية غير كاملة، انظر (Bernecker (2010: 20-21.

(4) للاطلاع على نقد بخصوص فكرة أنّ جميع المواقف هي قضوية، انظر Montague (2007) & Crane (2009).

(5) حظيت العلاقة بين محتوى الذاكرة ومحتوى الإدراك في الماضي بنقاشٍ في Bernecker (2010).

(6) مسألة ما إذا كان يجب أن يعرف المرء أو عرفَ أنّ ق لكي يتذكّر أنّ ق قد نوقشت عند (Naylor 1983, 2015; Bernecker 2010).

لتحديد أكثر دقة للأنواع المختلفة من التذكّر هو مسألة معقدة. لكن، في الوقت الراهن، سأستعمل مقارنة المحتوى مقابل الموقف لتمييز مجموعتين من الأسئلة المتعلقة بفينومينولوجيا الذاكرة.

الأولى، يمكن للمرء أن يحقِّق في أثر محتويات الذاكرة على الفينومينولوجيا. كيف يُسهم ما يتذكّره المرء في الفينومينولوجيا؟ القضايا المركزية هنا هي هل هناك فينومينولوجيا للمحتوى تكون حصرية للذاكرة وهل يمكننا تفسير الفروق الفينومينولوجية بين الإدراك والتخيّل والتذكُّر عبر محتويات هذه المواقف. هذه هي موضوعات القسم الثاني.

الثانية، يمكن للمرء أن يحقِّق في أثر موقف التذكّر على الفينومينولوجيا. كيف يُسهم التذكر نفسه، بدلاً مما يُتَذكَّر، في الفينومينولوجيا؟ هل العلاقات مع الدراية والاعتقاد في الماضي تُظهر نفسها في الوعي؟ سيتم تناول هذه القضايا في القسم الثالث.

2. فينومينولوجيا المحتوى

نوعان من المحتوى

سأستكشف كيف يُسهم محتوى الذاكرة في الفينومينولوجيا من خلال التركيز على نوعين من محتويات الذاكرة، اللذين سأطلق عليهما على التوالي المحتويات **الخبراتية وغير الخبراتية**[7]. نظرًا إلى أنه من الصعب توصيف هذه المحتويات دون المصادرة على المطلوب[8] فإنّ أفضل إجراء أمام اهتمامنا بالفينومينولوجيا هو تقديم إيضاحات.

---

(7) عندما أتحدث عن الذاكرة الخبراتية والذاكرة غير الخبراتية، فإنّ ذلك ليس سوى اختصاراً للفرق بين هذين النوعين من المحتوى.

(8) يتمثل أحد الأسئلة في كيفية ارتباط التباين بين المحتوى الخبراتي والمحتوى غير الخبراتي بالتباينات بين أولاً، المحتوى القضوي والمحتوى غير القضوي، وثانياً، المحتوى المفاهيمي والمحتوى غير المفاهيمي. اسمحوا لي ببساطة أن أقول، كما تشهد العديد من الأمثلة أدناه،

عندما تتذكّر آنا أنّ قيصر قُتل، من الخطأ عادة الادعاء بأنها "كما لو كانت رأت أو سمعت بـ" اغتيال قيصر. من منظورها الخاص، لا يبدو الأمر كما لو أنها شاهدت الجنرال المسن وهو يُطعَن حتى الموت على يد مجموعة من الرجال يرتدون لباس التوغا وتستمع إلى خطابه المثير للشفقة إلى بروتوس. الشيء نفسه ينطبق على حالة تذكُّرنا الحقائق الرياضية والدلالية. في هذه الحالات، سأتحدث عن الذاكرة بوصفها تمتلك محتوًى غير خبراتي. تفشل الفكرة التقليدية "للصور" في السيطرة هنا (حول صور الذاكرة، انظر الفصل 12)[9].

من المقنع أكثر الإشارة إلى الصور عند وصف الحالات الأخرى للذاكرة، على سبيل المثال، عندما يتذكّر ماكس حفلة الأسبوع الماضي أو أول الخطوة من السيمفونية[10]. من منظور ماكس، إنّ ما يحدث يشبه ما حدث عندما أدركَ الحفلة أو سمع السيمفونية. يُجيز هذا لغة "كما لو كان": إنّ الأمر بالنسبة إلى الشخص كما لو كان يرى، يسمع، وما إلى ذلك، الأشياء أو الأحداث ذات الصلة مجدَّداً. وبشكل أكثر تحديدًا، تشبه محتويات الذاكرة هاته تلك الخاصة بالإدراك الحسي[11] في النواحي التالية: أيُّ الخصائص ــ الأشكال، الألوان، النغمات وما إلى ذلك ــ التي تظهر في محتوى الذاكرة هي وظيفة المحتوى الإدراكي الحسي السابق؛ يُهيكَل كلا المحتويين حول الأصل الذي قُدِّمَت منه الأشياء؛ إنهما منظوريان، أشياء تُعرض داخل حقل متشابه بنيوياً، حيث يَحجب بعضهما بعضاً بطرق متماثلة كنتيجة

إنّ إفادات الذاكرة الخبراتية عادة ما تكون غير قضوية. وهناك أيضًا أسباب للادعاء بأنّ الذاكرة الخبراتية يمكن أن تكون غير مفاهيمية (Martin 1992).

(9) لا يُقصد بهذه الملاحظات الإشارة إلى أنّ ذاكرة الحقائق الدلالية أو التاريخية أو الرياضية لا تكون مصحوبة أبداً بصور من الذاكرة - فقد تكون، على سبيل المثال، مصحوبة بصور تتعلق بسياق التعلّم.

(10) لأسباب ستظهر أدناه، تمتلك الصور ضغطاً سيئاً. في غضون ذلك، يجب قراءة الإحالة عليها ببساطة بوصفها طريقة لتأكيد أنّ تذكّر شيء ما يشبه إدراكه.

(11) بالنظر إلى أهداف هذا الفصل، لن يضرّ الحديثُ عن المحتوى الإدراكي الحسي. مع أنّ دعوى أنّ الإدراك الحسي يمتلك محتوى قد نوقشت (Brogaard 2014)، فإنّ النقاش معني بتصورات المحتوى المحمّلة نظرياً وليس بشأن ما هو إدراكي حسي بحد ذاته.

لمواقع كل منهما[12]. سأسمي هذه المحتويات **خبراتية**. حقيقة أنّ هذه المحتويات تشبه تلك الخاصة بالإدراك الحسي لا تعني أنها عينها، ويمكننا عادةً التمييز مباشرة من الطريقة التي تُظهِر بها الأشياء نفسها سواء أُدرِكت أو تُذكِّرت[13]. يثير هذا سؤالاً عن علاقة المحتويات الخبراتية بالمحتويات الإدراكية الحسية. قبل أن أنتقل إلى هذا، اسمحوا لي أن أتفحّص مساهمة المحتويات غير الخبراتية في الفينومينولوجيا.

المحتويات غير الخبراتية

إنّ أبسط محتويات الذاكرة غير الخبراتية لا تتضمن أي إشارة إلى ماضي الشخص ــ كما هو الحال عندما تتذكّر آنا أنّ قيصر قُتل أو أنّ ثمانية أضعاف العدد ثمانية تساوي 64. هل تُسهم [هذه] بأي شكل من الأشكال في كيف يبدو أو ماذا يماثل التذكّر؟ تعتمد الإجابة على رأي المرء فيما يخصّ وجود الفينومينولوجيا الإدراكية[14]. بما أنه لا يسعني الدخول في هذه المناقشة هنا، سأدلي بملحظ واحد فحسب. حتى لو كانت هناك فينومينولوجيا إدراكية لدراسة المحتويات قيد المناقشة، فإنّ هذه الفينومينولوجيا لن تكون مقتصرة على الذاكرة. وبالنظر إلى أنّ المرء قد يعتقد بهذه المحتويات أو يتخيلها أو يفكّر بها أيضًا، فإنّ الفينومينولوجيا

(12) يُعنى التشابه هنا بالبنية المكانية. لهذا السبب، فإنّ كلاً من ذكريات الحقل (أي، الذكريات التي تحافظ على المنظور المكاني الأصلي للشخص) وذكريات الراصد (أي، الذكريات التي لا تحافظ عليه) تمتلك محتويات خبراتية.

(13) زيادة على ذلك، سيكون من الغدر للكيفية التي نفكر بها في الذاكرة أن نصفها بأنها الإدراك الحسي للأحداث الماضية - لا يتحول الإدراك الحسي إلى ذاكرة ما لمجرد حقيقة أنه يتعلق بحدث ما (مثل الانفجار الداخلي لنجم ما) حدثَ منذ فترة طويلة (Martin 2001; Matthen 2010).

(14) يلجأ أنصار الفينومينولوجيا الإدراكية إلى مجموعة متنوعة من الظواهر (الفهم، الرؤية كـ، وما إلى ذلك) لدعم الادعاء القائل إنّ هناك خاصية الفينومينولوجيا المميزة للفكر الواعي. يرفض النقاد أن يكون هذا هو الحال ويحاولون وصف الظواهر دون الإحالة على الفينومينولوجيا الإدراكية. للاطلاع على مقدّمة حول هذا السجال، انظر (Bayne & Montague (2011.

التي تخصّها ستنتشر في الواقع على معظم الحالات الذهنية. والسبب هو أنّ هذه المحتويات منفصلة عن الجانب الرئيس للذاكرة، والذي يتمثل في جعل المعلومات المكتسبة سابقاً متاحة.

من أجل نقل فكرة أنّ الدور الحافظ للذاكرة يكون أحيانًا بارزًا من الناحية الفينومينولوجية، يستعمل العديد من العلماء استعارات "السفر الذهني في الزمن" و"اللامركزية الزمنية" (حول السفر الذهني في الزمن، انظر الفصل 9). إنّ الهدف من هذه الاستعارات ليس مجرد التأكيد على أنّ الذاكرة تحمل معلومات عن الماضي، أو حتى أنها تحافظ على المعلومات المكتسبة سابقًا. إنه بالأحرى للتأكيد على أننا، في الذاكرة، نكون على **دراية** أحيانًا بأننا لا نكتسب المعلومات بالطريقة التي نكتسبها بها في الإدراك الحسي. إنّ التحدي الرئيس الذي تطرحه فينومينولوجيا الذاكرة هو التفسير بعبارات غير استعارية كيف أنّ المعلومات المكتسبة سابقًا تُظهِر نفسها على هذا النحو. فيما يلي سنُجري محاولات مختلفة بهذا الخصوص.

عند هذا المنعطف، دعونا ننظر في التفاسير من حيث **المحتويات غير الخبراتية الأكثر تعقيدًا** التي تشمل، على عكس المحتويات الأبسط التي نوقشت أعلاه، إشارة إلى أصل المعلومات المتاحة. تختلف هذه التفاسير فيما يخصّ كيف يجب إثراء المحتوى غير الخبراتي من أجل التقاط فينومينولوجيا المعلومات المكتسبة سابقًا. إليكم نوعان من التفاسير النموذجية.

وفقًا لتفسير الأول، **ينحصر الإثراء في فكرة محددة عن الخبرة السابقة للمرء.** تُظهر المعلومات المكتسبة سابقًا نفسها عندما يتضمن محتوى الذاكرة العلاقة بين المعلومات المتاحة والخبرة الماضية (Owens 1996؛ Perner 2000؛ Tulving 1985). يكون هذا هو الحال عندما تتذكّر آنا أنّ [قيصر قُتِل وهذه المعلومات متاحة لي لأنني تعلمت ذلك في المدرسة].

وفقًا للتفسير الثاني، **ينحصر الإثراء في فكرة محددة عن نوع العملية التي تفسّر لماذا تكون المعلومات متاحة** (Fernández 2008). هناك فينومينولوجيا للمعلومات

المكتسبة سابقًا عندما تتذكر آنا أنّ [قيصر قُتل وأنّ تمثيل هذا الحدث متاح لأنه يقف في نهاية سلسلة سببية محددة].

على الرغم من أنهما يحظيان بشعبية كبيرة، إلا أنّ هذين التفسيرين يواجهان مشاكل جوهرية. أولها، إنهما لا يفسران لماذا تبدو استعارة السفر في الزمن صحيحة. قد يدرك المرء في النهاية أنّ جزءًا من المعلومات متاح بسبب حدث تعليمي سابق أو أنه يقع في نهاية سلسلة سببية دون الشعور وكأنه مسافر إلى الماضي. تشير مثل هذه التفسيرات إلى أنّ الدور الحافظ للذاكرة يُظهِر نفسه في فينومينولوجيا هذه المحتويات الإدراكية. نظرًا إلى أنّ هذه الفينومينولوجيا بعيدة المنال تمامًا، فإنّ هذا يجعلها مرشَّحًا ضعيفًا لتلبية الحاجة التفسيرية الحالية. ثانيها، هذه التفسيرات متطلِّبة: إنها تتطلب من الشخص أن يوظِّف نظرية عقل ثريّة. قد لا تُظهِر المعلومات المكتسبة سابقًا نفسها إلا للأشخاص القادرين على فهم أنّ الحالات الذهنية تدخل في علاقات تفسيرية مع بعضها بعضاً أو أنّ الذاكرة تُؤكَّد بوساطة سلاسل سببية. نتيجة لذلك، لن تُشكِّل الذاكرة مصدرًا مفضَّلاً لفهم الماضي. إذا كانت المعلومات المكتسبة سابقًا إنما تُظهِر نفسها في الذاكرة مشروطة بمثل هذه الأفكار المعقدة، فإنّ هذا يشير إلى أنّ الذاكرة هي نتيجة ثانوية لهذه الأفكار وليست مصدرًا أصليًا لها. ثالثها، إنّ هذه التفسيرات تفترض مسبقًا وصولاً أبسط إلى المعلومات المكتسبة سابقاً. يعتمد تمثيل العلاقة بين المعلومات المتاحة وحدث تعليمي سابق، أو حقيقة أنّ هذا الحدث التعليمي يقع في نهاية سلسلة سببية ما، على الوصول إلى ذلك الحدث بالذات، الذي غالبًا ما يتم توفيره بوساطة المحتويات الخبراتية. لذا، لكي نلتقط فينومينولوجيا الذاكرة، لا بدّ أن ننقل تركيزنا. يجب أن نركّز على هذه الظواهر الذاكرية البسيطة بدلاً من التركيز على التوضيحات الإدراكية المعقدة لها (Hoerl 2001).

المحتويات الخبراتية

في الواقع، يبدو من الواعد أكثر توضيح استعارات السفر في الزمن واللامركزية من خلال المحتويات الخبراتية. ففي النهاية، على حد تعبير هولاند، إنّ النموذج الأولي "هو عن التحديق الذهني في الماضي والتقاط ملامح المشهد الطبيعي هناك: الالتفات عبر نطاق زمني ما، قياساً على الطريقة التي نرى بها عبر فضاء فيزيائي متداخل" (Holland 1954: 483). لذلك، من المعقول أن نفترض أنّ الاستعارات تسيطر عندما يكون الأمر كذلك، من منظور الشخص، كما لو أنه أدركَ مجدَّداً. ولكن كيف يمكن مقارنة مساهمة المحتوى الخبراتي في الفينومينولوجيا بمساهمة المحتوى الإدراكي الحسي؟ هل يُنبئ المحتوى الخبراتي عن شيء حصري بشأن كيف يبدو التذكّر؟ اسمحوا لي أن آخذ هذه القضايا على هذا الترتيب.

يبدو أنّ المحتوى الخبراتي يحتل "منزلة وسطى"[15]: إنه يتناقض مع المحتوى الإدراكي الحسي، لكنه يشبهه في العديد من الجوانب البارزة فينومينولوجياً. هل يمكننا توضيح طبيعة المحتوى الخبراتي وتوظيفها في تفسير الفروق بين إدراك الشيء وتذكّره؟ نظرًا إلى أنّ التفسيرات ذات الصلة قد طُوِّرت أساسًا للتخيّل، فسأدرس الذاكرة جنبًا إلى جنب التخيّل فيما يلي.

تُعدّ محاولة ديفيد هيوم هي المحاولة الكلاسيكية، إذ وفقاً له، إنّ الاختلاف بين الأفكار والانطباعات ــ الذي يتطابق إلى حد ما مع الاختلاف بين المحتويات الإدراكية الحسية والمحتويات الخبراتية ــ هو اختلاف في الدرجة[16]. فالمحتويات الخبراتية هي "نسخ باهتة" من الخبرات الإدراكية الحسية مع "درجة" أقل "من القوة أو الحيوية ". كُتِبت أوراق كثيرة في محاولة لفهم هذه الفكرة، والإجماع

(15) استعرتُ هذا التعبير [منزلة وسطى = halfway house] من Noordhof (2002)، الذي يستعمله في سياق مختلف قليلاً.

(16) فيما يخصّ الموقف الدقيق لهيوم (1739/1985)، الذي سأتركه جانباً هنا، انظر Owen (2003).

اليوم هو ضد تفسير هيوم. فبشكل خاص، غالبًا ما رُفِض تفسيره لفشله في إنصاف الفينومينولوجيا. إذ اقتراح هيوم أننا نفهم كيف يبدو **تذكّر حدث ما من خلال كيف يبدو إدراك نسخة منه أو صورة عنه** يُثير مخاوف بحق[17]. أولها، يتنبأ التفسير بأنّ تذكّر حدث ما هو أكثر شبههًا برؤيته تحت ضوء خافت من رؤيته تحت ضوء الشمس العادي، وهو ادعاء يجده بيرن غير مقنع بحق (Byrne 2010: 18). ثانيها، إنّ تذكّر حدث ما لا يُشبه إدراك صورة ما عنه: فليس الأمر كما لو كنا على دراية بشيء ما يُمثِّل الحدث. في هذا الصدد، يتناقض التذكّر مع الإدراك الحسي للصور، التي تُظهِر نفسها كوساطات.

لهذه الأسباب، تحاول المقاربات المعاصرة تجنب الإشارة إلى الصور في تفسير المحتويات الخبراتية. وبدلاً من ذلك، يلجأون إلى علاقة محددة بين ما تمثله المحتويات الإدراكية الحسية والمحتويات الخبراتية على التوالي. يبدو هذا وكأنه خطوة متقدمة. تأمّل في خبرتين بصريتين، إحداهما تمثل دائرة حمراء على خلفية داكنة، والأخرى تمثل مربع أحمر على خلفية فاتحة ـ تشبه هاتان الخبرتان بعضهما بعضاً بقدر ما تمثلان الاحمرار. وبالمثل، فإنّ المحتويات الخبراتية تلفتنا بوصفها (غير) متشابهة نتيجة الخصائص التي تمثلها. لماذا لا يتم التعميم ليشمل أوجه (عدم) التشابه الفينومينولوجية الإضافية، لاسيما تلك الموجودة بين المحتويات الإدراكية الحسية والمحتويات الخبراتية؟

كبداية، لاحظ أنّ تفسيرات التباين بين المحتويات الإدراكية الحسية والمحتويات الخبراتية يجب أن تقتصر على الخصائص التي يمكن تضمينها في هذه المحتويات. هذا يعني أنّ لديها مساحة أقل للمناورة مقارنة بالتفسيرات التي تخصّ المحتويات غير الخبراتية التي نوقشت في أعلاه. تأمّل في الخاصية التي قد يحملها جزء من المعلومات: خاصية النشوء في حدث ماضٍ أو، بشكل أعم، خاصية

(17) يُعدّ Sartre (1940) استجواباً كلاسيكياً لتفسير هيوم، وقد قُدِّم بشكل جيد في Kriegel (2015). انظر أيضاً McGinn (2006: 7-41) والفصل 40 في هذا الكتاب.

الكون الماضوية. هل تتضمن المحتويات الخبراتية مثل هذه الخصائص؟ إذا دخلت الخصائص في هذه المحتويات بناء على شرط أنها كانت أو يمكن تمثيلها في الإدراك الحسي، فإنّ الإجابة هي النفي: لا يمكن للمرء أن يدرك الماضوية أو الأصل السببي لخبرته[18]. إضافة إلى ذلك، من الصعب فهم فكرة أنّ المحتويات الخبراتية تمثّل هذه الخصائص: هل الفكرة أنها تأتي مع تاريخ مختوم عليها أو مع عنوان فرعي يوضّح أنها نشأت في خبرة معينة؟

بالنظر إلى هذا القيد، يمكن أن نميِّز بين تفسيرين معاصرين للتباين بين المحتويات الإدراكية الحسية والمحتويات الخبراتية. وفقًا للتفسير الأول، إنه يتطابق مع التباين بين الخصائص الحتمية والقابلة للتحديد (Byrne 2010). الكون أحمر هي خاصية قابلة للتحديد يحدَّد منها اللون العنابي والقرمزي والأحمر الهندي. الآن، لاحظ أنّ السطح لا يمكن أن يكون أحمر اللون ببساطة أو دون مراعاة ــ إنه دائمًا ما يكون ذا درجة (أكثر) حتمية. على النقيض من ذلك، فإنّ تمثيل شيء ما بوصفه أحمر ("هناك منشفة حمراء على السرير") لا يستلزم تمثيل درجة حتمية ما. يدعم التفسير الأول فهم التباين قيد المناقشة من حيث سمة التمثيلات هاته: إنه يدّعي أنّ المحتويات الخبراتية هي نُسخ أقل حتمية من المحتويات الإدراكية الحسية[19].

إنّ القلق الرئيس هنا هو هذا. بالنظر إلى أنّ القوة التمثيلانية للإبصار المحيطي محدودة للغاية مقارنةً بالإبصار المركزية (e.g., Wassle et al. 1989)، فإنّ التفسير يشير إلى أنّ فينومينولوجيا الذاكرة (والخيال) الخبراتية هي تلك الخاصة بالإبصار المحيطي. قد تجعل الذاكرة موضوعها يَظهر بالطريقة التي يظهر بها عندما

---

(18) تم التأكيد على هذه النقطة في Matten (2010). يُعارض تفسير سيرل للخبرة الإدراكية الحسية (Searle 1983) هذه الملاحظات، لهذا السبب كان هدفًا لانتقادات متكررة (e.g. Bach 2007).

(19) ينطبق هذا الادعاء على كل خاصية تظهر في المحتوى الخبراتي. والادعاء المميز (والمتوافق) هو أنّ المحتوى الخبراتي يبقى صامتاً عن العديد من جوانب المشهد التي يمكن ملؤها في الإدراك الحسي.

يُدرَك بشكل غير واضح. يجب تحدّي هذا الأمر: [ذلك] أنه يتعارض مع حقيقة أنه، في الذاكرة، لا يبدو لنا أنّ المعلومات تُكتسب بالطريقة التي تُكتسب بها في الإدراك الحسي. لا يُعترَف بهذه الحقيقة إذا ضمنا المحتويات الخبراتية إلى محتويات إدراكية حسية غير حتمية[20].

يفسِّر التفسير الثاني التباين بين المحتوى الإدراكي الحسي والمحتوى الخبراتي من خلال الادعاء بأنّ الأخير يمثّل الأول: في حين أنّ محتوى الذاكرة الخبراتية يتضمن خبرة إدراكية حسية سابقة، فإنّ محتوى التخيّل يتضمن خبرة إدراكية حسية **محتملة**. متابعةً لـ Peacoke (1985)، دافعَ مارتن Martin (2001, 2002) عن **رؤية الاعتماد** هاته وجادلَ بأنّ الفينومينولوجيا المميزة للمحتوى الخبراتي تُفسَّر من خلال تضمُّنها لخبرة إدراكية حسية. قد يصرّ المرء على أنّ بعض خصائص التمثيلات تُفسَّر بوساطة خصائص ما تمثّله. على سبيل المثال، تُفسَّر الكثير من الخصائص المكانية لخريطة ما من خلال الخصائص المكانية لما يتم تعيينه. قد يشير هذا إلى أنّ المحتويات الخبراتية تحتل "منزلة وسطى" لأنها تمثّل خبرات إدراكية حسية. يمكن أن تفسِّر فينومينولوجيا محتوى إدراكي حسي معين فينومينولوجيا المحتوى الخبراتي الذي يمثّلها بنفس الطريقة التي تُفسِّر بها الخصائص المكانية لمنطقة ممثَّلة الخصائص المكانية لخريطة ما.

هناك سببان متصلان للشك في إمكانية جعل هذا يعمل. الأول، إنّ التفسير المطروح لا ينطبق على جميع التمثيلات ــ فالوصف اللغوي التفصيلي لمنطقة ما لا يمتلك أيًا من خصائصها المكانية. في ضوء هذا الاعتراض، قد يُخفِّف التفسير ليقول إنّ المحتويات الخبراتية تمثّل خبرات إدراكية حسية في صيغة ما تحافظ على جزء من الفينومينولوجيا. تكمن مشكلة هذه الخطوة في أنها تتخلى عن الطموحات

(20) في دفاعه عن هذا التفسير، يؤكد Nanay (2015) على أنّ الشخص يكون على دراية بأنه يتعين عليه فعل أشياء مختلفة لجعل المحتوى أكثر حتمية في الرؤية المحيطية وفي التخيّل. قد يكون هذا صحيحًا. لكن من غير المرجّح أن يفسِّر كيف يختلف نوعا المحتوى، لأنه يبدو أنّ الظاهرة تتحدث بمستوى الموقف.

التفسيرية وتجعل التفسير غير قابل للتمييز عن البديل الرئيس لـ **رؤية الاعتماد**، ما يسمى برؤية المحتوى البسيط أو المشابه (Williams 1966؛ Noordhof 2002). وفقًا لهذه الرؤية، إنّ أوجه التشابه الفينومينولوجية بين المحتويات الإدراكية الحسية والمحتويات الخبراتية إنما تدعم الادعاء القائل إنّ الإدراك الحسي والذاكرة الخبراتية والخيال لهم محتويات متشابهة. لا تدعم أوجه التشابه هذه الادعاء الأكثر طموحًا القائل إنّ محتويات الذاكرة الخبراتية والخيال تضم خبرات سابقة أو محتملة. يبدو أنّ الفشل في تفسير أوجه التشابه هذه من خلال تضمين مثل هذه الخبرات في المحتوى الخبراتي يؤكد هذا التشخيص.

ربما يُعدّ هذا سريعًا للغاية. قد لا يزال هناك فرق بين المحتويات الخبراتية التي تمثّل المشهد من منظور ما و**المحتويات الخبراتية الأكثر تعقيدًا** التي تمثّل المنظور بوصفه مشغولاً[21]. إذا كان الأمر كذلك، فقد نجنّد رؤية الاعتماد لتفسير هذا الفرق داخل فضاء المحتوى الخبراتي. الاعتراض الثاني هو أنّ رسم مثل هذا التباين بين نوعين من المحتويات الخبراتية ليس وفيًا للفينومينولوجيا. يتميز المحتوى الخبراتي بالشفافية (Harman 1990): عندما نتذكّر أو نتخيّل، لا تظهر أي خبرة سابقة أو محتملة ــ لا شيء يُظهِر نفسه على أنه دراية وسيطة. زيادة على ذلك، من الصعب فهم كيف يمكن للإدراك الحسي، بقدر ما هو شفاف، أن يُظهِر نفسه ــ بدلاً مما يدور حوله ــ في المحتوى الخبراتي. يمكن أن يَظهر شيء ما في الأخير، أنت ستتذكّر، بناء على شرط أنه يُدرَك أو يمكن إدراكه[22].

إذا كان هذا على المسار الصحيح، فإنّ رؤية الاعتماد لا تفسِّر فينومينولوجيا المحتوى الخبراتي. لقد توصلنا إلى نتيجة مخفِّضة: في حين أنّ جزءًا جوهريًا من فينومينولوجيا الذاكرة يمكن تتبعه إلى المحتوى الخبراتي، فإنّ تشابهاته

(21) في فيلم ما، يمكن للمرء أن يميِّز على نحو مماثل التمثيل الذي يخصّ مشهد ما من وجهة نظر ما عن التمثيل الذي يخصّه من وجهة النظر التي تشغلها الشخصية (Noordjof 2002).

(22) بدلاً من ذلك، إذا كان الإدراك الحسي معتمًا، فسنحتاج إلى معرفة المزيد عن خصاصه التي تُسهم في الفينومينولوجيا.

الفينومينولوجية مع المحتوى الإدراكي الحسي قد يتعين اعتبارها أساسية (McGinn 2006).

محتوى خبراتي حصري؟

المسألة الأخيرة فيما يخصّ المحتوى هي هل يمكن أن تكون فينومينولوجيا بعض المحتويات الخبراتية حصرية للذاكرة ولا يمكن أن يتشاركها التخيّل. كنا قد وضعنا جانباً مرشحًا محتملاً، هو الماضوية، مؤكدين أنه يتجاوز نطاق المحتوى الخبراتي. إضافة إلى ذلك، في مناقشة رؤية الاعتماد، أكّدنا للتو على مدى صعوبة التمييز، داخل المحتوى الخبراتي، بين تمثيل مشهد ما من منظور ما وتمثيل هذا المنظور بوصفه مشغولاً. هذا يعني أنّ اللجوء إلى فينومينولوجيا الإدراك الحسي في الماضي (بدلاً مما يدور حوله) ليس خيارًا أيضًا.

عند هذا المنعطف، الخيار الواعد الوحيد هو التأكيد على أنّ الذاكرة الخبراتية متميزة عن التخيّل الخبراتي لأنها تُدرج فينومينولوجيا **الخصوصية** (Martin 2001)[23]. هناك بالفعل شيء ما بديهي في فكرة أنه لا يعود إلينا ما الموضوع الذي نتذكّره وأنّ هذا له علاقة باعتمادية الذاكرة على الإدراك الحسي في الماضي. على عكس ذلك، يبدو أنّ الأمر متروك لنا دومًا لتثبيت هُوِيَّة ودرجة خصوصية ما نتخيله.

بعد قول ذلك، يجب التعامل مع الفكرة بعناية. افترض أنّ فيليب يتخيل والدته تسافر إلى المريخ. في مثل هذه الحالة، يجعل المحتوى الخبراتي خصوصية والدته واضحة له ــ سيكون من الخطأ الإصرار على أنّ الخصوصية يجب أن تكون قابلة للرجوع إلى عوامل أخرى، مثل المشروع المحدد الذي يُضمَّن فيه المحتوى

(23) يُميز Schellenberg (2010: 22-3) على نحو مفيد الخصوصية الفينومينولوجية (حقيقة أنّ "الخصوصية تقع في نطاق كيف تبدو الأشياء بالنسبة إلى الشخص") عن الخصوصية العلائقية (حقيقة أنّ المرء مرتبط بموضوع خاص).

الخبراتي[24]. زيادة على ذلك، تشمل الذاكرة الخبراتية ذاكرة الموضوعات (فيليب يتذكّر والدته) وأنواع-الحدث (جون يتذكّر السباحة في البركة)؛ الخصوصية الواضحة في الذاكرة لا تتجاوز هنا الخصوصية الواضحة المتاحة في الخيال.

إجمالاً، إنّ ادعاء أنّ فينومينولوجيا الخصوصية مميِّزة للذاكرة يكون جذابًا فقط إذا اقتصر على ذاكرة **الأحداث الخاصة**. يبدو أنّ خصوصية الأحداث التي نتخيلها يمكن إرجاعها دوماً إلى المشروع الذي يُضمَّن فيه المحتوى الخبراتي وليس إلى المحتوى الخبراتي بحد ذاته. بعبارة أخرى، لغة "كما لو كان إدراكًا" مسموح بها في حالة الذاكرة الخبراتية للأحداث الخاصة ليس فقط بسبب أوجه التشابه المذكورة أعلاه بين المحتويات الإدراكية الحسية والخبراتية (التي لا تفرّق بين الذاكرة والتخيّل)، بل أيضًا بسبب خصوصية الحدث الفينومينولوجية (التي تُفرّق بينهما).

اسمحوا لي أن ألخِّص المناقشة السابقة حول محتوى الذاكرة. لقد رأينا أنّ الذاكرة يمكن أن تتخذ محتويات غير خبراتية ومحتويات خبراتية. والمحتويات غير الخبراتية ليست مقصورة على الذاكرة ومن غير المرجح أن تلقي الضوء على الفينومينولوجيا التي تخصّها. أما المحتويات الخبراتية فتتمتع بفينومينولوجيا "كما لو كان إدراكًا " التي تمتلكها الذاكرة أحياناً. عندما تكون المحتويات الخبراتية حول أحداث خاصة، فإنها تمتلك فينومينولوجيا مميِّزة للذاكرة: تكون بالنسبة إلى الشخص كما لو أنه أدرك أحداثًا خاصة مجدَّدًا.

3. فينومينولوجيا الموقف

ركّزت المناقشات حول موقف التذكّر إلى حد كبير على وجود "مؤشر الذاكرة" (Holland 1954)، أي، البصمة الفينومينولوجية الملائمة للتمييز بين التذكّر والتخيّل

(24) يتجلى الفرق بين المحتوى الخبراتي والمشروع من خلال حقيقة أنّ المحتوى الخبراتي المتضمَّن في تخيّل حقيبة ما وتخيّل قطة ما وراء الحقيبة قد يكون الشيء نفسه (Noordhof 2002).

والمواقف النفسية الأخرى. إنها لحقيقة مذهلة حقًا أننا، على الرغم من أوجه التشابه بعيدة-المدى في محتوى الذاكرة والتخيّل، قادرون في الأغلب على معرفة ما إذا كنا نتذكّر. من المفترض أن يكون الإسناد-الذاتي للمواقف قيد المناقشة غير استنتاجي، لأنّ قدرة الشخص على معرفة ما إذا كان يتذكّر أو يتخيّل لا تستند عادةً إلى التفكير[25]. لا يعني هذا أنّ هذه القدرة معصومة من الخطأ ــ نحن عرضة للخطأ في ادعاءنا أننا نتذكّر ــ بل، بالأحرى، إنها لا تستند إلى تقييم الأدلة. سيكون هناك حقًا شيء غريب مع الشخص الذي يسَعه إسناد المواقف ذاتياً فقط من خلال، على سبيل المثال، ملاحظة العواقب السلوكية لمحتوى معين أو دوره في حياته العقلية (e.g. O'Brien 2005)[26]. تُعدّ خاصية الفورية التي تخصّ القدرة على الإسناد-الذاتي للذاكرة سببًا تقليديًا للادعاء بوجود مؤشر الذاكرة.

ضد مؤشر الذاكرة

ومع ذلك، يمكن الطعن في هذا الاستنتاج، وأودُّ أن أتطرَّق إلى مسارين فكريين قبل استكشاف بعض تفسيرات فينومينولوجيا التذكّر. وفقًا للمسار الفكري الأول، إنّ القدرة على الإسناد الذاتي للذاكرة **عديمة الأرضية** بمعنى أنها لا تستند إلى تلميحات يمكن الوصول إليها على المستوى الشخصي (e.g. Naylor 1985; Bernecker 2010). يرقى هذا إلى القول بأنه، من منظور الشخص، يجد نفسه ببساطة مع ميل خام إلى التصريح بأنه يتذكّر. لا يُعدّ هذا مقنعاً للغاية. هناك تباين بين أن يجد المرء نفسه مع ميل خام للإسناد الذاتي للذاكرة وبين أن يكون في وضع يسمح له بإعطاء تفسير من منظور الشخص الأول لهذا الميل. يصرّ المدافعون عن مؤشر الذاكرة، وهم محقون في رأيي، على هذا التباين ــ في النوع الثاني من المواقف،

(25) ينتج الإسناد الذاتي للذاكرة في بعض الأحيان من التفكير، كما هو الحال عندما نأخذ بعين الاعتبار التفاسير البديلة ونستنتج "لا بد أنني تعلّمت هذا في مكان ما".

(26) تعمل هذه الملاحظات ضد مجموعة متنوعة من تفسيرات الإسناد الذاتي للذاكرة تجاه المسارات السلوكية والوظيفانية، التي تمّت مناقشتها في (2014) Teroni.

غالبًا ما نستعمل التعبير "يبدو أنني أتذكر"، حيث تأخذ كلمة "يبدو" معناها الفينومينولوجي (Audi 1995; Chishlom 1957)[27].

يهاجم المسار الفكري الثاني فكرة مؤشر الذاكرة من خلال المجادلة بأنه يفترض نموذج رصدي غير مناسب. يؤكد Urmson (1067) ومؤخراً Hoerl (2001, 2014) أنّ تفسير الشخص-الأول للقدرة على الإسناد-الذاتي للذاكرة لا يدعمه رصد الماجريات في تيار الوعي. بل سيكون مدعومًا بإبداع القرارات ذات الصلة: نحن في وضع متميز يسمح لنا بالتمييز بين التذكّر والتخيّل، على سبيل المثال، لأنّ هذه المواقف تختلف فيما يخصّ القيود التي ننوي أن يكون نشاطنا الذهني مسؤولاً عنها[28]. يمكن لآنا أن تقول على الفور إنها تتذكّر أنّ قيصر قُتل لأنها تنوي أن يكون نشاطها الذهني مسؤولاً عما حدث في روما في عام 44 قبل الميلاد، فضلاً عن الظروف في حياتها الماضية. يمكن أن تتخيّل لو تَركَت نشاطها الذهني خاليًا من أي قيود من هذا القبيل.

من المؤكد أنه يجب علينا أن نسعى إلى تجنب الرؤية السلبية البحتة عن الذاكرة. فالتذكّر هو شيء غالبًا ما نسعى إلى إنجازه ويمكن أن يُصاحب الذاكرة فينومينولوجيا الجهد الذهني. في المقابل، في التخيّل، يكون النشاط العقلي تلقائيًا وليس موجّهًا لتحقيق هدف ما[29]. ومع ذلك، يفشل أورمسون وهورل برأيي في

(27) عند المواجهة مع قضية قابلة للمقارنة، ينتقد Campbell (1984) اختزال الإدراك الحسي إلى أحكام غير استنتاجية من خلال لفت الانتباه للتباين بين الحكم لأنّ المرء يرى وامتلاك أحكام غير استنتاجية تظهر في ذهن المرء. أودّ الإصرار على تباين مماثل فيما يخصّ القدرة على الإسناد الذاتي للذاكرة.

(28) تنحدر المقاربات المعاصرة للمعرفة-الذاتية على طول هذه المسارات (e.g. Moran 2001) من المناقشة المبتكرة لـ Anscombe (1957).

(29) لا يمكن دفع هذه المقارنة إلى أقصى حد، لأنّ المرء قد يحاول تخيّل كيف يبدو شيء ما ويُخفق في ذلك. والمسألة التي سأتركها جانباً هي كيف يرتبط تضمين الإرادة بالإحساس بالموضوعية الذي يصاحب الذاكرة وممارسات التخيّل هاته (انظر: O'Shaughnessy 2000: 352).

إعطاء الثقل المناسب للتباين بين محاولة التذكّر والتذكر. محاولة التذكّر هي نشاط يختلف عن التخيّل في كونها محكومةً بالنيات المذكورة آنفًا. والتذكّر هو الهدف من هذا النشاط ولا يلزم أن يسبقه[30]. يَستثمر المسار الفكري الحالي ضد مؤشر الذاكرة الغموض بين التذكّر ومحاولة التذكّر ـ ولهذا السبب يجب مقاومته. إنّ مؤشر الذاكرة هو بصمة فينومينولوجية لموقف التذكّر ولم نُعطَ أي سبب لإنكار وجوده منذ البداية.

التفسيرات الإيجابية للمؤشر

بعد تناول المسارين الفكريين ضد فكرة مؤشر الذاكرة، ما زلنا بعيدين عن استنتاج أنّ التذكّر يُشعِر بأنه طريقة مميزة. ما هي الخيارات؟ يمكن تقسيم تفسيرات موقف التذكّر إلى مجموعتين، اعتمادًا على ما إذا كان المؤشر موضَّحًا من خلال علاقة ما بالإرادة أو شعور ما. سأتناولهما وفق هذا الترتيب.

وفقًا للتفسير الأول، إنّ البصمة الفينومينولوجية للتذكّر تنحصر في الدراية بـ "عدم اختلاقه"، التي ستتناقض مع الدراية بـ"اختلاقه" المميِّزة للتخيّل. العقبة الرئيسة هنا هي صعوبة فهم ما ترقى إليه هذه الدراية. لنفترض أننا سلّمنا بأنّ التخيّل يأتي مع فينومينولوجيا الفاعلية. هل التذكّر مصحوب بفينومينولوجيا متصلة سلبية؟ ألا ينبغي لنا ببساطة أن ندّعي أنّ التذكّر لا تصحبه أبدًا فينومينولوجيا الفاعلية المميزة للتخيّل؟ إنّ البديل الأبسط هو الأكثر إقناعًا[31]. إذا كان الأمر كذلك، فلا توجد فينومينولوجيا فاعلية تُميِّز التذكّر. يجب أن نبحث في مكان آخر.

---

(30) إضافة إلى ذلك، سيكون من غير المقنع التأكيد، عندما يحدث التذكّر دون محاولة، على أنّ القدرة على الإسناد الذاتي للذاكرة تعود إلى الدراية بالكون في حالةٍ كان من الممكن للنشاط ذي الصلة أن يهدف إليها.

(31) قد يظن المرء أنّ حالة Martin & Deutscher (1966) لشخص يرسم مشهداً من طفولته مع اقتناعه بأنه اختلقه تعمل ضد هذه الفكرة أساسًا. لا يمكنني الخوض في هذه المسألة المعقدة هنا. لكن يكفي القول، إذا كان الأمر كذلك، فإنّ هذا سيعزز الاستنتاج القائل إنّ التذكّر لا يمكن تمييزه عن التخيّل بالإشارة إلى فينومينولوجيا الفاعلية.

غالبًا ما يميز العلماء بين المشاعر الإبستمية المختلفة التي من المفترض أن تراقب أنشطتنا الإدراكية (Koriat 2000). سأركز على ثلاثة مشاعر تستحق الاهتمام بسبب دورها في المناقشات المعاصرة: مشاعر **العارفية والماضوية والألفة**. على النقيض من فينومينولوجيا الفاعلية التي ناقشناها أعلاه، ترتبط هذه المشاعر بدور الذاكرة في الحفاظ على المعلومات وإتاحتها. لهذا السبب، إنّ التفسيرات المبنية عليها تحمل وعدًا بالكشف عن شيء مميز عن فينومينولوجيا التذكّر.

هناك تأويلان لتعبير "الشعور بالعارفية" لا يؤدي أي منهما إلى تفسير جذاب. الأول، قد يفهم المرء التعبير على أنه يشير إلى شعورٍ غالبًا ما يقود عمليات البحث في الذاكرة و"يُوصِّل إلينا أنّ المعلومات المبتغاة متوفرة بالفعل في المخزن وتستحق البحث عنها" (Koriat 2000: 150). نظرًا إلى أننا أصررنا مسبقاً على التفريق بين محاولة التذكّر والتذكّر، اسمحوا لي أن أُعطي هذا التفسير حقه. على الرغم من أهميته في دعم عمليات البحث في الذاكرة وتوجيهها، فإنّ الشعور بالعارفية لا يمكن أن يُشكِّل البصمة الفينومينولوجية لموقف التذكّر ــ يرتبط هذا الموقف بالمحتويات التي يتم تذكّرها، شيء لا يجب أن ينتج من البحث في الذاكرة[32].

بدلاً من ذلك، قد يفهم المرء تعبير "الشعور بالعارفية" على أنه يشير إلى الشعور بالاطمئنان أو اليقين من صحة المحتوى الذي يصاحب موقف التذكّر. في واقع الأمر، كثيرًا ما نشعر باليقين من صحة المحتوى عندما يبدو أننا نتذكّره، ونصادق عليه عادةً شريطة أن نكون على دراية بعدم وجود ما يُخيِّبه. ومع ذلك، هناك أسباب للشك في أنّ الشعور باليقين هو ما نسعى إليه. أولاً، من الواضح أنّ الشعور ليس خاصًا بالذاكرة، ومن المحتمل أن يصاحب الإدراك الحسي، والحدس العقلاني، وما إلى ذلك. قد يساعد الشعور باليقين في تفسير كيف نميز التذكّر عن التخيّل، الذي لا يتماشى أبدًا مع هذا الشعور. لكنه لن يساعد في تفسير القدرة

(32) ومن المفارقات، إذا كان كوريات محقاً، فإنّ علماء مثل أورمسون وهورل الذين يصرُّون على نشاط التذكّر متسرعون للغاية في رفض النموذج الرصدي. قد تلعب مشاعر العارفية دوراً رئيساً في هذا النشاط.

على الإسناد الذاتي للذاكرة مقارنة بالمواقف الأخرى التي يصاحبها هذا الشعور. ثانيًا، إنّ العلاقة بين اليقين المشعور وما يبدو وكأنك تتذكّر هي علاقة تفسير وليست هُوِيَّة: يشعر المرء باليقين **لأنه** يبدو أنه يتذكّر. هناك طريقة أخرى للتعبير عن نفس النقطة وهي ملاحظة أنّ محتوى الذاكرة نادرًا ما يكون بيّنًا-بذاته وأنه يجب أن يكون هناك تفسير لشعورنا باليقين أو الاطمئنان من أنه صحيح. تحت وطأة استنتاج أنه لا يُعدّ مثل هذا التفسير متاحًا على مستوى الشخص-الأول، يجب أن نفسّره بالرجوع إلى موقف الذاكرة. بإيجاز، إنّ الشعور بالعارفية لا يمكن أن يفسّر فينومينولوجيا التذكّر.

التالي في القائمة هو مشاعر الماضوية والألفة. في مناقشته الرائدة للذاكرة، يلجأ راسل (1921) إلى المشاعر من كلا النوعين ــ ستبدو محتويات الذاكرة فائتة ومألوفة[33]. لم يُثبت اقتراحه شعبيته ومعظم العلماء في الوقت الراهن يتفقون مع ملحظ بيرن أنه "في حين أنّ 'الشعور بالألفة' مألوف إلى حد بعيد، فمن المؤكد أنّ 'الشعور بالماضوية' ليس كذلك" (Byrne 2010: 23). بما أنني أتشارك هذه الهواجس، فسوف أركِّز على مشاعر الألفة. من المثير للاهتمام أنّ هذه المشاعر يمكن أن تندمج مع المحتويات الخبراتية والمحتويات غير الخبراتية. لذا، لماذا لا نُصرّ على أنّ الدور الحفظي للذاكرة يتجلى في فينومينولوجيا الألفة التي تميز الموقف؟ لن يسمح هذا بتفسير موحّد وغير متطلِّب معرفيًا فحسب، بل سيفسِّر أيضًا الأخطاء النموذجية للإسناد الذاتي، التي غالبًا ما تكون بسبب أوهام الألفة. بالطبع، يجب أن يرتقب الحكم النهائي تفسيرًا واضحًا لماهية مشاعر الألفة. سأختتم هذا الفصل من خلال استكشاف هل هي عاطفية.

في الواقع، هناك أوجه تشابه بين الخبرات الانفعالية ومشاعر الألفة. أولها، كلاهما يختلف في الشدّة: قد يشعر المرء بالخوف إلى حد ما من الكلب، وقد يُشعِر المحتوى بأنه مألوف إلى حد ما. ثانيها، تعتمد مشاعر الألفة على نوع محدَّد

(33) للاطلاع على مناقشة مفصلة حول فلسفة راسل عن الذاكرة، انظر الفصل 44 من هذا الكتاب.

من التقييم. لا تزعم النظرية المؤثرة أنّ التقييمات هي المفتاح لفهم الانفعالات فحسب، بل تزعم أيضًا أنّ التسلسل النموذجي للتقييمات في الانفعالات يبدأ من خلال النظر فيما إذا كان الحافز جديدًا (Scherer 2001). وبذلك، قد نُصرّ على أنّ عملية تقييم مماثلة تؤكد الانفعالات ومشاعر الألفة؛ في الحالة الأخيرة، يُقيَّم المحتوى على أنه قديم.

بعد قول ذلك، فإنّ أوجه التشابه هاته لا تبلغ حد الحجة القوية لضمّ مشاعر الألفة إلى الخبرات الانفعالية، وقد يكون هناك أيضًا اختلافات أساسية بينهما. إنّ السمة المميزة للخبرة الانفعالية هي تكافؤها، الذي غالبًا ما يُصرَف بالقول إنّ الانفعالات تبدو إمّا جيدة (الإعجاب، الفرح) أو سيئة (الخزي، الحزن). هل مشاعر الألفة تبدو جيدة أو سيئة؟ ثانيًا، غالبًا ما يُزعم أنّ الخبرة الانفعالية ترتبط بالخصائص التقييمية: الخوف يرتبط بالخطر، والتسلية بما هو مضحك، وغير ذلك (Deonna and Teroni 2014). إذا اعتُبِرَ هذا سمة مُعرِّفة للانفعالات، فقد يُشكِّل سببًا آخر للاعتقاد بأنّ مشاعر الألفة غير مؤهلة: إنّ وصف شيء ما بأنه مألوف لا يعني تقييمه. في ضوء هذه الاعتبارات، فإنّ الاستنتاج المحتمل هو أنّ الألفة لها نوع فريد من الفينومينولوجيا.

على أية حال، قد يكون هذا سريعًا للغاية. وقد يستمر المرء في محاولة ضمّ مشاعر الألفة إلى الخبرات الانفعالية. لكنّ الادعاء بأنّ الشعور بالألفة ليس له تكافؤ هو أمر قابل للجدل. يصفه تيتشنر، من جانبه، بأنه "وهجٌ دافئ، شعورٌ بالملكية، شعورٌ بالحميمية" (Tichener 1910: 410)، وهي من الصعب أن تكون سمات مميزة لخبرة محايدة. تدعم مجموعة كبيرة من البيانات التجريبية هذه الفكرة[34]. وبنفس الروح، قد نُصرّ على أنّ مشاعر الألفة تطوقها تقييمات، مما قد

(34) قدَّم Zajonc (1968) بعض الدعم لفكرة أنّ مجرّد التعرض لشيء ما يميل إلى استنباط مواقف إيجابية تجاهه. وما هو أكثر اتصالاً بالقضية الراهنة هو تصور Garcia-Marquez (2000) للشعور بالألفة بوصفه موقفًا إيجابيًا وبيانات Winckielman & Cacioppo (2001) التي تدعم فكرة أنّ تسهيل المعالجة يُثير تأثيرًا إيجابيًا.

يشير إلى "توافر بُنى المعرفة المناسبة للتعامل مع الوضع الحالي" (Winkielman & Cacioppo 2001: 990). في الواقع، تبدو هذه وكأنها تقييمات إيجابية. ربما نذهب إلى أبعد من ذلك ونُصرّ، مع فريجدا، على أنّ الألفة وعدم الألفة لهما، في حد ذاتهما، عواقب مختلفة فيما يخصّ القدرة على التكيّف (Frigda 1986: 350). تتجلى الألفة في الشعور الإيجابي الذي يعكس قدرة الفرد على مجاراة المحتوى ذي الصلة، وعدم الألفة في الشعور السلبي الذي يُظهر صعوبة الفرد في مجاراته. قد تتحول مشاعر الألفة في النهاية إلى خبرات انفعالية.

الختام

لقد ميزتُ مجموعتين من القضايا في فينومينولوجيا الذاكرة. ففيما يخصّ مساهمة محتويات الذاكرة المختلفة، رأينا أنّ المحتويات غير الخبراتية من غير المرجح أن تُسلِّط الضوء على فينومينولوجيا الذاكرة. ومن بين المحتويات الخبراتية، محتوياتٌ تدور حول أحداث خاصة تتضمن فينومينولوجيا ما مميِّزة للذاكرة: تكون بالنسبة إلى الشخص كما لو أنه أدرك الأحداث الخاصة مجدَّدًا. وفيما يخصّ مساهمة موقف التذكّر، خلصنا إلى أنّ هذا الموقف يتجلى في مشاعر الألفة، التي قد تكون خبرات عاطفية محدَّدة.

شكر وتقدير

أشكر سفين بيرنيكر ومارجريتا أركانجيلي وجوليان ديونا وريتشارد دوب على تعليقاتهم المفيدة على النسخة السابقة من هذا الفصل.

Further reading

Byrne, Alex (2010). Recollection, Perception, Imagination. Philosophical Studies 148 (1): 15-26.

Hoerl, Christoph (2001). The Phenomenology of Episodic Recall. In C. Hoerl and T. McCormark (eds.), Time and Memory (pp. 315-38). Oxford: Oxford University Press.

Martin, Michael G. F. (2001). Out of the Past: Episodic Recall as Retained Acquaintance. In C. Hoerl and T. McCormack (eds.), Time and Memory (pp. 257-84). Oxford: Oxford University Press.

Noordhof, Paul (2002). Imagining Objects and Imagining Experiences. Mind and Language 17 (4): 426-55.

Bibliography

Anscombe, G. E. M. (1957). Intention. Oxford: Blackwell.

Audi, Robert (1995). Memorial Justification. Philosophical Topics 23 (1): 31-45.

Bach, Kent (2007). Searle Against the World: How Can Experiences Find Their Objects? In S. Tsohatzidis (ed.), John Searle's Philosophy of Language: Force, Meaning, and Mind (pp. 64-78). Cambridge: Cambridge University Press.

Bayne, Tim and Montague, Michelle (2011). Introduction. In T. Bayne and M. Montague (eds.), Cognitive Phenomenology (pp. 1-34). New York: Oxford University Press.

Bernecker, Sven (2010). Memory: A Philosophical Study. New York: Oxford University Press.

Brogaard, Berit (ed.) (2014). Does Perception Have Content? New York: Oxford University Press.

Byrne, Alex (2010). Recollection, Perception, Imagination. Philosophical Studies 148 (1): 15-26.

Campbell, Keith (1984). Body and Mind, 2nd edition. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.

Chisholm, Roderick (1957). Perceiving: A Philosophical Study. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Crane, Tim (2009). Is Perception a Propositional Attitude? Philosophical Quarterly 59 (236): 452-69.

Deonna, Julien and Teroni, Fabrice (2014). In What Sense Are Emotions Evaluations? In C. Todd and S. Roser (eds.), Emotion and Value (pp. 15-31). Oxford: Oxford University Press.

Fernández, Jordi (2008). Memory and Time. Philosophical Studies 141 (3): 333-56.

Frijda, Nico (1986). The Emotions. Cambridge: Cambridge University Press.

Garcia-Marquez, T. and Mackie, D. (2000). The Positive Feeling of Familiarity: Mood as an Information Processing Regulation Mechanism. In H. Bless and J. Forgas (eds.), The Message Within: The Role of Subjective Experience in Social Cognition and Behaviour (pp. 240-61). Philadelphia, PA: Psychology Press.

Harman, Gilbert (1990). The Intrinsic Quality of Experience. Philosophical Perspectives 4: 31-52.

Hoerl, Christoph (2001). The Phenomenology of Episodic Recall. In C. Hoerl and T. McCormark (eds.), Time and Memory (pp. 315-38). Oxford: Oxford University Press.

Hoerl, Christoph (2014). Remembering Events and Remembering Looks. Review of Philosophy and Psychology 5 (3): 351-72.

Holland, R. F. (1954). The Empiricist Theory of Memory. Mind 63: 464-86.

Hume, David (1739/1985). A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects. London: Penguin.

Koriat, Asher (2000). The Feeling of Knowing: Some Metatheoretical Implications for Consciousness and Control. Consciousness and Cognition 9 (2): 149-71.

Kriegel, Uriah (2015). Perception and Imagination. In S. Miguens, G. Preyer and C. Bravo Morando (eds.), Prereflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind (pp. 245-76). New York: Routledge.

Lormand, Eric (1996). Nonphenomenal Consciousness. Noûs 30 (2): 242-61.

McGinn, Colin (2006). Mindsight: Image, Dream, Meaning. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Martin, C. B. and Deutscher, Max (1966). Remembering. Philosophical Review 75: 161-96.

Martin, Michael G. F. (1992). Perception, Concepts, and Memory. Philosophical Review 101 (4): 745-63.

Martin, Michael G. F. (2001). Out of the Past: Episodic Recall as Retained Acquaintance. In C. Hoerl and T. McCormack (eds.), Time and Memory (pp. 257-84). Oxford: Oxford University Press.

Martin, Michael G. F. (2002). The Transparency of Experience. Mind and Language 4 (4): 376-425.

Matthen, Mohan (2010). Is Memory Preservation? Philosophical Studies 148 (1): 3-14.

Montague, Michelle (2007). Against Propositionalism. Noûs 41 (3): 503-18.

Moran, Richard (2001). Authority and Estrangement. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Nanay, Bence (2015). Perceptual Content and the Content of Mental Imagery. Philosophical Studies 172: 1723-36.

Naylor, Andrew (1983). Justification in Memory Knowledge. Synthese 55 (2): 269-86.

Naylor, Andrew (1985). In Defense of a Nontraditional Theory of Memory. Monist 62: 136-50.

Naylor, Andrew (2015). Inferentially Remembering that P. Logos and Episteme 6 (2): 225-30.

Noordhof, Paul (2002). Imagining Objects and Imagining Experiences. Mind and Language 17 (4): 426-55.

O'Brien, Lucy (2005). Self-knowledge, Agency and Force. Philosophy and Phenomenological Research 71 (3): 580-601.

O'Shaughnessy, Brian (2000). Consciousness and the World. Oxford: Oxford University Press.

Owen, David J. (2009). Hume and the Mechanics of Mind: Impressions, Ideas, and Association. In D. Fate Norton (ed.), The Cambridge Companion to Hume (pp. 70-104). Cambridge: Cambridge University Press.

Owens, David J. (1996). A Lockean Theory of Memory Experience. Philosophy and Phenomenological Research 56 (2): 319-32.

Peacocke, Christopher (1985). Imagination, Experience, and Possibility. In J. Foster and H. Robinson (eds.), Essays on Berkeley: A Tercentennial Celebration (pp. 19-35). Oxford: Oxford University Press.

Perner, Josef (2000). Memory and Theory of Mind. In E. Tulving (ed.), The Oxford Handbook of Memory (pp. 297-312). Oxford: Oxford University Press.

Recanati, François (2007). Perspectival Thought. New York: Oxford University Press.

Russell, Bertrand (1921). The Analysis of Mind. London: Allen and Unwin.

Sartre, Jean-Paul (1940). L'imaginaire. Paris: Gallimard.

Schellenberg, Susanna (2010). The Particularity and Phenomenology of Perceptual Experience. Philosophical Studies 149: 19-48.

Scherer, Klaus (2001). Appraisal Considered as a Process of Multilevel Sequential Checking. In K. Scherer, A. Schorr and T. Johnstone (eds.), Appraisal Processes in Emotion: Theory, Methods, Research (pp. 92-120). New York: Oxford University Press.

Searle, John (1983). Intentionality. New York: Cambridge University Press.

Teroni, Fabrice (2014). The Epistemological Disunity of Memory. In A. Reboul (ed.), Mind, Values and Metaphysics (pp. 183-202). Dordrecht: Springer.

Titchener, Edward (1910). A Textbook of Psychology. New York: Macmillan.

Tulving, Endel (1985). Memory and Consciousness. Canadian Psychology 26: 1-12.

Tye, Michael and Wright, Briggs (2011). Is There a Phenomenology of Thought? In T. Bayne and M. Montague (eds.), Cognitive Phenomenology (pp. 326-43). New York: Oxford University Press.

Urmson, J. O. (1967). Memory and Imagination. Mind 76: 83-91.

Wassle, H., Grunert, U., Rohrenbeck, J. and Boycott, B. (1989). Cortical Magnification Factor and the Ganglion Cell Density of the Primate Retina. Nature 341: 643-6.

Williams, Bernard (1966/2006). Imagination and the Self. In Problems of the Self (pp. 26-45). Cambridge: Cambridge University Press.

Winkielman, P. and Cacioppo, J. (2001). Mind at Ease Puts a Smile on the Face: Psychological Evidence that Processing Facilitation Elicits Positive Affect. Journal of Personality and Social Psychology 81 (6): 989-1000.

Zajonc, Robert (1968). Attitudinal Effects of Mere Exposure. Journal of Personality and Social Psychology Monograph Supplement 9(2): 1-27.

الفصل الثالث

الذاكرة ومستويات التفسير العلمي

جـون بيكـل

ربما ذكرياتك عن الوطن في أول الأمر
لن تشبه ذكرياتي على الإطلاق.
لكن هناك شيء واحد أعلم أننا نشترك فيه جميعاً
هو هبة التذكّر التي وهبها الله لنا...

"Sing a Family Song," comp. Merle Haggard (1979)

1. الذاكرة بوصفها دراسة حالة مفضّلة

على مدى ثلاثين عامًا على الأقل، كانت الذاكرة دراسة حالة مركزية في الخلافات الفلسفية حول مستويات التفسير في العلم. ففي عملها الرائد **الفلسفة العصبية** *Neurophilosophy*، قدّمت باتريشيا تشيرشلاند "بضع عينات" عن أبحاث الذاكرة "لتوضيح الطبيعة متعددة التخصصات للبرنامج البحثي" (1986: 368-73). يبدأ استبيانها على "المستوى الخلوي والجزيئي" بالعمل على نماذج اللافقاريات (الرخويات البحرية، وذباب الفاكهة) ويصل في النهاية إلى علم النفس العصبي البشري، وعلم الأعصاب، وعلم النفس المعرفي. أحد أسباب شعبية الذاكرة كدراسة حالة للمستويات العلمية هو النتائج: لطالما كانت الذاكرة أفضل ظاهرة متعددة التخصصات مفهومة عبر المستويات العلمية، خاصة على المستويات "الدنيا". أفضل سبب لتعليل ذلك هو على الأرجح التخمين المبكر الاتفاقي حول

آلية الدماغ: المشابك المرنة. فمنذ أكثر من 125 عامًا مضت، تكهّن عالم التشريح والأعصاب الإسباني العظيم سانتياغو رامون كاجال بأنّ المسافات الصغيرة بين الخلايا العصبية التي كشفت عنها تقنيات التلوين والفحص المجهري الخاصة به بدت أساسًا واعدًا بشكل بديهي بشأن تخزين الذاكرة. لقد آتت هذه الفرضية ثمارها بشكل رائع، كما سنرى أدناه.

لم يؤد القبول الواسع النطاق لأبحاث الذاكرة كدراسة حالة لمستويات التفسير العلمي إلى اتفاق واسع النطاق على نحو مساوٍ حول دروسها الفلسفية الصحيحة. يفسِّر متخصص "الميكانيكا الجديدة" كارل كرافر أبحاث الذاكرة على أنها تعبِّر عن "وحدة فسيفسائية" غير اختزالية لعلم الأعصاب (Carl Craver 2007: Ch. 7). ويرى ويليام بيكتل (William Bechtel 2009) أنها تُبيِّن الاختزال "الآلي"، على عكس الأصناف "النظرية البينية" أو "الحازمة". يصرّ بيكتل وكرافر Craver & Bechtel (2007) معًا على أنّ أبحاث الذاكرة تُبيِّن "التسلسلات الهرمية للآليات المتداخلة داخل الآليات"، مثل الدمى الروسية المتداخلة، وأنه يجب ملء التفاصيل الآلية على جميع المستويات للحصول على تفسير كامل. يستعمل كرافر أيضًا أبحاث الذاكرة متعددة المستويات لتوضيح تصنيفه للمستويات العلمية وعلاقاتها-البينية (Craver 2007: Ch. 5). ترى تشيرشلاند (1986) أنّ المستويات العديدة لأبحاث الذاكرة هي مثال للاختزال النظري البيني في الممارسة وتحديًا لحجج استقلالية علم النفس عن العلوم الإدراكية السائدة. ويراها بيكل (Bickle 2003, 2006) برهانًا على الاختزال "الحازم"، التدخّل التجريبي في مستويات التنظيم البيولوجي الدنيا على نحو متزايد، حيث يتتبّع الآثار السلوكية لتلك التدخّلات، ثم يزعم الاختزال مباشرة إلى أدنى مستوى بيولوجي تم التدخّل فيه بنجاح. كما يجادل بيكل Bickle (2003) أيضًا بأنّ التفاصيل الخلوية المشتركة بين الأنواع، وبشكل خاص الجزيئية والجزيئية الجينية، في أبحاث الذاكرة تتعارض مع الادعاءات الشائعة القائمة على التجربة حول التحقّق المتعدد للذاكرة. يعترض أيزاوا (Aizawa 2007) ويصرّ على أنّ التحقّق المتعدد الهائل يتخلل حتى هذه المستويات الدنيا من أبحاث الذاكرة. وهلم جرًا.

تتمثل خطتي في هذا الفصل في إطلاع القراء على العديد من التفاصيل المهمة المقبولة الآن على نطاق واسع على جميع المستويات العلمية حول أبحاث الذاكرة. ففي حين أنّ العديد من الفلاسفة يعرفون شيئًا ما عن المستويات العليا (علم النفس المعرفي، وعلم الأعصاب، بل وحتى بعضًا من علم الأعصاب المعرفي وعلم النفس العصبي)، فإنّ الدراية الفلسفية تنمو على نحو أقل كلما انتقلنا إلى الأسفل. هذا على الرغم من الزيادة الهائلة في الاكتشافات هنا خلال العقدين الماضيين. لقد استُوفِيت التفاصيل على المستويات الدنيا هاته بشكل متزايد منذ نشر العديد من الاستطلاعات التي لا يزال يَستشهد بها الفلاسفة كثيرًا (على سبيل المثال، Churchland 1986 ؛ Craver & Darden 2001). يتفق العديد من الفلاسفة على أنّ الحجج حول المستويات ــ ما الذي تكون مستوياتٍ له، وكيف ترتبط المكونات عبر المستويات ــ يجب أن تجيب عن التفاصيل العلمية الفعلية. وبذلك، فإنّ التفاصيل المكتشفة مؤخرًا بحاجة إلى تعميم أوسع.

2. مخطط مفيد لإرشادنا

يقدِّم كرافر وداردن (2001) مخططًا مفيدًا لمشروعي. يوضِّح الشكل 1,3 أربعة مستويات من التفسيرات العلمية للذاكرة المكانية للقوارض. المستوى العلوي هو المستوى السلوكي، وهو المستوى الذي يفسِّره علم النفس والعلوم الإدراكية. والمستوى التالي إلى الأسفل هو المستوى التشريحي العصبي والوظيفي العصبي العام؛ وتحته المستوى الفسيولوجي العصبي الخلوي؛ وأخيرًا المستوى البيولوجي العصبي-الجزيئي. يبدو مخطط كرافر وداردن معقولاً. لكنّ قصوره الرئيس أنه لا يتعمق كثيراً فيما هو معروف الآن على جميع المستويات الموضَّحة.

3. مزيد من التفاصيل العلمية: "فأر يتجوّل في متاهة موريس المائية"

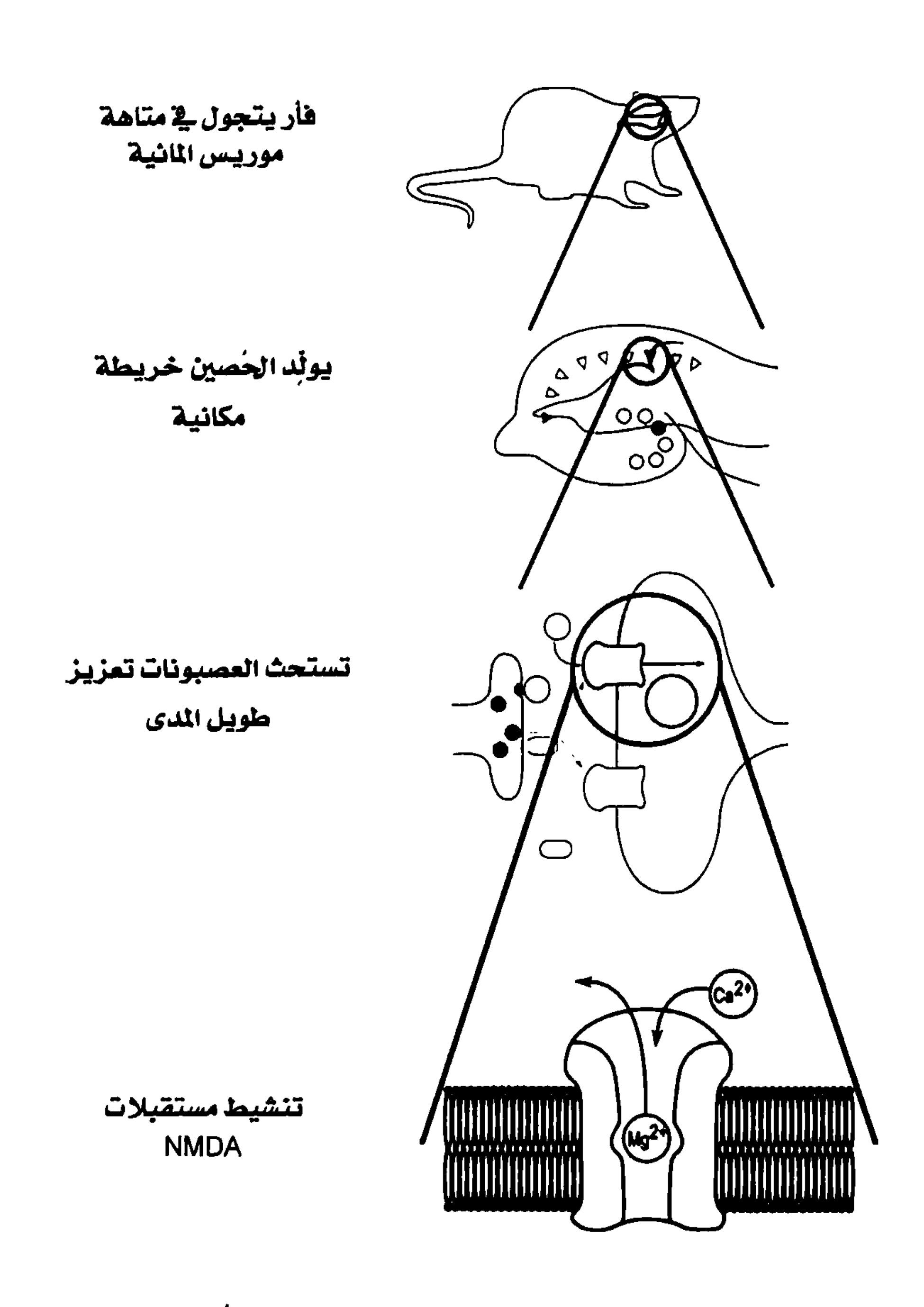
بدأً بالمستوى الأعلى للمخطط. يميل الفلاسفة وعلماء الإدراك هنا إلى حيازة بعض الإلمام بأعمال العلوم العصبية، لذا، يمكننا أن نكون أكثر إيجازًا. ففي اختبار

المنصة المخفية القياسي لمتاهة موريس المائية (Morris 1981)، يُغمَر الحيوان الساذج في حوض من الماء المعتم* بعمق كافٍ لإجباره على السباحة. وبكونه كارهًا للماء على نحو طبيعي، فإنه يسعى إلى الهروب. وبشكل عشوائي في البداية، يكتشف منصة مغمورة يمكنه الزحف عليها لإسناد نفسه، بما يجعله خارج الماء في الغالب. تتوفر مجموعة متنوعة من التلميحات البصرية البعيدة على جدران الغرفة التي تضم حوض الاستحمام. تتكرر الاختبارات عدة مرات، عادةً خلال فترة تدريب متعددة الأيام. تكون المنصة المغمورة في نفس الموقع في كل اختبار تدريب ولكنّ الفأر يُغمَر في مواقع مختلفة من الحوض. على مدى عدد صغير نسبيًا من الاختبارات (على سبيل المثال، 6-12، على مدى 2 إلى 4 أيام)، تقلِّل القوارض من وقتها وتختصر طرقها إلى المنصة المخفية. يبدو أنّ الحيوان قد تعلّم، ويمكنه أن يتذكّر موقع المنصة ويستعمله من خلال التلميحات البصرية المكانية المتعددة. تُعزِّز نتائج اختبارات "التدقيق" التي تُجرى بعد التدريب القياسي هذا التأويل. عند إزالة المنصة بعد التدريب تقضي الحيوانات في الربع الذي كانت فيه المنصة أثناء التدريب وقتًا أطول بكثير من أي ربع آخر. كما أنها تعبر موقع منصة التدريب بشكل متكرر. تتفوق الحيوانات المدربة على الحيوانات غير المدربة بشكل ملحوظ في كلا إجراءات "اختبار التدقيق".

قدَّمت متاهة موريس المائية مساهمة كبيرة في دراسة الذاكرة. لكنها ليست نموذج الذاكرة الوحيد الذي يستعمله علماء الأعصاب السلوكيون على نطاق واسع. لا تزال مجموعة متنوعة من أشكال التكييف أو التعويد، الكلاسيكي والاستثابي، بارزة. أحد إجراءات التعويد الشائعة ذات الشعور "الإدراكي" هو التعويد السياقي. تُوضَع القوارض في سياق ما جديد، ويُسمح لها باستكشافه لفترة وجيزة، ثم تخضع لتحفيز عاطفي في ذلك السياق الجديد، مثلاً، صدمة متوسطة إلى شديدة للقدَم. يُخرَج الحيوان من البيئة الجديدة لفترة إبطاء، ثم يُعاد إليها مرة أخرى. يتم قياس

(*) يتم إعتام الماء لاحقاً بصبغة خاصة، للمزيد شاهد فيديو التجربة 'Morris Water Maze Experiment' على موقع يوتيوب. [المترجم]

مدة السلوك العاطفي للقوارض المقولبة، على سبيل المثال، "الجمود" فيما يخصّ التعويد على الخوف: القمع الكامل لجميع حركات الجسم باستثناء التنفس، الوضعية المنحنية. من المفترض أن تُشير الفترات الأطول من الاستجابة العاطفية أثناء جلسات الاختبار إلى ذاكرة ارتباطية أقوى بسياق-الصدمة.



شكل 1.3 مستويات التفسير العلمي للذاكرة المكانية في نموذج القوارض. أُعيد طباعتها بإذن من Craver & Darden (2001).

تَستغِل مهام الذاكرة غير المكانية المميزة والمستخدمة على نطاق واسع للقوارض فضولها الطبيعي تجاه ما هو جديد. ففي مهمة التعرّف على الأشياء (Berlyne 1950)، تُعرَّض القوارض إلى جسم جديد ويُسمح لها باستكشافه لفترة زمنية محددة. يُزال الجسم لفترة إبطاء محددة ثم يتم إرجاعه مع جسم جديد. يؤخذ مقدار الوقت الذي يستغرقه الحيوان في استكشاف الجسم الجديد خلال التعرّض الثاني هذا، نسبة إلى الوقت الذي يقضيه في استكشاف كلا الجسمين، كمقياس لذاكرة الحيوان عن الجسم الذي تعرّض له سابقًا: النسبة الأكبر تعني ذاكرة تعرّف على الجسم أقوى فيما يخصّ الجسم الجديد في التعرّض الأول. وبالمثل، يتم قياس ذاكرة التعرّف الاجتماعي (Thor & Holloway 1982). يُعرّض فأر الاختبار إلى ذَكر يافع من نفس النوع، مع قياس مقدار الوقت الذي يتفاعل فيه الحيوان مع اليافع في سلوك استكشافي للقوارض المقولبة. يُخرَج اليافع من البيئة لفترة إبطاء محددة، ثم يعاد إدخاله فيها. يؤخذ الانخفاض في الزمن الاستكشافي لحيوان الاختبار في التعرّض الثاني مقارنةً بذاك الخاص بالتعرّض الأول كمقياس لقوة ذاكرة تعرّفه الاجتماعي على هذا اليافع المماثل في النوع. تمتلك جميع هذه البرادايمات السلوكية فترات إبطاء مقبولة على نحو جيد فيما يخصّ اختبارات الذاكرة قصيرة-المدى وطويلة-المدى. كما أنها تُستعمل أيضًا في إعادة التوثيق بعدَ دراسات إعادة التعرّض، حيث يُعاد تعريض حيوان الاختبار لمحفّز الذاكرة بعد فترة الإبطاء، ثم يُعاد اختباره بعد إبطاء ثانٍ يعقب إعادة تعرّض.

ماذا عن أشكال الذاكرة البارزة في الإدراك البشري: الاستطرادية، الدلالية، السيريذاتية الواعية؟ لأسباب أخلاقية واضحة، إنّ التدخلات التجريبية على المستويات العصبية البشرية وداخل العصبية محدودة (ولكن المزيد عن هذا سيأتي في القسم التالي)، لذا، تميل أبحاث الذاكرة البشرية على وجه التحديد إلى التراجع سريعًا عند المستويات العليا من تنظيم الدماغ: علم النفس العصبي، وعلم الأعصاب، وعلم الأعصاب المعرفي. (للاطلاع على معالجة جيدة للذاكرة البشرية تحديداً، انظر Tulving & Craik 2000). ومع ذلك، يستمر علم النفس العصبي البشري وعلم الأعصاب في إبهار الفلاسفة. ربما الحالة الأكثر شهرة هي عن

المريض المصاب بفقدان الذاكرة العالمي هنري مولايسون (1926-2008)، المعروف باسم "H.M.". ففي منتصف العشرينيات من عمره، عانى من صَرَع عام شديد بشكل متزايد غير قابل للعلاج. خضع .H.M لعملية جراحية جذرية أُزيل فيها العديد من التراكيب على نحو ثنائي الجانب في الفصين الصدغيين الوسطانيين، بما في ذلك تكوين الحصين الكامل. وعند الشفاء، تمت السيطرة على صرعه وبدا أنّ عجزه الإدراكي الناجم عن الجراحة يقتصر على الذاكرة فقط، لكن هذه الآثار كانت عميقة (Scoville & Milner 1957). بدا .H.M أنه لم يعد قادرًا على الاحتفاظ بأي معلومات ذاكرة جديدة بعد الجراحة أو استرجاعها، لاسيما ما يخصّ حياته وتجاربه. كانت ذاكرته الرجوعية للمعلومات التي اكتسبها قبل الجراحة سليمة في الغالب (مقارنة بالأقران غير الفاقدين للذاكرة المطابقين في العمر والجنس)، باستثناء فترة عامين تقريبًا قبل الجراحة مباشرة، كان أيضًا فاقدًا للذاكرة على نحو عميق بشأنها. باختصار، أنتجت جراحة .H.M نموذج فقدان الذاكرة "التقدُّمي [اللاحق للإصابة]".

ومع ذلك، اكتشفت أخصائية علم النفس العصبي بريندا ميلنر (1958) على نحو سريع أنّ فقدان الذاكرة التقدّمي لـ .H.M لم يكن عالميًا. فقد اكتسب مهارات حركية ومهارات إدراكية حسية جديدة واحتفظ بها، وتأثر ببعض تحيزات التهيئة [priming] بسهولة على غرار تأثر أقرانه غير الفاقدين الذاكرة المطابقين في العمر والجنس. (للاطلاع على مراجعة شاملة، انظر Squire 1992). والأكثر إثارة للجدل، أنّ .H.M طابقَ أداء أقرانه في مهمة الذاكرة الإدراكية الصارمة، برج هانوي، لعبة تُحرَّك فيها كتلة ما مع بعض القواعد وحلٌ مثالي من 31 خطوة. في إحدى الدراسات (Cohen et al. 1985)، حسَّنَ .H.M وغيره من المصابين بفقدان الذاكرة التقدّمي أداءهم على مدار عدة أيام من التدريب بمعدل مماثل لأقرانهم غير المصابين بفقدان الذاكرة المطابقين في العمر والجنس. ومع ذلك، فشلَ Xu & Corkin (2001) على نحو مشهور في تكرار هذه النتائج. فشلَ المصابون بفقدان الذاكرة في التعلّم عند معدلات غير نسيانية.

إحدى الميزات اللافتة لقدرات الذاكرة الباقية هاته هي أنّ المصابين بفقدان

الذاكرة العالمي لا يمكنهم تذكّر أنهم أنجزوا المهام من قبل، حتى مع تحسّن أدائهم ومطابقة معدلات أقرانهم خلال اختبارات التدريب. عادةً ما يصطنعون تفسيرات شائعة عندما يُسألون عن أدائهم السابق، على سبيل المثال، "أنا جيد فقط في الألغاز التي تكون من هذا القبيل." تعكس أفعالهم تدهورات الذاكرة الخاصة بهم: على الرغم من الأداء المتحسِّن مع مرور الزمن والخبرة، يجب تذكيرهم باستمرار بقواعد هذه المهام أو أهدافها. أنتجَ هذا العمل نظريات عصبية نفسية عن "أنظمة الذاكرة المتعددة" في الدماغ البشري، عن النظام "التصريحي" أو "الصريح" الذي يتضمن الحُصينين على الجانبين، وبالتالي يضعف على نحو شديد في فقدان ذاكرة الذي يصيب الفص الصدغي الوسطاني، وعن النظام "الإجرائي" أو "الضمني" "الذي يُحفَظ ويكون مسؤولاً عن مجموعة من قدرات الذاكرة الباقية. كان قد أشيع "التصريحي" و"الإجرائي" على يد لاري سكوير وزملائه، انظر على سبيل المثال، Squire (2004)؛ وأُشيعَ "الصريح" و"الضمني" في علم النفس المعاصر على يد دانيال شكاكتر وزملائه، على سبيل المثال، Schacter (1987). وعلى نحو مثير للجدل، ولكن مستنِدًا إلى مقارنات تفصيلية من النتائج التجريبية عن المصابين بفقدان الذاكرة من البشر، والنماذج الحيوانية من الرئيسيات غير البشرية والقوارض، ساوى سكوير (1992) "الذاكرة التصريحية" بالذاكرة المعتمدة على الحصين في الثدييات، لأنّ نظائر مهام الذاكرة التصريحية التي تضعف في الفص الصدغي الوسطاني للمصابين بفقدان الذاكرة من البشر كانت، بالمثل، تضعف في الحيوانات التي تعاني على نحو متزايد من نشاط منخفض في منطقة الحصين.

4. مزيد من المعلومات العلمية: "يولِّد الحصين خرائط مكانية"

كان المستوى التالي وما قبله لـ كرافر وداردن مجالًا للبحث العلمي لمدة ستين عامًا. ولا يزال مزدهرًا: فقد حصل مؤخرًا ثلاثة باحثين على جائزة نوبل في الفسيولوجيا أو الطب لعام 2014، إذ قدّموا نتائج رئيسية عن الاهتمام العلمي الواسع بأداة اختبارية جديدة، ونتائج خلية-مفردة محقَّقة كانت تقتصر سابقًا على نماذج الرئيسيات غير البشرية، في البشر.

على أيام حالة .H.M، كان ارتباط الحُصين بالذاكرة جزءًا من العلم المقبول على نطاق واسع. ولكن ما الذي يحدث على المستوى العصبي لإثبات اعتماد الذاكرة على الحُصين؟ خطت الإجابة خطوة كبيرة إلى الأمام في سبعينيات القرن الماضي، حيث تعلّق الأمر، في البداية، بالذاكرة المكانية في القوارض، مع اكتشاف خلايا "المكان" العصبية في الحُصين. إنّ إحساس الكائن الحي بالموقع في بيئته، وقدرته على التجوّل عبر بيئة متغيرة معقدة، هما وظائف إدراكية مهمة. لم تكن فكرة التمثيلات الشبيهة-بالخريطة عن البيئة متحققة في النشاط الدماغي للثدييات جديدة. فقد اقترحها عالم النفس إدوارد تولمان (1948)، بناءً على البيانات السلوكية من الفئران التي تبحث في متاهات معقدة عن مكافآت الطعام. ولكن بينما تحدّى اقتراح تولمان النظري تفسيرات سلاسل-الاستجابة-للمنبهات الشائعة بين السلوكيين المنهجيين في عصره، لم تستطع أساليبه السلوكية البحتة إلقاء الضوء على المواقع أو الآليات الدماغية التي تخصّ هذه الخرائط.

لقد مرَّ أكثر من عقدين من الزمن بعد اقتراح تولمان أنّ تسجيلات الخلية-المفردة في الثدييات التي تكون في حالة تصرّف قد عثرت على الإجابة. ففي عام 1971، أبلغَ جون أوكيف [John O'Keefe] وجوناثان دوستروفسكي [Jonathan Dostrovsky] لأول مرة عن وجود خلايا في منطقة CA1 في حُصين الفئران التي زادت ترددات كمون الفعل التي تخصّها بشكل ملحوظ عندما كان الفأر موجودًا في مكان معين في بيئة محدودة مألوفة (وأحيانًا فقط عندما يكون جسمه ورأسه موجهين في اتجاه معين). وقد أبلغت خمس سنوات من تجارب المتابَعة عند O'Keefe (1976) عن خصائص استجابة مفصَّلة لهذه الخلايا العصبية. وباستعارة مفهوم "حقل النشاط" من الفيزيولوجيا الكهربية الحسية والحركية للخلية -المفردة السابقة، اكتشف مختبر أوكيف "حقول المكان" للخلايا العصبية: منطقة الفضاء في البيئة المعينة التي يُوّلد شغل الحيوان لها الحد الأقصى من تردد كمون الفعل الذي يخصّه. اكتشفوا كذلك أنّ حقل المكان لخلية عصبية معينة بقيَّ ثابتًا مع مرور الزمن والمزيد من الإلمام بالبيئة. شكّلت مجموعة حقول المكان لجميع CA1 في الحُصين التي تخصّ خلايا المكان العصبية خريطة كاملة لأي بيئة محدودة معطاة كان الفأر

يألفها. إنّ نشاط خلية المكان لم يعكس ببساطة النشاط الظاهر من الخلايا العصبية الحسية؛ [إذ] بقيَت حقول المكان لخلايا المكان الفردية ثابتة فيما يخصّ أي بيئة مفردة حتى عند إجراء تغييرات مهمة متاحة بصريًا فيها. "تُعاد خَرطنة" خلايا المكان لكل بيئة جديدة تتم مواجهتها ولا يمكن لحقل المكان المحدد لأي من هذه الخلايا العصبية في بيئة واحدة أن يتنبأ بحقل المكان المحدد الذي ستُطوِّره في بيئة جديدة ما؛ لكنّ مجموعة حقول المكان التي طورتها هذه الخلايا في كل بيئة التقطت جميع "الأماكن" فيها. كذلك بقيت "إعادات الخرطنة" هاته ثابتة مع مرور الزمن. بالنسبة إلى هؤلاء الباحثين، كانت خلايا المكان هي المفتاح لذاكرة الحُصين. وبقدر ما يعود الأمر إلى عام (1971)، فقد تكهن أوكيف ودوستروفسكي بأنّ فقدان وظيفة خلية المكان في الحُصين يمكن أن يفسِّر المجموعة الكاملة لنتائج اختلالات الذاكرة المعروفة وقتئذ في فقدان الذاكرة الذي يصيب الفص الصدغي الوسطاني.

تلا ذلك على نحو سريع مزيد من الاكتشافات الفسيولوجية العصبية، بما في ذلك الخلايا العصبية التي تخصّ توجيه الرأس ومراقبة-الحركة في المناطق القريبة، ولكن بقيت الأسئلة المهمة بدون إجابة تلك التي تدور حول آليات التنسيق المكاني في الدماغ. تمّ حلّ بعضها مؤخرًا من خلال اكتشاف "الخلايا الشبكية Grid cells" في القشرة الشميّة الداخلية [entorhinal cortex]، وهي المنطقة التي تَبرز عصبوناتها بقوة إلى الحُصين الظهري. بدأت ماي بريت May-Brit وإدفارد موسر Edvard Moser بحثهما من خلال التحقيق أولاً في بروزات خلايا المكان في CA1 من داخل وخارج الحُصين على حد سواء. بشكل عام، تُعدّ القشرة الشميّة الداخلية مُورِدًا [afferent] رئيسًا للحُصين، ولكن معظم بروزاتها تذهب مباشرة إلى الخلايا العصبية في التلفيف المسنَّن [Dentate gyrus]، التي بدورها تمتد إلى الخلايا العصبية في منطقة CA3، وتذهب هذه إلى الخلايا العصبية في CA1. بيدَ أنّ فصل مسارات القشرة الشميّة الداخلية-إلى-التلفيف المسنَّن-إلى-CA3-إلى-CA1 لم يُعطِّل تكوين خلايا المكان في CA1، ما يشير إلى وصلات القشرة الشميّة الداخلية المباشرة-إلى-CA1 الأكثر ضآلة في تكوين حقول المكان للخلية العصبية في CA1.

لذلك، بدأ موسر وماي بالبحث عن خلايا المكان في القشرة الشميّة الداخلية. ولكن ما وجدوه كان أكثر إثارة للاهتمام.

زادت الخلايا العصبية "الشبيهة بالمكان" للقشرة الشميّة الداخلية من تردد كمونات فعلها إلى الحد الأقصى عندما كان الفأر في مواقع بيئية متعددة وليس في موقعٍ واحدٍ فقط؛ شكّلت مواقع النشاط متعدد-الأماكن هاته عُقَدًا لشبكة سداسية. وكانت الخلايا العصبية الأخرى الشبيهة-بالمكان في نفس المنطقة من القشرة الشميّة الداخلية نشطة إلى أقصى حد مع نفس التباعد والتوجّه في الأماكن على الشبكة، لكن إلى مواقع مكانية مختلفة مرتّبة على نحو سداسي. وبشكل جماعي، تغطي هذه الخلايا العصبية كل نقطة في البيئة، عدة مرات. تتباين المسافات بين المواقع المرتَّبة على نحو سداسي الشكل لخلية معينة عبر القشرة الشميّة الداخلية. كان لبعضها مواقع إطلاق مرتَّبة بشكل سداسي متقارب، وبعضها الآخر كان متباعدًا. أطلق موسر وماي على الخلايا العصبية هاته اسم "الخلايا الشبكية" (Hafting et al. 2005).

باستخدام النمذجة النظرية وتجارب الضرر وتجارب إعادة الخرطنة، استكشف مختبر موسر التأثيرات المتبادلة بين الخلايا الشبكية للقشرة الشميّة الداخلية وخلايا المكان في الحُصين وخلايا توجيه الرأس ومراقبة-الحركة (السرعة والاتجاه) في المناطق الصدغية الوسطانية القريبة. لقد أثبتوا أنّ الخلايا العصبية هاته انتظمت على نحو جماعي لتشكيل نظام التنسيق المكاني، الذي تُفهَم مكوناته العصبونية الفردية على مستوى خصائص الحقل الخاصة بها، وتُفسَّر أنشطة النظام بدورها من خلال كيفية اشتراك هذه المكونات في شبكات منظَّمة. أكدت الأعمال الأكثر حداثة باستعمال كل من تسجيلات الدماغ العميقة في المرضى السريريين من البشر والتصوير العصبي الوظيفي وجود كل هذه الأنواع من الخلايا العصبية في التراكيب المماثلة في الدماغ البشري (Jacobs et al. 2013; Doellar et al. 2010). وإدراكًا لأهمية هذه الاكتشافات وإمكاناتها العامة في تقديم تفسيرات للوظائف الإدراكية العليا من خلال الآليات العصبية ذات المستوى الأدنى، مُنح نصف جائزة نوبل في

الفسيولوجيا أو الطب لعام 2014 إلى جون أوكيف، ومُنِح النصف الآخر مناصفة بين ماي بريت موسر وإدفارد موسر "لاكتشافاتهم الخلايا التي تؤلف نظام تحديد المواقع في الدماغ" (www.nobelprize.org/nobel_prizes/medicine/laureates/2014).

ومما يستحق الذكر هي النتائج المتعلقة بمسعيين علميين أخرين حديثين على مستوى المكونات العصبية للذاكرة. يبرز أولهما من عمل يستعمل علم البصريات الجيني، وهو منهج تجريبي موجود منذ ما يقرب من عقد، وقد أطلِق عليه اسم مناهج الطبيعة "منهج العام [Method of the Year]" في عام 2010. يُتيح هذا المنهج للمُجربين تحكّمًا غير مسبوق في تنشيط أو إسكات خلايا عصبية منتقاة محددة في الثدييات المتصرِّفة: حرفيًا عند نقر مفتاح الضوء. الفكرة الرئيسة هي خداع خلايا عصبية محددة لتولِّد بروتينات القناة الأيونية المرتبطة-بالغشاء الحساسة-للضوء التي تخصّها. تمت هندسة الـ DNA فيما يخصّ الأوبسين الميكروبي من الطحالب أولاً بحيث يكون قابلاً للتعبير [expressible] في DNA الثدييات، ثم يتم إدخاله في ناقلات فيروسات مهندَسة. تُحقن هذه الفيروسات بشكل مجهري مباشرة في مناطق صغيرة من أدمغة الثدييات. عادةً ما تُعلَّم منطقة المحرِّض [promoter] على جين الأوبسين المهندَس لقصر التعبير فقط على الخلايا العصبية التي تمتلك كميات كافية من جزيء المحرِّض. يتم إدخال معقّد الجينات المهندَسة في DNA مضيف الخلايا العصبية المصابة من خلال دورة تضاعف الفيروس المعتادة. يبدأ تعبير بروتين الأوبسين وتخليقه؛ تُضمَّن بروتينات الأوبسين في أغشية الخلايا العصبية، وعندما يتم تنشيطها بوساطة محفزات ضوئية، تَفتح قنواتٍ مباشرة للأيونات لتنتقل إلى الخلايا العصبية، إما مستثيرة (على سبيل المثال، الصوديوم، Na^+) أو مثبِّطة (على سبيل المثال، كلوريد، Cl^-). تُفعَّل القنوات الأيونية هاته في الثدييات المتحرِّكة بحرية عن طريق تشغيل مصدر ضوء مدمج في الدماغ (LED، ليزر) في جوارها. إنّ تأثيرات النشاط المتزايد أو المتناقص في الخلايا العصبية المنتقاة يمكن تقييمها سلوكيًا (Deisseroth 2015؛ Goshen 2014)*.

(*) لفهم التجربة على نحو أفضل شاهد فيديو العملية على اليوتيوب: Method of the Year 2010: Optogenetics -by nature video. [المترجم]

جلبت النتائج من مختبر سوسومو تونيغاوا [Susumu Tonegawa] التي تستعمل علم البصريات الجيني لأبحاث الذاكرة هذه التقنية إلى الاهتمام العام والعلمي العصبي على نطاق أوسع. فقد استخدم هؤلاء الباحثون علم البصريات الجيني لإعادة تنشيط الإنغرامات* التي تخصّ ظواهر ذاكرة معينة، والتي يمكن بعد ذلك دمجها في ذكريات زائفة لأحداث لم تحدث قط. استعمل المختبَرُ التكييفَ أو التعويد على الخوف السياقي بوصفه أحد بروتوكولاته السلوكية. استعمل لو وزملاؤه (Liu et al. 2012) مسار الفأر المعدّل جينيًا حيث يُعبَّر فيه جين الأوبسين الاستثاري (*channelrhodopsin 2*، أو ChR2) فقط أثناء التعويد على الخوف في السياق الجديد، في الخلايا العصبية في منطقة التلفيف المسننّ الخاص بالحُصين. تحدّ منطقة المحرِّض على جين الأوبسين-المُهندَس أيضًا من تعبيره وتقصره حصرًا على الخلايا العصبية المصابة الأكثر نشاطًا أثناء جلسة التدريب: الإنغرام المفترض الذي يخصّ أثر الذاكرة لسياق-الخوف. يؤدي التحفيز الضوئي من المصدر الضوء المضمَّن في أدمغة الفئران بالقرب من الخلايا العصبية المصابة إلى جعل بروتينات ChR2 تفتح قنوات مباشرة لتدفق Na^+، لإزالة استقطاب تلك الخلايا العصبية فقط، وبالتالي، إعادة التنشيط الإنغرام الخلوي المفترض الذي يخصّ السياق أو ما يرتبط بسياق-الصدمة.

تَمثَّلَ التصميم الاختباري المبتكَر لـ لو وزملائه (2012) في إعادة تفعيل الخلايا المصابة التي تُشفِّر اقتران سياق-الصدمة بالسياق الأول أثناء استكشاف الحيوان سياقًا ثانيًا جديدًا ومختلفًا. لم تتعرض إلى صدمة فعلية في القَدَم في السياق الثاني هذا. ومع ذلك، أظهرت الفئران التجريبية المحفزة ضوئيًا لاحقًا جمودًا ملحوظًا في السياق الثاني، الذي لم تُصدَم فيه فعليًا قط. كذلك قامت دراسة متابعة أجراها راميريز وزملاؤه (2013) في مختبر تونيغاوا [Tonegawa] بتعبير

(*) الإنغرام (engram) هي وحدة المعلومات المعرفية داخل الدماغ. نظريًا هي الوسيلة التي يتم من خلالها تخزين الذكريات كتغيرات فيزيائية أو كيميائية حيوية في الدماغ استجابة للمنبهات الخارجية. [المترجم]

الأوبسين فقط في الخلايا العصبية الأكثر نشاطًا في التلفيف المسنَّن، ولكن هذه المرة أثناء الاستكشاف الخالي من الصدمة في السياق الجديد الأول. وأعادوا تنشيط تلك الخلايا العصبية المحددة عن طريق التحفيز الضوئي عندما خضعت الحيوانات لتعويد على سياق الخوف (صدمة القدم) في سياق جديد ثانٍ. أظهرت الفئران التجريبية استجابة الخوف عندما وُضعت مرة أخرى في السياق المحايد الأول، حيث لم تُعرَّ ض للصدمة قط.

فسَّرَ هؤلاء المختبرون نتائجهم على نحو مباشر: "لقد أنشأنا ذاكرة زائفة في الفئران من خلال التلاعب البصري الجيني بالخلايا الحاملة-للإنغرام الذي يخصّ الذاكرة في الحُصين" (Ramirez et al. 2013: 387). لم تجلب تجارب الذاكرة الزائفة هذه علم البصريات الجيني إلى الاهتمام العلمي الأوسع فحسب، بل اجتذبت أيضًا اهتمامًا عامًا كبيرًا؛ ابحث في غوغل عن "علم البصريات الجيني للذاكرة الزائفة" لتتعرف سريعًا على عدد التغطيات الإعلامية الشائعة ونطاقها.

تأمّل في أحد الاكتشافات الحديثة المتعلقة بذاكرة الحُصين على المستوى الخلوي الفيزيولوجي، قبل أن ننزل أكثر إلى الأسفل. فقبل أربعة عقود مضت، كشفت تسجيلات الخلية-الواحدة في القشرة الصدغية التحتية للرئيسيات غير البشرية التي قام بها تشارلي غروس وزملاؤه عن خلايا عصبية بصرية مع الحقول المتلقِّية للوجه واليدين. العديد من خلايا "الوجه" و"اليد" هاته لم تُطلِق ما لم تكن الصورة الظليّة [silhouette] في وضع واقعي بيولوجيًا في الحقل البصري للرئيسيات (Gross et al. 1972؛ Desimone et al. 1984). لأسباب أخلاقية واضحة، كان تطبيق الفيزيولوجيا الكهربية للخلية-المفردة محدودًا في الأدمغة البشرية. ولكن يمكن إجراؤها عندما يكون الوضع العميق للقطب الكهربائي مسوَّغًا لأسباب سريرية بحتة، كما هو الحال في حالات الصرع غير المستجيب دوائيًا. ففي الآونة الأخيرة، مكَّنَ ثمانية مرضى مع أقطاب كهربائية عميقة زُرِعَت لتحديد موقع بداية النوبة المختبِرين من التسجيل من وحدات الخلايا العصبية-المفردة والخلايا العصبية-المتعددة في الفص الصدغي الوسطاني (Quiroga et al.2005) .من إجمالي

993 وحدة مسجَّلة في جميع الجلسات، أظهرت 64 وحدة مفردة و68 وحدة متعددة استجابة ملحوظة من الناحية الإحصائية لصورة واحدة على الأقل عن أشخاص أو معالم أو أشياء معينة. كانت هذه الاستجابات انتقائية للغاية: فقط نسبة صغيرة (2-3 في المائة) من الصور أثارت بعض الاستجابات من بعض الخلايا العصبية من بعض المرضى. لكنّ نمط الاستجابات في الوحدات التي فُعِّلت كان ملحوظًا. فقد استجابت وحدة مفردة في الحُصين الخلفي الأيسر لأحد الأشخاص على نحو حصري لصور الممثلة جنيفر أنيستون، في مجموعة متنوعة من الاتجاهات، مما يبدو أنه يستبعد التأويل البصري المباشر لنشاطها. لم تستجب لصورة أنيستون مع الممثل براد بيت (Quiroga et al. 2005: الشكل 1). ووحدة مفردة أخرى، في الحُصين الخلفي الأيمن لمريض مختلف، استجابت على نحو حصري لصور الممثلة هالي بيري؛ بل أيضًا لرسومات عنها، ولصورتها في زي المرأة القطة، ولسلسلة الحروف التي توضِّح اسمها (Quiroga et al. 2005: الشكل 2). واستجابت الوحدات المفردة والمتعددة الأخرى على نحو حصري لصور الممثلة جوليا روبرتس، أو لاعب كرة السلة الكبير كوبي براينت، أو دار الأوبرا في سيدني، أو برج بيزا، أو حيوانات معينة أو مواد غذائية معينة، وكلها من اتجاهات بصرية متفاوتة. في قسم المناقشة من الورقة، أشار المؤلفون إلى تشابه الخلايا العصبية التي اكتشفوها مع خلايا المكان العصبية المعروفة جيدًا في الذاكرة المكانية.

5. مزيد من التفاصيل العلمية:
"خلايا عصبية تستحث تنشيطًا طويل المدى"

تأخذنا خطوتنا التالية في النزول إلى مكونات الخلايا العصبية، وتحديداً إلى تلك التي تُحفِّز أنشطتها التغييراتِ المرنة التي تُمكِّن خلايا عصبية محددة من المشاركة في عمليات ذاكرة خاصة. أحد أنواع النشاط الذي كان محوريًا في أبحاث الذاكرة لأكثر من أربعة عقود هو التَجهيد أو التكمين طويل-المدى [long-term

potentiation]، أو LTP، وهو شكل من أشكال التعزيز المدفوع-بالنشاط للنشاط الاستثاري في الخلايا العصبية بعد-المشبكية إلى النشاط قبل-المشبكي اللاحق.

من الناحية الوظيفية (وبإفراط في التبسيط إلى حد كبير!)، تتخصص الخلية العصبية في (1) توصيل التيار الكهربائي على طول محورها، أو امتداداتها الخارجية، و(2) نقل ذلك النشاط إلى جميع الخلايا أو الخلايا العصبية الأخرى أو غير ذلك، من خلال ما يتصل به محورُها العصبي. الوصلات النموذجية هي عبر المشابك الكيميائية، المسافات الصغيرة التي تفصل بين البصيلات الطرفية للمحور العصبي قبل-المشبكي والبروزات على الخلية ما بعد-المشبكية. على الجانب ما قبل المشبكي، تصطف الحويصلات التي تحتوي على أجزاء صغيرة من مادة الناقل العصبي في المناطق النشطة على طول الغشاء الخلوي الذي يشكِّل المشبك. تُسبِّب تأثيرات كمون الفعل التي يتم إيصالها إلى البصيلة الطرفية اندماج الحويصلات مع غشاء الخلية وإطلاق مادة الناقل العصبي في الفلج المشبكي. ينتج عن الانتشار الخامل ارتباط بعض جزيئات الناقل العصبي بمستقبلات البروتين المضمَّنة في غشاء الخلية العصبية ما بعد-المشبكية.

تكون المستقبِلات ما بعد-المشبكية على نوعين عامين. يرتبط الناقل العصبي بمستقبِلات شاردية التأثير [ionotropic] (كلاسيكية) تُغيِّر قوامها ثلاثي-الأبعاد فحسب لتفتح قناة مباشرة تسمح بمرور أيونات معينة إلى الخلية العصبية بعد-المشبكية. تسمح المستقبِلات الاستثارية المفعَّلة بمرور الأيونات الموجبة الشحنة (على سبيل المثال، Na^{+}، الكالسيوم، Ca^{++})، ما يؤدي إلى توليد كمونات ما بعد-مشبكية استثارية (EPSPs) في مناطق الغشاء للمستقبِلات المفعَّلة، ويؤدي على نحو مؤقت إلى تغيير الشحنة الكهربائية داخل غشاء الخلية في تلك المنطقة نسبة إلى الخارج إلى غير سالبة. تسمح المستقبِلات المثبِّطة بمرور الأيونات السالبة (على سبيل المثال، كلوريد، Cl^{-})، مما يخلق كمونات مثبطة ما بعد-مشبكية (IPSPs)، مما يزيد من استقطاب تلك المنطقة عن طريق زيادة على نحو مؤقت الشحنة الكهربائية السالبة داخل غشاء الخلية في تلك المنطقة نسبة إلى الخارج. تُعتبر أنشطة

المستقبِلات التحولية أو المنشِّطة للأنزيمات [metabotropic] (تتطلب-طاقة) أكثر تعقيدًا بعض الشيء. يُفعِّل ارتباط الناقل العصبي مركَّب بروتين-G المتعلِّق بمستقبِل البروتين، مما يضخ جزيئات إنزيم محلقة الأدينيليل داخل الخلية العصبية ما بعد-المشبكية لتكسير جزيئات ثلاثي فوسفات الأدينوسين إلى جزيئات أدينوسين أحادي الفوسفات الحلقية (cAMP) وطاقة خلوية. يُعدّ cAMP المرسال الثاني الكلاسيكي في البيولوجيا الجزيئية، الذي يؤدي تنشيطه بدوره إلى إحداث تأثيرات عند مواقع أخرى في الخلية؛ في هذه الحالة غالبًا عند مستقبِلات البروتينات البعيدة، التي بدورها تسمح بتدفق الأيونات، وEPSPs أو IPSPs هناك. بالنسبة إلى أولئك الذين تعلَّموا علم الأعصاب الأساسي قبل ثلاثين عامًا، يُعدّ مدى المستقبِلات التحولية وأهميتها من التحديثات المهمة مؤخرًا.

الكثير من المشابك تكون مرنة: تتغير الاستجابات الكهروكيميائية بعد-المشبكية بمرور الزمن إلى إطلاق ناقل عصبي قبل-مشبكي لاحق. ركّزت دراسة منهجية مبكرة عن المرونة المشبكية على الشذوذ المختبري الذي كان معروفًا لعلماء الفيزيولوجيا الكهربية منذ الستينيات. يتناقص التردد الذي تُطلق به الخلية العصبية ما بعد-المشبكية إزاء التحفيز الكهربائي الخفيف للخلية العصبية قبل-المشبكية مع مرور الزمن وعدد التحفيزات. لكنّ التيار الكهربائي القوي الذي يُوصَّل عبر القطب المحفِّز إلى الخلية العصبية قبل-المشبكية يمكن أن يعيد الخلية العصبية بعد-المشبكية إلى معدلات الإطلاق السابقة. من خلال عملهم في مختبر بير أندرسن [Per Anderson's lab]، أجرى تيموثي بليس [Timothy Bliss] وتاريه لومو [Terje Lømo] أول دراسة منهجية عن هذه الظاهرة. وباستعمال مجموعة متنوعة من سلاسل النبض المحفِّز، قاموا بتحفيز المسار المثقَّب من البروزات المحورية الشميّة الداخلية على الخلايا الحبيبية في التلفيف المسنّن لحُصين الأرنب، وقاسوا استجابات كمونات الحقل من تجمعات الخلايا العصبية ما بعد-المشبكية. اعتمادًا على تردد سلاسل النبضات التحفيزية المعطاة وقوتها، بقيت الاستجابات الاستثارية المتزايدة في الخلايا العصبية بعد-المشبكية لمدة تصل إلى عشر ساعات ــ وهي أطول مدة اختبروها (Bliss & Lømo 1973).

خلص المنشور الأول لبليس ولومو عن "التنشيط أو التكمين ثابت الأمد" إلى بعض من التردد حول أهميته، خاصةً حول ما إذا كان يحدث تحت ظروف طبيعية، أي بدون المحفِّزات الكهربائية قبل-المشبكية القوية التي استحثّوا من خلالها التأثير. لكنهم أشاروا صراحةً إلى أنّ نتائجهم "أظهرت وجود مجموعة واحدة على الأقل من المشابك في الحُصين تأثرت كفاءتها بالنشاط الذي ربما حدث قبل عدة ساعات ــ وهو نطاق زمني طويل بما يكفي ليكون مفيدًا على نحو محتمل في تخزين المعلومات" (Bliss & Lømo 1973:355). لكن سرعان ما لوحظ أنّ نتائجهم ارتبطت بالتكهنات النظرية البحتة قبل ربع قرن لعالم النفس العصبي دونالد هب:

> عندما يكون محور الخلية أ قريبًا بدرجة كافية لاستثارة الخلية ب ويشارك على نحو متكرر أو دائم في إطلاقها، تحدث بعض عمليات نمو أو تغييرات أيضية في إحدى الخليتين أو كلتيهما بحيث إنّ كفاءة أ، بوصفها إحدى الخلايا التي تُطلق ب، تزداد. (Hebb 1949: 50)

فتحت الاكتشافات الأولية هاته سيلاً من الأبحاث اللاحقة. وسرعان ما اكتُشِفَ "التكمين ثابت-الأمد" في جميع دارات الحُصين، في اللوزة [amygdala]، خلال القشرة، في المخيخ، وحتى في الحبل الشوكي. وسرعان ما أُعيدت تسميته إلى "التكمين طويل-الأمد"، وذلك لأن الاختصار "LTP" كان أسهل في النطق. وبسرعة قسَّمت الأبحاث المفهوم إلى عدد من الأنواع الفرعية الوظيفية المتميزة: مبكِّر مقابل متأخر؛ اقتراني مقابل غير اقتراني. اقترحت التجارب من أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات أنّ الزيادات في عدد مستقبِلات الغلوتامات بعد-المشبكية كانت أحد أسباب LTP، لأنّ نوع التحفيز المتكرِّر الذي يحفِّز LTP يزيد أيضًا من هذه المستقبِلات (Baudry and Lynch 1980). تزايدت الأدلة على بروز الغلوتامات كناقل عصبي استثاري في الجهاز العصبي المركزي للثدييات في هذا الوقت، وهو ما يفسّر تأثيرات التكمين التي تعقب إحداث LTP: المزيد من ارتباط الغلوتامات المزيد من المستقبِلات المتاحة، وبالتالي زيادة EPSPs لإطلاق ناقل

عصبي لاحق. بحلول منتصف الثمانينيات، تضمَّنت السمات الفسيولوجية "الشبيهة-بالذاكرة" لـ LTP ما يلي:

- الانتقائية: زيادة فعالية النقل فقط عند مشابك محددة لخلية عصبية معينة؛
- التعاونية: تأثيرات أكبر وتحريض أكثر ثباتًا عند تحفيز المزيد من الألياف الواردة؛
- أشكال متعددة: يوازي التمييز بين LTP "-المبكِّر" و"-المتأخر" التمييز بين الذاكرة -طويلة المدى و-قصيرة المدى ومرحلة الاندماج بينهما؛
- الطبيعة التراكمية: يُنتج التحفيز المتعاقب الألياف الواردة نفسها تكمينًا مشبكيًا متزايدًا، و
- التوزيع المناطقي: اقترنت جميع المناطق العصبية التي ثَبَتَ فيها LTP ببعض أشكال الذاكرة طويلة-المدى في الثدييات.
- لذا، ازدهرت فرضية الذاكرة-LTP. لكنّ الأدلة السببية المباشرة على ذلك انتظرت أن تنزل التجارب إلى مستوى آخر. كانت هذه تحدث على نحو متزامن تقريبًا.

6. مزيد من التفاصيل العلمية: تفعيل مستقبِلات "NMDA"

تم إثبات أنّ تدفق Ca^{++} ما بعد-المشبكية كان متضمَّنًا في LTP في وقت مبكر من عام 1983، عندما أظهر غاري لينتش (Gary Lynch) وزملاؤه أنّ الحقن الدقيق لمستخلب [chelator] الكالسيوم (عامل الارتباط) EGTA في الخلايا المستهدفة منعَ تكوين LTP (Lynch et al. 1983). أدى هذا إلى ظهور مستقبِل غلوتامات شاردي التأثير ما بعد-مشبكي الذي يفتح قناةً لتدفق Ca^{++} إلى محل التركيز التجريبي: مستقبِل N-methyl-D-aspartate (NMDAR). في حالة الاستكانة والاستقطاب المزال قليلاً من كمونات الغشاء، تبقى قنوات NMDAR مغلقة بوساطة أيون المغنيسيوم، حتى عندما تكون مرتبطة بالغلوتامات. ولكن عندما يُزال الاستقطاب

من الغشاء المحيط بشكل عالٍ من خلال العديد من مستقبِلات الاستثارة المفعَّلة في المحيط، يُزاح حائل المغنيسيوم وتُفتح قناة NMDAR لتدفق Ca^{++}. وهكذا تعمل NMDARs بوصفها **كاشفات اتفاقية** [coincidence detectors]، لكل من إطلاق الناقل العصبي قبل-المشبكي الغلوتامات والنشاط بعد-المشبكي. لاحظ أنّ هذين هما المكونان لقاعدة هب التكهنية المذكورة أعلاه.

في عام 1983، بيَّن غراهام كولينغريج [Graham Collingridge] وزملاؤه الدور الحاسم لـ NMDARs في إحداث LTP في رادفات شافر [Shaffer collaterals]-إلى-مسار-الخلايا-العصبية-في-CA1 في الحُصين. يمنع العامل الدوائي، 2R-amino-5-phosphonovaleric acid (AP5، يُكتب أحيانًا APV)، الذي يُضاد [antagonize] NMDARs بشكل انتقائي، إحداث LTP في الخلايا العصبية في CA1 دون تعطيل الإطلاق الطبيعي للخلية (Collingridge et al. 1983). بناءً على هذه النتائج الفيزيولوجية الكهربية، قام Morris (1989) بإعطاء AP5 مباشرة إلى أدمغة الفئران أثناء تعلّمهم مهمة المتاهة المائية الخاصة به. كانت الفئران المعالجة بـ AP5 عاجزة في نسخة المنصة المخفية. كشفت الفيزيولوجيا الكهربية لشريحة الحُصين في الفئران المعالجة بـ AP5 عن قصور في تحريض LTP. بعد عقد من الزمن، وباستخدام مضاد NMDAR انتقائي مختلف، -(±)-3-)2-carboxylpiperazin-4-yl) propyl-1-phosphonic acid (CPP)، ربطَ كليفورد كينتروس وزملاؤه في مختبر إريك كاندل تنشيط NMDAR مباشرةً بنشاط خلية المكان في الحُصين (Kentros et. Al 1998). إذ أظهروا أنه في حين أنّ إعاقة NMDARs بوساطة CPP لم يعطِّل حقول المكان في الحصين المشكَّلة-مسبقًا في الخرائط القائمة، ولم يمنع إعادة الخرطنة في البيئة الجديدة، ولم يتداخل مع الحفاظ على حقول المكان المعاد خرطنتها في البيئة الجديدة لمدة تصل إلى 90 دقيقة، إلا أنه عطَّل على نحو عميق الاستقرار طويل المدى (24 ساعة) لحقول المكان المعاد خرطنتها. تغيرت حقول المكان المعاد خرطنتها في الحيوانات المعالجة بـ CPP مع إعادة التعرّض للبيئة في كل يوم جديد.

لذا، يبدو أنّ تفعيل NMDAR لا يؤثر فقط على الخلايا العصبية التي تحفِّز LTP، بل أيضًا على الحُصينين اللذين يشكِّلان الخرائط المكانية وتذكُّر الحيوانات لمواقع المنصة المخفية في متاهة موريس المائية. لم يتبين اعتماد جميع أشكال LTP أو التعلّم والذاكرة على NMDAR. لكنّ الأبحاث على مستوى المكونات الجزيئية للنشاط العصبي وعلاقاتها التجريبية المباشرة بالسلوكات التي تشير إلى التعلّم والذاكرة بالكاد تنتهي مع هذا المستقبِل ـ كما يبدو ما يوحي به على نحو خاطئ مخطَّطُ كرافر وداردن. لأكثر من عشرين عامًا، طوَّرَ حقل الإدراك الجزيئي والخلوي أدوات تجريبية للتلاعب بمكونات محددة من المسارات الإشارية داخل الخلايا العصبية، وربطَ هذه التدخلات مباشرة بالتأثيرات السلوكية. مَّهدت تقنيات استهداف الجينات المطبَّقة على جينوم الثدييات، المستعارة في الأصل من البيولوجيا التنموية، مسار البحث هذا. يُثبت هذا البحث بوضوح دور العديد من البروتينات الأخرى في الآليات الجزيئية للتعلّم والذاكرة إلى جانب NMDARs المفعَّلة. تحذير مسبق: ربما تتجاوز البيولوجيا الجزيئية التي يجب اِتِّباعها مستويات الراحة لدى معظم الفلاسفة وعلماء الإدراك. بَيدَ أنّ هذه هي طبيعة أحدث أبحاث الذاكرة على مدار الخمسة عشر عامًا الماضية، لذا، أحثّ القارئ على أن يصبر عليّ.

"عطّل" ألسينو سيلفا، في مختبر سوسومو تونيغاوا، جين نظير-ألفا (isoform-ؤ) الذي يخصّ بروتين كالمودولين كيناز 2 (CaMKII). يتواجد CaMKII بكميات وفيرة في المشابك العصبية؛ يُفعَّل بوساطة الكالمودولين المحمّل بالكالسيوم. ويُفعِّل العديد من الجزيئات داخل الخلايا العصبية عن طريق الفسفرة [الارتباط بالفسفور]. إنه يلائم ظروف النموذج الموجود-آنذاك عن الكيناز الذي يمكن أن يربط نشاط NMDAR بكل من المرونة المشبكية والتعلّم والذاكرة. تم منع تعبير á-CaMKII وتخليقه تمامًا في فئران سيلفا المتحوِّرة وراثيًا، لكن لم تتأثر الكينازات الأخرى ذات الصلة الوثيقة. كشفت تجارب الفيزيولوجيا الكهربية للشرائح عن انخفاض LTP في القشرة والحُصين في المتحوّرة، مقارنة بالأقران غير المتحوّرة (Silva et al. 1992b). أظهرت الدراسات السلوكية وجود عجز في التعلّم

والذاكرة في المهام المعتمدة على الحُصين، بما في ذلك مهمة المنصة الخفية في متاهة موريس المائية والتعويد على الخوف السياقي (Silva et al. 1992a). في وقت لاحق من ذلك العام، قام سيث غرين والمتعاونون معه في مختبر إريك كاندل "بتعطيل" جينات تخصّ مجموعة متنوعة من كينازات التيروزين (Grant et. Al 1992). أظهرت إحدى متحوّراتهم، متحوِّرة فين تيروزين كيناز، نمطًا مشابهًا: نقصان LTP في الحُصين والشرائح القشرية، وضعف في التعلّم والذاكرة في مجموعة متنوعة من المهام المعتمدة على الحُصين. كان الدرس العام واضحًا: تعطيل المكونات الجزيئية الفردية لمسارات التوصيل الإشاري داخل الخلية عن طريق تعطيل الجينات المشفِّرة لهذه البروتينات لا يمكن أن يؤثر على الفيزيولوجيا الكهربية لـLTP فحسب، بل كذلك على التعلّم والذاكرة، وحتى الأشكال المعتمدة على الحُصين.

يستمر هذا الإيقاع حتى يومنا هذا. إليكم مثالان إضافيان نختتم بهما هذه المناقشة، لكنهما بالكاد يخدشان سطح ما أُنجِز (انظر Silva et al. 2014 للاطلاع على نظرة عامة أوسع). إذ سرعان ما استُكشِفَ "جزيء ذاكرة" آخر بالتفصيل. البروتين-الرابط-للعنصر المستجيب-لـ AMP الحلقي [cyclic AMP-responsive element-binding-protein] (CREB) هو مُستفعِل انتساخ-الجين. في الثدييات، تُعتبر نظائر ألفا وبيتا [α-β-δ-isoforms] معزِّزات انتساخية: عندما تُفسفَر هذه الجزيئات ترتبط بمواقع محددة على الجينوم لبدء انتساخ مرسال الحمض النووي الريبي، وفي النهاية تعبير الجين وتخليق البروتين. يُعدّ CREB جزءًا في كثير من مسارات الإرسال الإشاري داخل الخلايا عبر الأنسجة البيولوجية. يبدأ أحدها، في الخلايا العصبية ما بعد-المشبكية في الثدييات، بتنشيط مستقبِلات الدوبامين التحوليّة، مما يولّد جزيئات cAMP كمرسال ثان لها. وهذه بدورها ترتبط بالوحدات الفرعية التنظيمية على جزيئات بروتين كيناز A (PKA)، ما يؤدي إلى تحرير وحدات PKA الفرعية المساعِدة لتنتقل راجعة إلى نواة الخلايا العصبية، حيث تعمل على فسفرة جزيئات CREB. يقود الـ CREB المفسفر بدوره تعبير الجين وتخليق البروتينات المنظمّة التي تُبقي PKA في حالة نشطة بعد عودة مستويات cAMP إلى القيمة

القاعدية، وتخليق البروتينات المستفعِلة، التي تُنقَل مرة أخرى إلى المشابك النشطة وتحبس مستقبِلات الغلوتامات الاستثارية "المخفية" مع "المواقع النشطة "في الثخانة ما بعد-المشبكية. والنتيجة هي مشابك ما بعد-مشبكية كامنة، مع مستقبِلات نشطة إضافية محبوسة في مكانها لفترات طويلة بوساطة التعبير الجيني للخلية العصبية وآلية تخليق البروتين: LTP ذو "طور-متأخر".

طوَّرَ مختبر البيولوجيا التنموي التابع لغونتر شوتز (Günther Schütz) فأرًا متماثل الزيجوت قابلاً للحياة معطَّل الـ CREB α & δ-isoform. أظهر روسودان بورتشولادزي [Roussoudan Bourtchuladze] وزملاؤه (1994)، من خلال العمل مع متحوِّرات CREB الخاصة بـ شوتز في مختبر سيلفا، أنها كانت تعاني من عجز في مهام الذاكرة طويلة المدى التي تتضمَّن تأخيرات لمدة 24 ساعة بين التحفيز والاختبار، ولكنها كانت سليمة فيما يخصّ التعلّم والذاكرة قصيرة-المدى المختبرين 30-60 دقيقة في وقت لاحق على هذه المهام نفسها. تضّمنت مهام الذاكرة كلاً من المهام المعتمدة على الحُصين (التعويد على الخوف السياقي المنفِّر، ونسخة المنصة المخفية لمتاهة موريس المائية) والمهام غير المعتمدة على الحُصين (التعويد البافلوفي [أو التعويد الكلاسيكي] المنفِّر الملقَّن بنغمة سمعية). أشارت هذه النتائج إلى أنّ CREB يلعب دورًا رئيسًا في تقوية الذاكرة من الشكل قصير-المدى إلى الشكل طويل-المدى. أثبت عمل فسيولوجيا-الشريحة للحُصين اتساقه مع هذا التأويل. كان LTP في الشرائح المتحوِّرة سليمًا لفترة بعد التحفيز التكززي [tetanizing stimulation]*، لكنه انخفض مرة أخرى إلى القيمة القاعدية الأولية في غضون 90 دقيقة (Bourtchuladze et al. 1994).

أصبحت متحوّرات CREB على الفور هدفًا لأبحاث علم الأعصاب السلوكية المكثفة، وظهر نفس النمط من النتائج لمجموعة كبيرة ومتنوعة من مهام ذاكرة

(*) في علم الأعصاب، التحفيز التكززي [tetanizing stimulation] هو تسلسل عالي التردد من التحفيزات الفردية للخلية العصبية. [المترجم]

القوارض: أداء قصير-المدى سليم لكن مع تدهور الأداء طويل-المدى في نفس المهام. كما عُثِرَ على نفس النمط من النتائج أيضًا فيما يخص التقوية بعد إعادة عرض التحفيز. أدت الصلات مع النتائج السابقة مع CREB في نماذج اللافقاريات (ذباب الفاكهة، الرخويات البحرية) إلى ادعاءات حول كون مسار cAMP-PKA-CREB هو آلية محفوظة تطوريًا فيما يخصّ التقوية والذاكرة طويلة-المدى عبر الأجناس البيولوجية (Alberini 2009).

انجذب علماء الأعصاب أيضًا إلى تقنية هندسة جينية مختلفة: نهج التحوير الجيني [transgene approach]. يتضمن هذا النهج إدخال نسخة إضافية أو نُسَخ من الجين المستنسخ في الحمض النووي للخلايا الجذعية الجنينية للثدييات، وغالبًا ما تكون مرتبطة بمنطقة المحرِّض [promoter region] التي تقصر التعبير على خلايا عصبية معينة. تحتوي كل خلية في أجسام المتحوِّرات على التحوير الجيني الإضافي؛ لكنّ الانتساخ وتخليق البروتين اللاحق لا يحدث إلا في تلك الأنسجة أو الخلايا المحددة التي تمتلك جزيء المحرِّض بكميات كافية. كان هناك استخدام مؤثر مبكر لهذا النهج في أبحاث الذاكرة اضطلع به تيد أبيل في مختبر كاندل (Abel et al. 1997). حيث قاموا بإدخال نُسَخ إضافية من الجينات التي تخصّ الوحدات الفرعية التنظيمية لـ PKA في الخلايا الجذعية الجنينية للفأر، مع محرِّض CaMKII الذي قصر تعبير التحوير الجيني على مناطق الدماغ الأمامي. وهكذا، تضمنت تعبير التحوير الجيني الحُصين لكنها استبعدت التعبير الملحوظ في منطقة اللوزة. في متحوِّرات التحوير الجيني R لأبيل وزملائه (1997)، ترتبط الوحدات الفرعية (التنظيمية regulatory) R الإضافية التي تخصّ PKA المتوفرة في الخلايا العصبية التي يُعبَّر فيها التحوير-الجيني بسرعة بالوحدات الفرعية المساعدة التي تخصّ PKA المحررة بوساطة ازدياد cAMP، مما يحجب تلك الخطوة المبكرة في مسار cAMP-PKA-CREB. لقد انخفض نشاط PKA في الحُصين بشكل ملحوظ في متحورات التحوير الجيني R، كذلك كان الطور-المتأخر لـ LTP. من الناحية السلوكية، فيما يخصّ نسخة المنصة المخفية لمتاهة موريس المائية، كانت المتحوِّرات ضعيفة في كل من الزمن المستنفَد في ربع الدائرة المستهدف [time-in-target quadrant] وعدد

مرات عبور الهدف في اختبارات التدقيق المنجزة بعد التدريب (Abel et al. 1997: الشكل 5). الأهم من ذلك، إنّ متحورات التحوّر الجيني R كانت سليمة في التعويد على الخوف السياقي قصير-المدى (تأخير ساعة واحدة)، لكنها تدهورت بشكل كبير في النسخة طويلة-المدى (تأخير 24 ساعة)، بيد أنها لم تتدهور في النسختين قصيرة-المدى وطويلة-المدى للتعويد (البافلوفي) على صدمة قدم-نغمة مقارنة بالفئران المقابلة السليمة. تعتمد المهمة الأولى على الحصين، حيث يُعبَّر التحوّر الجيني R ويُخلَق على نحو ملحوظ؛ أما المهمة الأخيرة فتعتمد على منطقة اللوزة، حيث لم يُعبَّر التحوّر الجيني R ولم يُخلق (بسبب محرِّض CaMKII).

يستمر الإدراك الجزيئي والخلوي في مواصلة سعيه، مسلَّحًا بتقنيات التدّخل الجيني المتطورة على نحو متزايد (التعطيلات [knock-outs] المشروطة، التلاعبات بالجينوم البالغ عبر نواقل الفيروس) والنماذج السلوكية المتطورة على نحو متزايد التي تشير إلى وظائف إدراكية أكثر تعقيدًا. في الأفق، يكمن الاستعمال المحتمل لتقنيات علم البصريات الجيني التي تستهدف أنشطة جزيئية محددة (مثل CaMKII) وأدوات تقنية النانو للتدخّل مباشرة في البُنى ثلاثية الأبعاد للبروتينات "بسرعة"، بدلاً من التعبير الجيني وآلية تخليق البروتين، لأنّ أدوات البيولوجيا الجزيئية تحد من ذلك حاليًا. تبدو الآليات البيوكيميائية للذاكرة الآن في مرأى التلاعب والتدّخل التجريبيين الفعليين والمباشرين. يتجاهل الفلاسفة وعلماء الإدراك هذه المستويات الدنيا على مسؤوليتهم الخاصة ــ التي قد لا تكون ذات صلة بأبحاث الذاكرة المستمرة.

مواضيع ذات صلة

- تسبيب الذاكرة
- آثار الذاكرة

Further reading

Bechtel, W. (2009). "Molecules, systems, and behavior: Another view of memory consolidation." In J. Bickle (ed.), Oxford Handbook of Philosophy and Neuroscience. New York: Oxford University Press, 13-40.

Bickle, J. (2012). "A brief history of neuroscience's actual influences on mind-brain reductionism." In S. Gozzano and C. Hill (eds.), New Perspectives on Type Identity. Cambridge: Cambridge University Press, 88-110.

Churchland, P.S. (1986). Neurophilosophy. Cambridge, MA: MIT Press.

Craver, C.F. (2007). Explaining the Brain. New York: Oxford University Press. See especially Chapters 5 and 7.

Silva, A.J., Landreth, A., and Bickle, J. (2014). Engineering the Next Revolution in Neuroscience. New York: Oxford University Press.

References

Abel, T., Nguyen, P.V., Barad, M., Deuel, T.A., Kandel, E.R., and Bourtchouladze, R. (1997). "Genetic demonstration of a role for PKA in the late phase of LTP and in hippocampus-based long-term memory." Cell 88: 615-26.

Aizawa, K. (2007). "The biochemistry of memory consolidation: A model system for the philosophy of mind." Synthese 155: 65-98.

Alberini, C.M. (2009). "Transcription factors in long-term memory and synaptic plasticity." Physiological Review 89: 121-45.

Baudry, M. and Lynch, G. (1980). "Regulation of hippocampal glutamate receptors: Evidence for the involvement of a calcium-activated protease." Proceedings of the National Academy of Sciences USA 77: 2298-302.

Bechtel, W. (2009). "Molecules, systems, and behavior: Another view of memory consolidation." In J. Bickle (ed.), Oxford Handbook of Philosophy and Neuroscience. New York: Oxford University Press,ºÙÇ.

Berlyne, D.E. (1950). "Novelty and curiosity are determinants of exploratory behavior." British Journal of Psychology 41: 68-80.

Bickle, J. (2003). Philosophy and Neuroscience: A Ruthlessly Reductive Approach. Dordrecht: Springer.

Bickle, J. (2006). "Reducing mind to molecular pathways: Explicating the reductionism implicit in current cellular and molecular neuroscience." Synthese 151: 411-34.

Bliss, T.V. and Lømo, T. (1973). "Long-lasting potentiation of synaptic transmission in the dentate area of the anaesthetized rabbit following stimulation of the perforant path." Journal of Physiology 232: 331-56.

Bourtchuladze, R., Frenguelli, B., Blendy, J., Cioffi, D., Schutz, G., and Silva, A.J. (1994). "Deficient long-term memory in mice with a targeted mutation of the cAMP-responsive element-binding protein." Cell 79: 50-68.

Churchland, P.S. (1986). Neurophilosophy. Cambridge, MA: MIT Press.

Cohen, N.J., Eichenbaum, H., DeAcedo, B.S., and Corkin, S. (1985). "Different memory systems underlying acquisition of procedural and declarative knowledge." Annals of the New York Academy of Science 444: 54-71.

Collingridge, G.L., Kehl, S.J., and McLennan, H. (1983). "Excitatory amino acids in synaptic transmission in the Schaffer collateral-commissural pathway of the rat hippo-

campus." Journal of Physiology 334: 33-46.
Craver, C.F. (2007). Explaining the Brain. New York: Oxford University Press.
Craver, C.F. and Bechtel, W. (2007). "Top-down causation without top-down causes." Biology & Philosophy 22: 547-63.
Craver, C.F. and Darden, L. (2001). "Discovering mechanisms in neurobiology: The case of spatial memory." In P.K. Machamer, R. Grush, and P. McLaughlin (eds.), Theory and Method in Neuroscience. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 112-37.
Deisseroth, K.D. (2015). "Optogenetics: 10 years of microbial opsins in neuroscience." Nature Neuroscience 18: 1213-25.
Desimone, R., Albright, T.D., Gross, C.G., and Bruce, C. (1984). "Stimulus-selective properties of inferior temporal neurons in the macaque." Journal of Neuroscience 4: 2051-62.
Doeller, C.F., Barry, C., and Burgess, N. (2010). "Evidence for grid cells in a human memory network." Nature 463: 657-61.
Goshen, I. (2014). "The optogenetic revolution in memory research." Trends in Neuroscience 37: 511-22.
Grant, S.G., O'Dell, T.J., Karl, K.A., Stein, P.L., Soriano, P., and Kandel, E.R. (1998). "Impaired long-term potentiation, spatial learning and hippocampal development in fyn mutant mice." Science 258: 1903-10.
Gross, C.G., Rocha-Miranda, C.E., and Bender, D.B. (1972). "Visual properties of neurons in inferotemporal cortex of the macaque." Journal of Neurophysiology 35: 96-111.
Hafting, T., Fyhn, M., Molden, S., Moser, M.B., and Moser, E.I. (2005). "Microstructure of a spatial map in the entorhinal cortex." Nature 436 (7052): 801-6.
Hebb, D.O. (1949). The Organization of Behavior. New York: Wiley.
Jacobs, J., Weidermann, C.T., Miller, J.F., Solway, A., Burke, J.F., Wei, X.-X., Suthana, N., Sperling, M.R., Sharan, A.D., Fried, I., and Kahana, M.J. (2013). "Direct recordings of gridÙlike neuronal activity in human spatial navigation." Nature Neuroscience 16: 1188-90.
Kentros, C., Hargreaves, E., Hawkins, R.D., Kandel, E.R., Shapiro, M., and Muller, R.V. (1998). "Abolition of long-term stability of new hippocampal place cell maps by NMDA receptor blockade." Science 280: 2121-6.
Liu, X., Ramirez, S., Pang, P.T., Puryear, C.B., Deisseroth, K., and Tonegawa, S. (2012). "Optogenetic stimulation of a hippocampal engram activates fear memory recall." Nature 484 (7394): 381-5.
Lynch, G. (1986). Synapses, Circuits, and the Beginnings of Memory. Cambridge, MA: MIT Press.
Lynch, G., Larson, J., Kelso, S., Barrioneuvo, G., and Schottler, F. (1983). "Intracellular injections of EGTA block induction of hippocampal long-term potentiation." Nature 305: 719-21.
Milner, B. (1958). "Psychological defects produced by temporal lobe excision." Research Publications- Association for Research in Nervous and Mental Diseases 36: 241-57.
Morris, R.G.M. (1981). "Spatial localization does not require the presence of local cues." Learning and Motivation 12: 239-60.
Morris, R.G.M. (1989). "Synaptic plasticity and learning: Selective impairment of learning

in rats and blockage of long-term potentiation in vivo by the N-methyl-D-aspartate receptor antagonist AP5." Journal of Neuroscience 9: 3040-57.

O'Keefe, J. (1976). "Place units in the hippocampus of the freely-moving rat." Experimental Neurology 51: 78-109.

O'Keefe, J. and Dostrovsky, J. (1971). "The hippocampus as a spatial map: Preliminary evidence from unit activity in the freely-moving rat." Brain Research 34: 171-5.

Quiroga, R.Q., Reddy, L., Kreiman, G., Koch, C., and Fried, I. (2005). "Invariant visual representation by single neurons in the human brain." Nature 435: 1102-7.

Ramirez, S., Liu, X., Lin, P.-A., Suh, J., Pignatelli, N., Redondo, R.I., and Tonegawa, S. (2013). "Creating a false memory in the hippocampus." Science 341 (6144): 387-91.

Schacter, D.L. (1987). "Implicit memory: History and current status." Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory and Cognition 13: 501-18.

Scoville, W.B. and Milner, B. (1957). "Loss of recent memory after bilateral hippocampal lesions." Journal of Neurology, Neurosurgery, and Psychiatry 20: 11-21.

Silva, A.J., Landreth, A., and Bickle, J. (2014). Engineering the Next Revolution in Neuroscience. New York: Oxford University Press.

Silva, A.J., Paylor, R., Wehner, I.M., and Tonegawa, S. (1992a). "Impaired spatial learning in alphacalcium-calmodulin kinase II mutant mice." Science 257 (5067): 206-11.

Silva, A.J., Stevens, C.F., Tonegawa, S., and Wang, Y. (1992b). "Deficient hippocampal long-term potentiation in alpha-calcium-calmodulin kinase II mutant mice." Science 257 (5067): 201-6.

Squire, L.R. (1992). "Memory and the hippocampus: A synthesis of findings with rats, monkeys, and humans." Psychological Review 99: 195-231.

Squire, L.R. (2004). "Memory systems of the brain: A brief history and current perspective." Neurobiology of Learning and Memory 82: 171-7.

Thor, D.H. and Holloway, W.R. (1982). "Social memory of the male laboratory rat." Journal of Comparative and Physiological Psychology 96: 1000-1006.

Tolman, E.C. (1948). "Cognitive maps in rats and men." Psychological Review 55: 189-208.

Tulving, E. and Craick, F. (2000). The Oxford Handbook of Memory. New York: Oxford University Press.

Xu, Y. and Corkin, S. (2001). "HM revisits the Tower of Hanoi puzzle." Neuropsychology 15: 69-79.

القسم الثاني

ميتافيزيقيا الذاكرة

الفصل الرابع

الذاكرة والصدق

سفين بيرنيكر

بشكل عام، هناك نوعان من النظريات الفلسفية عن الذاكرة: الرؤى الأرشيفية التقليدية والرؤى البنائية المعاصرة[1]. تزعم **الرؤية الأرشيفية** أنّ الذاكرة هي جهاز كامن بحت لتسجيل تمثيلات عن خبرات سابقة معينة وتخزينها وإعادة إنتاجها. بناءً على هذه الصورة، يتذكّر الشخص على نحو خاطئ عندما يختلف محتوى حالته التي يبدو أنه يتذكّرها عن محتوى التمثيل الأصلي المقابل. نظرًا إلى أنّ الذاكرة تهدف إلى الحفاظ على المحتوى، فإنّ أي تناقض بين المحتوى المشفَّر والمحتوى المسترجع يعتبر خطأ. يُصرِّح هيوم، على سبيل المثال، أنّ "الذاكرة تُحافظ على الشكل الأصلي، الذي قُدِّمت فيه موضوعاتُها، وأنه حيثما ابتعدنا عنه عند استحضار أي شيء، فإنه ينمُّ عن عيب أو نقص في تلك الملكة" (12 :2000). لا تزال الرؤية الأرشيفية قائمة حتى يومنا هذا؛ إنها الفرض الضمني وراء استعارات المخزن الواسعة النطاق للذاكرة.

يجادل أنصار **النزعة البنائية** بأنّ الرؤية الأرشيفية تتعارض مع ما يخبرنا به العلم عن طريقة عمل الذاكرة. يقال عن الاسترجاع بأنه في الأعم الأغلب عملية بناء أكثر مما هو عملية استرجاع بسيطة. لا ينبغي اعتبار حقيقة أنّ ذاكرتنا اليومية

(1) استعرتُ اسميّ الرؤيتين من (Robins (2016: 432. في كتاباتي السابقة، أشرتُ إلى الرؤية الأرشيفية بوصفها نموذج النَسخ للذاكرة (6-144 :2008) ونظرية الهُويَّة للذاكرة (-217 :2010 21). انظر الهامش رقم 8.

تُغيِّر المعلومات المشفَّرة بشكل متكرر زلَّة غير طبيعية لملكة إدراكية موثوقة من ناحية أخرى، بل هي جزء من وظيفة الذاكرة ذاتها. وفقًا للنزعة البنائية، إنّ جميع محاولات التذكّر ــ سواء كان المحتوى المشفَّر محفوظًا أم لا ــ تنبع من عملية تكيفية واحدة وظيفتها إنشاء تمثيلات "دقيقة" في وقت الاستحضار. ترتبط معايير "الدقة" بالدور الذي يُقال إنّ الذاكرة تلعبه في تنظيم التوقعات، وتوجيه التخطيط والعمل المستقبليين، وتأسيس التماسك الاجتماعي من خلال توليد سرديات-ذاتية. من بين الفلاسفة الذين روَّجوا للنزعة البنائية حول الذاكرة ,De Brigard (2014) Michaelian (2016)، وSutton (2007).

ما إذا كان يقال عن الذاكرة إنها توحي بالصدق وما هو المقصود بمفهوم "الصدق في الذاكرة" يعتمد بشكل حاسم على أيٍّ من هذين المعسكرين ينتمي المرء إليه. فيما يلي، سأضطلع بمسار وسط بين الرؤية الأرشيفية من جهة والنزعة البنائية من جهة أخرى. لن أمضي في أن أدّعي على غرار بعض البنائيين أنّ التذكّر لا يتضمن أبدًا محاولة الوصول إلى ما حدث في الماضي وإثبات صدقه بأمانة. لكن سأنأى بنفسي كذلك عن ادعاء منظِّري الرؤية الأرشيفية بأنّ وظيفة الذاكرة البشرية هي إنتاج نُسخ طبق الأصل عن تمثيلات سابقة. وفقًا للموقف الموضَّح في هذا الفصل، من المفترض أن تزودنا الذاكرة بمعرفة عن الماضي ولكنها تتمتع أيضًا بوظيفة تحرير المعلومات المشفَّرة.

يشرح القسم الأول حالة الصدق في الذاكرة ويحثّ عليها. ويناقش القسم الثاني المواقف التي لا يلزم أن تكون فيها إفادات الذاكرة صادقة تمامًا ولكن فقط صادقة إلى حد ما. يستكشف القسم الثالث حالة الأصالة في الذاكرة. تُعتبر إفادة الذاكرة أصيلة إذا كانت تمثّل بشكل صحيح التمثيل الأولي للشخص عن الواقع، بغض النظر عما إذا كان التمثيل الأولي صادقًا أم لا. يتعامل القسم الرابع والأخير مع مسألة كيف نُقيِّم ما إذا كان استحضار شخص ما لحدث ما يصوِّر بدقة الحدث أو تمثيله الأولي للحدث.

1. شرط الصدق

على الرغم من أنّ الحديث عن "الذاكرة الزائفة" مألوف بما يكفي، إلا أنه تناقض لفظي. فكلمة "يتذكّر" هي وقائعية بمعنى أنّ التلفّظ بأنّ "ص يتذكّر أنّ ق" (حيث يشير "ص" إلى شخص ما و"ق" إلى قضية ما) يكون صادقًا فقط إذا كانت ق صادقة. إذا لم تكن ق صادقة، فقد يعتقد ص أنه يتذكّر أنّ ق (قد يكون في حالة يبدو أنه يتذكّر أنّ ق)، لكنه لا يتذكّر فعلاً أنّ ق. وليست الذاكرة القضوية وحدها هي التي توحي بالصدق. إذ الذاكرة عن الأشخاص، والأشياء، والأحداث، والخصائص، هي أيضًا وقائعية. لا أستطيع أن أتذكّر شخصًا ما، على سبيل المثال، جون إف كينيدي أو حدث ما، على سبيل المثال، اغتياله على يد لي هارفي أوزوالد ما لم يكن هناك شخص يُدعى "جون كينيدي" اغتيل على يد شخص يُدعى "لي هارفي أوزوالد". وذاكرة العادة [habit memory] (تذكّر كيف)، على الرغم من أنها لا توحي بالصدق، فإنها تتضمن شيئًا مشابهًا، أي، النجاح في ظل بعض الظروف المعاكسة للواقع (Hawley 2003). على سبيل المثال، تذكُّر كيفية عزف القطعة الموسيقية رقم 21 لموزارت على البيانو يتطلب أن أنجح في عزف المقطوعة الموسيقية إذا كنت سأُحاول تحت ظروف معينة.

لقد تحدّى (2010) Hazlett مؤخرًا الرؤية الأرثودكسية بين الفلاسفة المتمثلة في أنّ الفعل "يعرف" هو وقائعي. إذ استشهد ببعض الحالات التي تُستعمل فيها كلمة "يعرف" بشكل غير وقائعي ولكنها لا تصدم معظم الناس على أنها شاذّة أو غير لائقة أو غير مقبولة أو خاطئة بالضرورة. إحدى هذه الحالات هي "إنّ الجميع عرفَ أنّ التوتر يُسبِّب القرحة، قبل أن يثبت طبيبان أستراليان في أوائل الثمانينيات أنّ القرحة تنتج في الواقع عن عدوى بكتيرية" (Hazlett 2010: 501). حالة مماثلة عن الفعل "يتذكّر" هي "تذكَّرَ طاليس أنّ الأرض كانت مسطحة عندما أبحر نحو صقلية". يجادل هازليت بأنّ أفضل تفسير بشأن لماذا تبدو الاستعمالات غير الوقائعية للأفعال الوقائعية المزعومة مقبولة، هو أنّ هذه الأفعال غير وقائعية.

تُعد مسألة ما إذا كان دفاع هازليت عن عدم وقائعية الفعلين "يعرف" و"يتذكّر" هو في الواقع أفضل تفسير متاح مسألة متنازعًا فيها. هناك تفسيرات بديلة فيما يخصّ لماذا لا تبدو لنا الاستعمالات غير الوقائعية لـ "يعرف" ("يتذّكر") غريبة، تفسيرات لا تتحدى وقائعية "يعرف" ("يتذكّر"). تأمَّل مجددًا في عبارة "عرفَ الجميع أنّ التوتر يُسبِّب القرحة، قبل أن يثبت طبيبان أستراليان في أوائل ثمانينيات القرن الماضي أنّ القرحة ناتجة في الواقع عن عدوى بكتيرية". إذا كانت تعني الجميع حرفيًا، فمن الواضح أنّ العبارة خاطئة. إذ المقصود هو أنّ بعض الناس عرفوا ذلك. لكنّ هؤلاء الناس عرفوا، في أحسن الأحوال، أنّ التوتر يُسبِّب بعضًا من القروح وليس كل القروح. ثم بعد ذلك، تأمّل في عبارة "أثبت طبيبان أستراليان أنّ القرحة ناتجة عن عدوى بكتيرية". مجدّدًا، لم يُثبت هؤلاء الأطباء إلا أنّ العدوى البكتيرية تُسبِّب بعض القروح. ما تعنيه العبارة، إذن، هو شيء من هذا القبيل: "عرفَ بعض الناس أنّ التوتر سبَّبَ بعض القروح، قبل أن يثبت طبيبان أستراليان أنّ العدوى البكتيرية تُسبب بعض القروح". لكن لاحظ أنه يمكننا فهم هذه العبارة بوصفها صحيحة دون تحدّي وقائعية "يعرف". من الممكن أن يُسبِّب التوتر والعدوى البكتيرية أنواعًا مختلفة من القرحة. الاحتمال الآخر هو أنّ التوتر سبَّبَ عدوى بكتيرية التي بدورها سبّبت قروحًا. وثمرة ذلك هي أنّ الاستعمالات غير الوقائعية لـ "يعرف" التي تلفتنا بوصفها لائقة تحدث في الحديث الفضفاض والعبارات المبالغ فيها[2].

يمكن إثارة شرط الصدق الذي يخصّ الذاكرة بطريقتين. تستفيد إحدى الحجج من حقيقة أنّ العبارات ذات الشكل "أنا أتذكّر أنّ ق؛ لكنّ ق خاطئة" و" أنا أتذكّر كذا وكذا؛ لكنّ كذا وكذا لم يحدث قط" يعتريها صدى التناقض. إنّ هذه العبارات متناقضة بنفس الطريقة التي تكون بها عبارة جورج إدوارد مور الشهيرة

(2) انظر Turri (2011) وHazlett (2012). للاطلاع على تحقيق تجريبي بشأن ادعاءات هازلت، انظر Buckwalter (2014).

"إنها تمطر؛ لكنني لا أعتقد أنها تمطر". على الرغم من عدم تناقضها حرفيًا، إلا أنه لا يمكن استعمال أيٍّ من هذه العبارات لتقديم تأكيد متماسك.

إنّ الإشكال في استعمال مفارقة مور في إثارة شرط الصدق الذي يخصّ الذاكرة هو أنّ الطبيعة المفارقاتية لعبارة "أنا أتذكّر أنّ ق؛ لكنّ ق خاطئة" يمكن تفسيرها دون تحدّي الأطروحة القائلة إنّ الذاكرة توحي بالصدق. تأمّل في التفسير التالي: عندما أدّعي أنني أتذكّر أنّ ق، فأنا مقتنع بأنّ ق صحيحة. هذا هو ما يُعبّر عنه الجزء الأول من تصريح "أنا أتذكّر أنّ ق؛ لكنّ ق خاطئة". ومع ذلك، إنّ الجزء الثاني من التصريح ينفي أن تكون ق صحيحة. وهكذا، فإنّ السبب "أنني أتذكّر أنّ ق؛ لكنّ ق خاطئة" لا يلزم أنّ المرء لا يستطيع أن يتذكّر أنّ ق بدون أن تكون ق صحيحة. بدلاً من ذلك، قد يكون عدم اتساق العبارة ناتجًا عن حقيقة أنه لا يمكن للمرء أن **يدّعي** تذكّر أنّ ق أثناء **الادعاء** بأنّ ق غير صحيحة. وبالنظر إلى أنّ شروط ادعاء تذكّر أنّ ق تختلف عن شروط تذكّر أنّ ق، فإنه لا يتبع ذلك أنّ الذاكرة توحي بالصدق لمجرد ادعاء تذكّر أنّ ق يوحي بصدق ق.

تستند الحجة الأخرى لشرط الصدق الذي يخصّ الذاكرة إلى الاعتبارات البنائية النحوية. يمكن لكل من الأفعال القضوية الوقائعية وغير الوقائعية أن تتخذ متممات جُمل-الوصل (على سبيل المثال، س "يتذكّر/يعتقد أنّ كينيدي قتله أوزوالد")، لكنّ جمل-الوصل التي تستعمل أفعالاً وقائعية تختلف عن تلك التي تستعمل أفعالاً غير وقائعية. فقط جمل-الوصل التي تستعمل أفعالاً وقائعية يمكن تحويلها إلى جمل إسمية-استفهامية، أي، جمل تبدأ بـ "مَنْ" و"لِمَن أو عمَّن" و"ماذا" و"أين" و"متى" و"لماذا" (Vendler 1972: 93-9؛ 1980: 280-2). يمكن أن نقول "س يتذكّر مَنْ أطلق النار على كينيدي" و"س يتذكّر عمَّن أطلق أوزوالد النار" و"س يتذكّر لماذا أطلق أوزوالد النار على كينيدي" و"س يتذكّر أين أطلق أوزوالد النار على كينيدي" و"س يتذكّر ما فعله أوزوالد بكينيدي" وس يتذكّر متى أطلق أوزوالد النار على كينيدي". لكن لا يمكن أن نقول "س يعتقد [believe] مَنْ أطلق النار على كينيدي"، "س يعتقد عمَّن أطلق أوزوالد النار"، "س يعتقد لماذا

أطلق أوزوالد النار على كينيدي"، "س يعتقد أين أطلق أوزوالد النار على كينيدي"، "س يعتقد متى أطلق أوزوالد النار على كينيدي"[3].

بالنظر إلى أنّ الذكريات صادقة بالضرورة، فهي ليست شفافة من منظور الشخص الأول. لا أستطيع أن أقول، على أساس التأمل، هل القضية التي أتذكّرها ظاهريًا صادقة في الحقيقة. لكن إذا كنت لا أستطيع معرفة ذلك، فلا يمكنني أن أقول، من خلال التأمل وحده، ما إذا كان النشاط الذي أنخرط فيه حاليًا مؤهلًا بوصفه تذكّرًا أو ما إذا كان مثالًا لتلفيق ما، على سبيل المثال. الشيء نفسه ينطبق على الأفعال الوقائعية الأخرى مثل "يعرف" و"يرى". قد أكون مخطئًا عندما أعتقد أنني أعرف شيئًا ما وهو في الواقع خاطئ ولا يمكن معرفته. أو قد أكون مخطئًا عندما أعتقد أنني أرى شيئًا وهو غير موجود. سأعود إلى هذا الموضوع في القسم الرابع.

نظرًا إلى أنّ الأخطاء التي تخصّ الإسناد الذاتي للذكريات قد يتعذّر علاجها عن طريق الاستبطان، فهناك أربعة أسباب محتملة بشأن لماذا قد يكون ادعاء تذكّر الموقف الوقائعي السابق غير صحيح. افترض أنني أدّعي تذكّر أنني رأيت القطة على السجادة. أولاً، ربما حسبتُ، على سبيل المثال، كلبًا ما على أنه قطة. هنا الإدراك الحسي الماضي هو الذي يجب إلقاء اللوم عليه وليس الذاكرة. ثانيًا، قد أخطئ في تذكّر الشيء الذي رأيته في الماضي. هنا يكمن الخطأ في الذاكرة وليس في الإدراك الحسي الماضي. ثالثًا، يمكن الجمع بين كلا نوعيّ الخطأ. افترض أنني

(3) يبدو أنّ بعض الأفعال غير الوقائعية تسمح بحدوث-متزامن مع متممات اسمية-استفهامية. فـ 'ماذا [أو ما]'، على سبيل المثال، يمكن أن تقدِّم موضوع الفعل لـ 'يعتقد = believe' كما في 'س قد يعتقد بما قلته لأنه قد يتذكّر ما قلته.' يكتب Vendler: "إن إمكانية 'الاعتقاد بـ ما' (= 'ذلك الذي' أو 'الشيء الذي') مقصورة على الأشياء التي يمكن أن تكون موضوعات للاعتقاد. لهذا السبب، تُستبَعد جمل مثل 'أنا أعتقد [believe] بما فقده': إنّ الحدوثين-المتزامنين المتصلين في 'يعتقد' و'يفقد'، على عكس الحدوثين المتزامنين لـ 'يعتقد' و'يقول'، لا يتداخلان. بشكل تقريبي، يتطلب الفعل 'يعتقد' جُمل وصل، لكنّ الفعل 'يفقد' يتطلب أسماء مفعول به" (1972: 98).

أتذكّر ظاهريًا أنني رأيت قطة ما على السجادة، لكن ما اعتبرتُ نفسي رأته، في ذلك الوقت، كان كلبًا وكان الإدراك الحسي خاطئًا لأنه لم يكن هناك كلب بل سنجاب، على سبيل المثال. هنا، يكمن الخطأ في كل من الذاكرة والإدراك الحسي. رابعًا، يمكن أن يساوي الخطأ الإدراكي الحسي وخطأ الذاكرة بعضهما بعضًا. افترض أنني أدّعي تذكّر أنني رأيتُ قطة ما على السجادة؛ لكن ما اعتبرتُ نفسي رأته، في ذلك الوقت، كان كلبًا، وكان الإدراك الحسي خاطئًا لأنّ ما رأيته في الواقع كان قطة. في هذه الحالة، على الرغم من أنّ إفادة الذاكرة صحيحة، إلا أنها لا توهِّل بوصفها ذاكرة حقيقية [genuine] لأنّ الشرط السببي للذاكرة غير مستوفى. ثمرة ما سبق هي أنه يمكن للمرء أن يخطئ في تذكّر شيءٍ ما ليس بسبب خلل وظيفي في ذكرياته فحسب بل لأنّ التمثيل الذي غُذِّيت به عملية الذاكرة يكون خاطئًا.

في حين يؤكد معظم الفلاسفة أنّ المحتوى المنبثق من عملية الذاكرة يجب أن يكون صحيحًا، لا يوجد إجماع حول ما إذا كان المحتوى الذي تُغَّذى به عملية الذاكرة يجب أن يكون صحيحًا أيضًا. تدعّي أنسكومب (1981: 105-6) أنّ الذاكرة تتطلب صدقًا سابقًا وحاليًا. ومن ناحية أخرى، يبدو أنّ فون ليدن Von Leyden (1961: 62) يتمسّك بأنّ الصدق الحالي كاف. فالذاكرة، كما يدّعي، تسمح بـ"وراثة الخطأ" لكنها لا تتوافق مع "خطأ الوراثة".

في رأيي، لكي يوهِّل تمثيل ما بوصفه ذاكرة، يجب أن يقتفي ما اعتبره المرء صادقًا. يجب أن تُبلغ الذاكرة على نحو أصيل عن التمثيل السابق الذي يخصّ الشخص، ولكن لا يلزم أن يكون التمثيل السابق صادقًا في الوقت الذي تمّ التفكير فيه. تتطلب الذاكرة شرط-صدق حالي وليس شرط-صدق سابق. وقد جادلتُ في موضع آخر (2010: 38-9, 74) بأنّ إعادة الإنتاج الأصيلة لقضية ما كانت كاذبة في الوقت الذي فُكِّرَ فيها في البداية ولكنها، في الوقت الراهن، أصبحت صادقة بسبب حسن الحظ، يمكن أنّ توهِّل بوصفها ذاكرة. حتى لو كان محتوى التمثيل السابق للشخص، ق*، كاذبًا، فإنّ التمثيل الحالي له بأنّ ق يوهِّل بوصفه ذاكرة بشرط دوام

الشروط التالية: (1) ق صادقة، و(2) لن يمثّل المرء أنّ ق في الوقت الراهن ما لم يكن قد مثّل أنّ ق* في السابق.

2. معايير الصدق

كما ذكرنا سابقًا، هناك مدرستان فكريتان في الفلسفة فيما يخصّ أهمية الأمانة التمثيلية للتذكّر. فوفقًا للرؤية الأرشيفية التقليدية، يتطلب التذكّر أن يكون محتوى التمثيل الحالي هو نفسه محتوى التمثيل السابق. ومن ناحية أخرى، يؤكد البنائيون أنّ الذاكرة لا تدور في المقام الأول حول إعادة إنتاج محتويات الخبرات السابقة. هذا هو السبب في أن يُقال عن التذكّر إنه يسمح بالتشوهات والأخطاء (الطفيفة). يُعبِّر بيرنشتاين ولوفتوس عن الموقف البنائي عندما يكتبان:

> كل الذكريات كاذبة إلى حد ما. الذاكرة هي في جوهرها عملية إعادة بناء، حيث نقوم بتجميع الماضي معًا لتشكيل سردية متماسكة تغدو سيرتنا الذاتية. في عملية إعادة بناء الماضي، نقوم بتلوين خبرات حياتنا وتشكيلها بناءً على ما نعرفه عن العالم. (Bernstein & Loftus 2009: 373)[4]

يذهب علماء آخرون إلى أبعد من ذلك مدّعين أنّ الصدق لا علاقة له بالذاكرة، فعلى سبيل المثال، يكتب كلاين:

> لا يوجد سبب مبدئي فيما يخصّ الاستحضار الاستطرادي للالتزام بأي درجة معينة من الأمانة إزاء الماضي؛ كل ما يهم، من منظور وظيفي، هو أن تكون المعلومات المقدَّمة مفيدة للتحديات التكيفية التي يواجهها الكائن الحي...

(4) وبالمثل، يُصرِّح Conway & loveday (2015: 580): "جميع الذكريات كاذبة إلى حد ما بمعنى أنها لا تُمثِّل الخبرة الماضية حرفيًا... إحدى الوظائف الرئيسة للذكريات هي توليد المعاني، المعاني الشخصية، التي تسمح لنا بفهم العالم والعمل عليه على نحو تكيّفي. ربما تكون الذكريات هي الأهم في دعم مجموعة واسعة من التفاعلات الاجتماعية حيث يكون التماسك سائدًا والتطابق أقل مركزية في الغالب".

> تضع الانتظامات البيئية ومتطلبات الواقع قيودًا على أيّ السلوكات الاستباقية سيعمل، ومدى نجاحها، وأيها سيفشل. ومع ذلك، ضمن القيود (الواسعة إلى حد ما في بعض الأحيان) التي يفرضها الواقع، لا يحتاج محتوى الذاكرة الذي يخدم إلى مستوى الوعي إلى أن يستلزم "دقة التطابق" مع الأحداث الماضية كمعيار للنجاح. (Klein 2014: 438-9)

إنّ الرؤى التي نوقشت حتى الآن تمثّل قطبين لسلسلة متصلة من المواقف الفلسفية. بدلاً من ادعاء أنّ الصدق إما ضروري للذاكرة أو غير متصل بها، دافع بعضهم على موقف وسط حيث ينبغي أن تكون الذكريات فيه صادقة إلى حد ما. يُميِّز هاملتون (1998: 283)، على سبيل المثال، بين الذكريات التي تكون كاذبة في التفاصيل وتلك التي تكون خاطئة **تمامًا**: في الأولى، نغيِّر أو نكثِّف الخبرات أو مكونات الخبرات الماضية، في حين أنّ الأخيرة تفشل في مطابقة الخبرة الماضية بالكامل. وفقًا لهاملتون، قد تكون الذكريات كاذبة في التفاصيل لكنها قد لا تكون كاذبة بالكامل. والتمييز ذو الصلة بهذا هو الذي يكون بين الذاكرة المعنية بالخلاصة والذاكرة المعنية بالتفاصيل (انظر Koriat et al. 2000: 291-3). مرة أخرى، إنّ الفكرة هي أنّ الذكريات يمكن أن تكون صادقة دون أن تكون دقيقة تمامًا أو تسجيلاتٍ حرفية للأحداث الماضية.

من الأمثلة الحياتية الواقعية عن الذاكرة المعنية بالخلاصة استحضارات جون دين للمحادثات مع الرئيس الأمريكي نيكسون في سياق فضيحة ووترغيت. عندما أدلى جون دين، مستشار نيكسون، بشهادته ضد نيكسون أمام لجنة ووترغيت بمجلس الشيوخ، لم يكن على دراية بأنّ المحادثات التي أجراها مع نيكسون في سبتمبر 1972 قد سُجِّلت على شريط. في شهادته، قدّم دين وصفًا تفصيليًا بشكل لا يُصدَّق لهذه المحادثات. عندما قورنت هذه الشهادة مع التسجيلات على الشريط، خلص أعضاء لجنة الاستماع إلى أنّ دين قال الحقيقة على الرغم من حقيقة أنّ معظم ذكرياته المعنية بالتفاصيل كانت كاذبة. في دراسته لذكريات دين، حددَ عالم النفس نيسر (1981) Neisser ثلاثة معايير للصدق يمكن فرضها على الذكريات: (1)

تُعيد إنتاج تفاصيل المحادثة بدقة، (2) تشوّه التفاصيل لكن مع الحفاظ على الجوهر أو المعنى العام، و(3) تشوِّه كل من التفاصيل والجوهر، لكن تبقى وفيّة للموضوع العام أو "الحقيقة السردية" للأحداث.

تُعدّ الذكريات المفصولة زمنيًا (الحدث المبلَّغ عنه وقع بالفعل، ولكن ليس أثناء ادعاء الشخص وقوعه) والأخطاء في تعيين-المصدر أمثلةً أخرى للذكريات الكاذبة جزئيًا. تحدث الأخطاء في تعيين-المصدر عندما يخلط الشخص ما اختبره بشكل مباشر مع ما تعلّمه عن طريق شهادة من مصدر آخر. قُدِّم مثال حياتي واقعي لهذا النوع من الذاكرة الصحيحة جزئيًا في دراسة لـ كرومباغ [Crombag] وزملائه (1996). إذ درسَ كرومباغ ذكريات مائة من سكان أمستردام عن رحلة إل عال 1862 [El Al Flight]، وهي طائرة شحن من طراز بوينج 747، اصطدمت بمبنى سكني في أمستردام في عام 1992. على الرغم من عدم قيام أحد بتصوير الاصطدام، وجد الباحثون أنّ 66 بالمائة من الشهود قالوا إنهم رأوا اصطدام الطائرة على شاشة التلفاز. يبدو أنّ سكان أمستردام جمعوا ما سمعوه عن الاصطدام من مصادر مختلفة لبناء صورة عنه، ثم قبلوا الاقتراح بأنهم شاهدوه على التلفاز.

في بعض الأحيان تكون إفادات ذاكرتنا دقيقة أساسًا فيما يخص الحقائق التي يمكن ملاحظتها عن العالم بينما تكون خاطئة بسبب تأويلها الغريب لتلك الحقائق. يقدِّم شِكتمان (Schechtman 1996: 126) المثال التالي: يقدِّم شخص ما يرى باستمرار في الأفعال والمؤشرات البريئة على نحو واضح دليلاً على مؤامرة شريرة موجهة ضده إفادة الذاكرة التالية: "أمس، أثناء التسوّق، كان هناك مجموعة من الرجال يرتدون بدلات سوداء يراقبونني ويدونون ملاحظات. هذه ليست مصادفة؛ وكالة المخابرات المركزية تلاحقني مجدّدًا ". شريطة ألا يعاني المصاب بجنون الارتياب من الهلوسة، فإنّ الحقائق القابلة للملاحظة المذكورة في إفادة ذاكرته — رجال ببدلات سوداء يراقبونه ويدونون ملاحظات — صحيحة. إنّ تأويل هذه الحقائق هو الأمر السخيف فحسب. لم يكن الرجال من عملاء وكالة المخابرات

المركزية بل باحثون بشأن التسوّق يُحصون عدد المتسوقين. يبدو أنّ هذا مثال آخر لإفادة ذاكرة صحيحة جزئيًا[5].

يمكن تصنيف أخطاء الذاكرة إلى فئتين: أخطاء التفريط وأخطاء الإفراط. أخطاء التفريط هي الأخطاء الناجمة عن النسيان. أما أخطاء الإفراط فتتضمّن استحضارات مشوهة أو غير مرغوب فيها وعادة ما تُصنَّف بأنها ذكريات كاذبة[6]. تؤثر بعض اضطرابات الذاكرة (على سبيل المثال، مرض الزهايمر) بشكل رئيس على مقدار المعلومات الصحيحة (أو النسبة المئوية للمدخلات) التي يُعاد إنتاجها في حين تقلّل اضطرابات الذاكرة الأخرى (على سبيل المثال، متلازمة كورساكوف) بشكل أساسي من دقة المعلومات المبلَّغ عنها عن طريق إدخال عناصر وهمية في عملية الاسترجاع. يعتمد تصنيف الإفادة كذاكرة حقيقية على التقييم الأساسي للدقة: هل يحصي المرء العدد الكامل للأخطاء في المعلومات المبلَّغ عنها أم هل ينظر إلى النسبة المفهرَسة من التصريحات الخاطئة والملفَّقة. من المفترض ألّا يكون الاختيار بين معايير الصدق هاته اعتباطيًا بل يعتمد على السياق الاجتماعي. ففي بيئة الطب الجنائي، على سبيل المثال، عادة ما يكون العدد الكامل للأخطاء المبلّغ عنها بدلاً من معدّل الدقة (بغض النظر عن العدد الكامل للأخطاء والتلفيقات) هو المهم. لكن في البيئة السريرية، قد يكون معدّل الدقة أكثر أهمية من العدد الكامل للأخطاء.

3. قيد الأصالة

حتى الآن، فُهمت دقة الذاكرة على أنها تنحصر في تطابق إفادة الذاكرة مع الواقع الموضوعي. ليس هذا هو التصوّر الوحيد للدقة الذاكرية. المقاربة البديلة هي القول إنّ الذاكرة دقيقة إذا كانت تتفق مع الإدراك الحسي الأولي للشخص عن الواقع،

---

(5) يجادل Schechtman (1994) بأنّ حبك أجزاء من ماضينا معًا، وتلخيصها، وإعادة إنتاجها هي وسيلة رئيسية نُنتِج من خلالها استمرارية الهُويَّة ونحافظ عليها بمرور الزمن.

(6) يُميّز Schacter (2001) ثلاثة أنواع من أخطاء التفريط - سرعة الزوال، شرود الذهن، الحجب - وأربعة أنواع من أخطاء الإفراط - الإسناد الخاطئ، قابلية الإيحاء، التحيّز، الإصرار.

سواء كان الإدراك الحسي الأولي صحيحًا أم لا. في التصوّر الأول (الخارجي)، تمتلك الدقة الذاكرية نزعة تلاؤم العقل-مع-العالم؛ في التصوّر الأخير (الداخلي)، تمتلك العقل-في-الحاضر-إزاء-العقل-في-الماضي. الفكرة هي أننا لا نستطيع أن نطلب من الذاكرة أكثر من تلك الاستحضارات التي تعكس المنظور الأصلي للشخص؛ وإلا فإننا نخلط بين الأخطاء في الإدراك الحسي والأخطاء في الذاكرة. يوضّح أُوديل Odell (1971) التصوّر الداخلي للدقة الذاكرية من خلال تخيّل أنه يعلّم طفلاً ما البيان الكاذب إنّ كولومبوس اكتشف أمريكا في عام 1392. عندما طُلب منه أن يتذكّر متى اكتشف كولومبوس أمريكا، أجاب الطفل "عام 1392". "ما الذي تذكّره [الطفل]؟ تذكّر ما قلته له. ماذا قلت له؟ إنّ كولومبوس اكتشف أمريكا في عام 1392. لذا، يترتب على ذلك أنه يتذكّر أنّ ق"[7]. في ذهن أوديل، تشير حالات من هذا القبيل إلى أنه يمكن للمرء أن يتذكّر ما هو كاذب.

أستخدم مصطلح الأصالة للإشارة إلى دقة التقديم الحالي للتمثيل الماضي (صادق وكاذب) عن طريق حكم الذاكرة. من ناحية أخرى، يرتبط صدق إفادة الذاكرة بمحتوى الذاكرة الذي يمثّل الواقع الموضوعي على نحو صحيح. في بعض الأحيان يتنافس معيارا الدقة هذين ضد بعضهما بعضًا. في رأيي، يجب أن تمثّل إفادة الذاكرة الواقع الموضوعي بدقة وتشبه الإدراك الحسي الأولي للشخص. تمامًا مثلما أنّ التقديم الأمين للقضية الكاذبة لا يُؤهَّل بوصفه ذاكرة، كذلك لا يؤهَّل التقديم المشوّه للقضية الصادقة بوصفه ذاكرة. يجب أن تكون الذكريات صحيحة وأصيلة.

ما هي شروط التقديم الأصيل لتمثيل ماضٍ؟ وفقًا للرؤية الأرشيفية، فإنّ علامة الأصالة الذاكرية هي تماهي المحتوى: لكي يكون التمثيل الحالي مرتبطًا من جهة الذاكرة بالتمثيل الماضي، يجب أن يكون محتويا كلتا الحالتين التمثيلانيتين متماهيي-النوع[8]. من ناحية أخرى، يتمسّك البنائيون بأنّ إفادة الذاكرة لا يجب أن

(7) Odell (1971: 593). انظر أيضًا Newby & Ross (1996: 205).

(8) لقد أطلقت على هذا الموقف نظرية الهُوِيّة للذاكرة (2010: 217-21).

ترقى إلى عملية إعادة إنتاج دقيقة لبعض المحتويات المشفَّرة مسبقًا. إنّ محتويي التمثيل الماضي والتقديم الحالي يحتاجان فقط إلى أن يكونا متشابهين بدرجة كافية. ولكن ما هو مدى الانحراف المسموح به بين محتوى التمثيل الماضي ومحتوى الذاكرة عنه؟ ما هو هامش الخطأ فيما يخصّ إعادة إنتاج المحتوى؟ بعبارة أخرى، ما هي حدود الأصالة فيما يخصّ التذكّر؟

في (2010: 222-9)، طوَّرتُ تفسيراً للأصالة الذاكرية فيما يخصّ الذاكرة القضوية. الفكرة الأساسية هي أنّ محتوى الموقف القضوي المسترجَع من الذاكرة غير الاستنتاجية قد يكون فقيرًا معلوماتيًا إزاء محتوى الموقف القضوي المغذّي لنظام الذاكرة. تسمح الذاكرة غير الاستنتاجية بتناقص المعلومات ولكن لا تسمح بزيادتها أو إثرائها. يجب أن يكون محتوى الذاكرة غير الاستنتاجية أحد الاستلزامات ذات الصلة للمحتوى الأصلي[9]. يمكن توضيح أطروحة الاستلزام من خلال هذا المثال. صباح يوم الاثنين تناولتَ البيض المخفوق على الفطور. وكل ما يمكنك تذكّره يوم الثلاثاء هو تناول البيض على الفطور. لقد نسيتَ كيف تم تحضير البيض. على الرغم من حقيقة لقد تناولتُ بيضًا على الفطور وتناولتُ بيضًا مخفوقًا على الفطور هما قضيتان مختلفتان، فمن الطبيعي أن نفترض أنّ الاعتقاد الأول مرتبط من جهة الذاكرة بالاعتقاد الثاني ـ بالطبع، شريطة استيفاء شروط الذاكرة الأخرى. إنّ سبب، حسب اعتقادي، أنّ التضارب بين علامتيّ [tokens] المحتوى لا يمنعنا ولا ينبغي أن يمنعنا من الاعتراف بالذاكرة القضوية هو أنّ قضية لقد تناولتُ بيضًا على الفطور تستلزِمها قضية لقد تناولتُ بيضًا مخفوقًا على الفطور.

في حين لا تسمح الذاكرة غير الاستنتاجية إلا بتناقص المعلومات، تسمح

(9) أي شيء ينتج عن سلف كاذب وأي شيء مشروط بنتيجة صادقة يكون صادقًا. ما يثير القلق بشأن هذه المفارقات المتعلقة بالاستلزام المادي هو أنّ السلف في كل منها لا علاقة له من الناحية الموضوعاتية بالنتيجة المترتبة. السبب في أنني أُحلِّل الأصالة الذاكرية من خلال الاستلزام المتصل هو لاستبعاد بعض الاستلزامات البعيدة المنال لأفكار المرء الماضية كأمثلة للذاكرة. تضمن فكرة الاستلزام المتصل ألّا يكون محتوى الموقف القضوي الحالي يدور حول موضوع مختلف تمامًا مقارنة بمحتوى الموقف القضوي الماضي. انظر (1998) Lewis.

الذاكرة الاستنتاجية كذلك بتزايد المعلومات أو إثرائها. تأمَّل المثال التالي. صباح يوم الاثنين تناولتَ البيض المخفوق على الفطور. تتذكّر يوم الثلاثاء أنّ الفطور الذي تناولته في اليوم السابق لم يكن نباتيًا .تناولتُ البيض المخفوق على الفطور تستلزم على نحو متصل أنّ فطوري لم يكن نباتيًا. الاعتقاد بأنّ فطوري لم يكن نباتيًا لا يؤهِّل بوصفه ذاكرة غير استنتاجية عن الاعتقاد لقد تناولتُ بيضًا مخفوقًا على الفطور، لكنه يفي بشروط الذاكرة الاستنتاجية، بشرط أن أعرف، بطبيعة الحال، ما الذي يعنيه "نباتي".

يطوِّر ميكيليان (Michaelian 2011, 2016) وجهة نظر معارضة، تسمح الذاكرة غير الاستنتاجية من خلالها بإثراء المحتوى المعلوماتي. محتكِمًا إلى أبحاثٍ حول الذاكرة البنائية، يجادل بأنّ التذكّر له طابع محاكاتي، بمعنى أنه يتضمن بشكل روتيني إنشاء معلومات جديدة ودمج معلومات ناشئة من مصادر أخرى غير خبرة الحدث المتذكَّر. على سبيل المثال، في ظاهرة تمدد الحدود (Intraub & Richardson 1989)، "يتذكّر" الشخص عن مشهدٍ ما أكثر مما رآه بالفعل، أي إنه "يتذكّر" أجزاء المشهد التي كانت خارج حقل رؤيته في زمن الخبرة. نظرًا إلى أنّ تمدد الحدود والظواهر المماثلة هي أحداث عادية ومتكررة، يجادل ميكيليان بأنها تتوافق مع الأداء السليم لنظام الذاكرة وبالتالي مع حدوث التذكّر الحقيقي. إذن، من وجهة نظره، من الممكن حرفياً أن يتذكّر المرء أكثر مما اختبَر.

هذه وجهة نظر معارضة للحدس، وهناك عدة استجابات أكثر تحفّظًا للأبحاث المتعلقة بالذاكرة البنائية. أولها، قد نُصرّ على أنّ الحالات التي يتضمن فيها التذكّر إنشاء أو دمج محتوى جديد هي مجرّد حالات من التذكّر الظاهري. ثانيها، قد نفرّق بين مكونات المحتوى التي تنشأ في الخبرة ذات الصلة وتلك التي لا تنشأ فيها، مع التعامل مع الأولى بوصفها متذكَّرةً على نحو حقيقي لكن الأخيرة بوصفها متذكَّرةً على نحو ظاهري فحسب. أخيرًا، قد نجادل بأنّ الحالات ذات الصلة يمكن فهمها بشكل أفضل بوصفها حالات للذاكرة الاستنتاجية.

لقد شغلنا أنفسنا حتى الآن بأصالة الذاكرة **القضوية**. لكن ما هي حدود

الأصالة فيما يخصّ التذكّر البصري؟ تعتمد الإجابة عن هذا السؤال بشكل حاسم على ما إذا كان يُقال عن التمثيلات الداخلية لصور الذاكرة إنها تُمثِّل بأسلوب الصور (المادية) أو بأسلوب اللغة. يعتقد أنصار النزعة التصويرية (مثل، فودور وكوسلين) أنّ التمثيلات الذهنية التي نختبرها كتخيلات صورية [imagery] تشبه الصور التي لها خصائص تمثيلانية مكانية على نحو جوهري من النوع الذي تمتلكه الصور. من ناحية أخرى، يعتقد أنصار النزعة الوصفية (مثل بيليشين ودينيت) أنّ التمثيلات الذهنية التي نختبرها كتخيلات صورية تشبه إلى حد كبير الأوصاف اللغوية للمشاهد البصرية.

إذا كانت صور الذاكرة هي أوصاف لغوية لمشاهد بصرية، كما تّدعي النزعة الوصفية، فإنّ أطروحة الاستلزام التي طُوِّرت للذاكرة القضوية تنتقل إلى الذاكرة البصرية. ولكن ما هي قاعدة تجريد الذاكرة، إذا كان محتوى الذكريات البصرية تخيليًّا؟ لقد جادلتُ في مكان آخر بأنّ الذاكرة البصرية غير الاستنتاجية تسمح بإسقاط المحتوى (458-61 :2015). يمكن أن يتخذ إسقاط المحتوى أشكالًا مختلفة. تتمثل إحدى طرق إسقاط المحتوى أثناء عملية التذكّر في أن تكون صورة الذاكرة غير حتمية فيما يخصّ ميزات معينة. فعلى سبيل المثال، قد تتذكّر بصريًا صديقك جالسًا أمامك وهو يحتسي القهوة ولكن ذاكرتك قد تكون غير-ملزَمة فيما يخصّ لون كنزة صديقك. هناك طريقة أخرى يضيع فيها المحتوى أثناء عملية التذكّر هي أنّ الصورة الذهنية المسترجعة من الذاكرة تكون نسخة مقصوصة من مشهد أُدرِكَ مسبقًا. فعلى سبيل المثال، قد تتذكّر بصريًا صديقك وهو يحتسي القهوة ولكن لا تتذكّر المشهد من حوله ــ لون الحائط والأشخاص عند الطاولة المجاورة وديكور الغرفة وما إلى ذلك.

4. تقييم الدقة

كيف يمكننا تقييم ما إذا كان استحضار الشخص لحدث ما يُصوِّر بدقة الحدث أو تمثيله الأولي للحدث؟ ليس لدينا وصول مباشر إلى التمثيل الأولي للحدث لدى الشخص. ولا يمكننا إعادة الماضي لمقارنة الحدث مباشرة مع تذكّر الشخص

للماضي. بدلاً من ذلك، يتعين علينا استعمال وسائل غير مباشرة عند محاولة التحقق من صحة الذكريات الظاهرية. علينا الاعتماد على اليوميات، الصور الفوتوغرافية، الأقاويل، وما إلى ذلك. لكنّ هذا النوع من التحقق من الصحة دائري. افترض أنه يبدو لك أنك تتذكّر أنك وضعت مفتاحك في الدرج. تفتح الدرج، فتجد المفتاح. هل العثور على المفتاح في الدرج يؤكد ذاكرتك الظاهرية عن كون المفتاح في الدرج؟ هل يثبت ذلك أنّ ما اعتبرته ذاكرة كان بالفعل ذاكرة؟ كلا، فقد يكون المفتاح موجودًا في الدرج لأسباب غير معروفة لك تمامًا. افترض بعد ذلك أنك تحاول تأكيد ذاكرتك الظاهرية عن قيامك بوضع المفتاح في الدرج من خلال سؤال صديق عما إذا كان قد رآك تضع المفتاح هناك. يُجيب صديقك بالإيجاب. هل يوثِّق هذا ذاكرتك الظاهرية؟ كلا، لأنّ الذاكرة الظاهرية لصديقك قد تكون غير موثوقة شأنها شأن ذاكرتك. وفي حالة أنّ ذاكرة صديقك كانت موثوقة في الماضي، سيتعين عليك الاعتماد، مرة أخرى، على ذاكرتك الخاصة. إنّ مشكلة التحقق من الذكريات الظاهرية تم دفعها فقط إلى صديقك. يلخِّص برايس هذه المشكلة على نحو لطيف:

> لا يمكن التحقق من صحة ذاكرة واحدة أو إبطالها دون الاعتماد على ذكريات أخرى... غالبًا ما يُفترض أنه يمكننا التحقق من صحة حكم الذاكرة أو إبطاله عن طريق الإدراك الحسي الحالي، على سبيل المثال من خلال الرجوع إلى المستندات أو السجلات. مرة أخرى، من المفترض أنه يمكننا القيام بذلك من خلال اللجوء إلى قوانين الطبيعة المترسخة... لكن في كلتا الحالتين نعيد استعمال الذاكرة مرة أخرى، لأننا نعتمد على تعميمات استقرائية... مهما كانت احتمالية التعميم الاستقرائي كبيرةً، فإنّ احتماليته مشتقة من ملاحظات سابقة. نحن نمتلك ذاكرة فقط لتطميننا بأنّ الملاحظات الماضية تلك كانت موجودة، أو ممَّ كان نوعها. (Price 1969: 78-9)

إنّ ما يُشير إليه برايس هو أنّ أي حجة استقرائية فيما يخصّ جدارة خبرات الذاكرة بالثقة معرَّضة لتهمة الدائرة المفرغة. لا يمكننا التحقق من صحة تذكّراتنا الظاهرية

دون أن نفترض مسبقًا موثوقية التذكّرات الظاهرية. وبما أنّ التسويغ الدائري ليس تسويغًا على الإطلاق، فإنّ مشكلة التحقق من صحة الذاكرة الظاهرية تبدو غير قابلة للحلّ.

إنّ مشكلة التحقق من صحة تذكّرنا الظاهري لها أوجه تشابه لافتة مع مشكلة الاستقراء عند هيوم، أعني، مشكلة تسويغ إيماننا الضمني بمبدأ انتظام الطبيعة. تنجم كلتا المشكلتين عن محاولات تسويغ الأساليب المعرفية التي يبدو أنه لا يمكن تسويغها إلا من خلال الاحتكام إلى مبادئها الخاصة. ليس من المستغرب إذن أنّ نفس المقاربات التي تُستعمل للتعامل مع مشكلة الاستقراء تُطبَّق أيضًا على مشكلة التحقق من صحة خبرات الذاكرة. الحلول المفترضة الرئيسة الثلاثة لمشكلة الاستقراء الهيومية هي المقاربة التسالمية، والبراغماتية، والتحليلية.

حلّ راسل (Russell 1948: 288) وسوندرز (Saunders 1963: 486) مشكلة التحقق من صحة ذكرياتنا الظاهرية بالتذرّع بأنّ موثوقية الذاكرة الظاهرية هي مسلَّمة لا يمكن إثباتها أو دحضها بل يجب افتراضها. ومع ذلك، فإنّ التسالم على مبدأ غير مسوَّغ وغير قابل للتسويغ يجعل اعتمادنا على خبرات الذاكرة مسألة إيمان. إذا كانت المعرفة التي تخصّ الذاكرة هي في الأساس مسألة إيمان، فإنّ هذا الإيمان موجود على نحو مساوٍ لأشكال الإيمان الأخرى في الأهمية. إنّ الاعتماد على خبرات الذاكرة ليس له أساس يحافظ من خلاله على تفوقه المعرفي أمام أي شكل آخر من أشكال اللاعقلانية.

وفقاً للتسويغ البراغماتي لاعتمادنا على الذكريات الظاهرية، فإنّ الوثوق بذكريات الشخص الظاهرية، رغم كونه غير مسوَّغ في النهاية، إلا أنه يلائم هدف الكشف عن الماضي أكثر من أي منهج أخر يمكن تبنيه. دافع براندت عن هذه المقاربة حيث كتب:

> إنّ النظرية الوحيدة المقبولة [عن ذكرياتنا الظاهرية] هي تلك التي تؤكد أنّ نسبة كبيرة من اعتقادات ذاكرتنا صادقة. لم يُقترح أي بديل لهذه النظرية؛ ولا يمكن لأحد أن يتخيل كيف سيبدو. (Brandt 1955: 92-3)

كما أشار لوك (1971: 113-14)، إنّ الإشكال في تسويغ براندت للذاكرة الظاهرية هو أنّ مثل هذه النظرية البديلة قد اقتُرِحت بالفعل كاحتمال منطقي لم يُستبعَد بعد. البديل هو اقتراح راسل (Russell 1921: 159-60; 1948: 228) أنه لم يكن هناك ماضي ألبتة لنتذكّره طالما أنّ العالم نشأ قبل خمس دقائق. إلى أن يُستبعَد اقتراح راسل، لا يبدو أنه يحقّ لبراندت أن يستنتج أنّ الذاكرة الظاهرية موثوقة.

يُعدّ مالكوم (1971: 113-14) وشوميكر [Shoemaker] من مناصري المقاربة التحليلية لمشكلة التحقق من صحة الذكريات الظاهرية. فشوميكر، على سبيل المثال، يودّ أن يُثبت "أنها حقيقة ضرورية (منطقية أو مفاهيمية)، وليست حقيقة عرضية، أنه عندما تؤكّد تصريحات الذاكرة والإدراك الحسي بإخلاص واطمئنان، أي، تُعبِّر عن اعتقادات مطمَئنة، تكون صادقة بشكل عام" (Shoemaker 1963: 229)[10]. بحسب ما يبدو لي، هناك حجتان رئيستان مفادهما أنّ الذكريات الظاهرية صادقة بشكل عام. إليك تقديم شوميكر للحجة الأولى:

> المعيار الأساسي لتحديد ما إذا كان الشخص يفهم معنى مصطلحات مثل "يرى" و"يتذكّر" هو ما إذا كانت الادعاءات المطْمَئِنة التي يقدِّمها باستعمال هذه الكلمات صادقة بشكل عام في ظل الظروف المثلى. إذا تبيّن أنّ معظم ادعاءات الذاكرة والإدراك الحسي الظاهرية التي تخصّ الشخص كاذبة، فإنّ هذا لن يُثبت أنّ الشخص يعاني من بصر ضعيف على نحو استثنائي أو ذاكرة رديئة على نحو استثنائي، بل إنه لم يفهم، لم يستوعب بشكل صحيح، معاني الكلمات التي كان ينطق بها، أو لم يكن يستعملها مع معانيها المترسخة، أي، لم يكن يستعملها للتعبير عن ادعاءات الذاكرة والإدراك الحسي التي يبدو أنها تُعبِّر عنها. (Shoemaker 1963: 231; cf. Malcolm 1963: 193-4)

(10) Shoemaker (1963: 229). إنّ تعبير 'تصريحات الذاكرة والإدراك الحسي'، كما يستعمله شوميكر، لا يُشير فقط إلى التصريحات التي تُشير صراحة إلى الذكريات بل كذلك إلى التصريحات "التي تستند مباشرة إلى... الذاكرة، أي، الإفادات المفترضة لما... يتذكّره المتكلّم".

يدّعي شوميكر أنه إذا كان الشخص سيقدِّم باستمرار ادعاءات غير دقيقة إلى حد كبير حول الماضي، ويبدو أنه يتذكّر أشياءً لم تحدث قط، فسيتعين علينا أن نقول ليس أنه أساء التذكّر، بل إنه فقدَ فهمه للتذكّر.'

يبدو لي أنّ شوميكر محق في أنّ الأخطاء المعتادة فيما يخصّ ادعاءات ذاكرة المرء يمكن أن تكون بسبب خطأ في الاصطلاح. ومع ذلك، فإنّ السؤال هو هل الشخص الذي تكون ادعاءات ذاكرته خاطئة على نحو معتاد يُسيء بالضرورة فهم [كلمة] "أتذكّر" وصيغة الماضي. ألا يمكن أن تكون الأخطاء المعتادة المذكورة ناتجةً عن أخطاء الجهل بالواقعة [mistakes of fact] بدلاً من المعنى؟ إنني أميل إلى الاعتقاد بأنّ معرفة معنى المصطلح وكيفية استعماله لا يلزم أن ترتبط باستعمال المصطلح لتكوين تصريحات صادقة. ما إذا كان الشخص يفهم تعبيرًا ما يتحدد من خلال ما يَعتقد أنه يقوله عندما يستعمل هذا التعبير لتكوين تصريح ما وما يَعتقد أنه سيجعل التصريح صادقًا ــ وليس من خلال قيمة الصدق التي تخصّ التصريح. حتى لو كانت ادعاءات ذاكرة الشخص خاطئة باستمرار، فلا يزال يسَعه الحصول على فهم صحيح للفعل "أتذكّر". ويمكن إثبات أنه يفهم "أتذكّر" بشكل صحيح من خلال حقيقة أنه لا يستعمل المصطلح إلا للحديث عن أشياء يعتقد أنها حدثت بالفعل وليس عن أشياء يعتقد أنه تخيلها.

تستند الحجة الثانية التي مفادها أنّ الذكريات الظاهرية صادقة بشكل عام إلى ادعاء أنّ المرء لا يمكنه التشكيك في اعتقادات الذاكرة والإدراك الحسي المطْمَئِنة التي تخصّه. يكتب شوميكر:

> إنها على وجه التحديد اعتقادات المرء المطمَئِنة، وبشكل خاص اعتقادات الذاكرة والإدراك الحسي المطمَئِنة التي تخصّه، التي يُعبِّر عنها بقوله 'أنا أعرف...؛' إنها ليست حقيقة نفسية، بل حقيقة منطقية، أنّ المرء لا يسَعه إلا اعتبار اعتقادات الذاكرة والإدراك الحسي المطمَئِنة التي تخصّه معرفة مؤسَّسة.
> (Shoemaker 1963: 234)

يتابع شوميكر مجادلاً بأنّ ما ينطبق عليّ ينطبق أيضًا على الأشخاص الآخرين.

يجب على كل واحد منا أن يدّعي أن اعتقادات ذاكرته واعتقادات إدراكه الحسي المطمَئِنة صادقة بشكل عام. يخلص شوميكر إلى أنه من الصحيح بالضرورة عن اعتقادات الذاكرة والإدراك الحسي المطمَئِنة بشكل عام أن تكون صادقة بشكل عام. لكنّ هذا الاستنتاج إشكالي. مجرّد أنني لا أستطيع التشكيك في اعتقادات الذاكرة المطمَئِنة التي تخصّني لا يعني أنني لا أستطيع التشكيك في ادعاء الشخص الآخر فيما يخصّ اعتقادات ذاكرته المطمَئِنة. إدراك أنّ الشخص الآخر لا يستطيع التشكيك في اعتقادات الذاكرة المطمَئِنة التي تخصّه ليس هو عين قبولها بوصفها صادقة، أو حتى صادقة بشكل عام (O'Connor & Carr 1982: 140). هناك قلق آخر حول الحجة الثانية للمقاربة التحليلية وهو أنه حتى لو كان التشكيك في اعتقادات الذاكرة المطمَئِنة التي تخصّ المرء غير متماسك، فإنّ هذا لا يعني أنّ اعتقادات ذاكرته لا يمكن أن تكون كاذبة باستمرار. لا تتحسن المشكلة الشكية بل تزداد سوءًا، ليس فقط لأنه من الممكن أن تكون اعتقادات ذاكرة المرء كاذبة باستمرار بل أيضًا لأنه لا يكون حتى في وضع يسمح له بالتفكير بشكل متماسك في هذه الإمكانية.

من وجهة نظري، إنّ الحل الواعد لمشكلة التحقق من ذكرياتنا الظاهرية هو رفض النزعة الداخلانية الإبستمية، أي، الرؤية القائلة إنّ جميع العوامل المطلوبة لكي يكون اعتقاد ما مسوَّغًا يجب أن تكون في متناول الشخص معرفيًا وبالتالي داخل عقله[11]. إنّ المتشكك في المعرفة التي تخصّ الذاكرة يسأل كيف يمكن للمرء أن يعرف (أو يعتقد بشكل مسوَّغ) أنّ خبرة الذاكرة التي يبني عليها إفادة ذاكرته هي في الواقع دليل دقيق وموثوق عن الماضي. يلتزم هذا السؤال بالنزعة الداخلانية بشأن التسويغ. لأنه ما لم يُعتبَر من المعقول توقّع أن يكون لدى الشخص المعرفي تبصّر بشأن أسبابه المسوِّغة، فإنّ سؤال المتشكك يكون بعيد الصلة. على النقيض من ذلك، ترى النزعة **الخارجانية الإبستمية** أنّ بعض العوامل المسوِّغة قد تكون خارجية بالنسبة إلى المنظور الإدراكي للشخص. وبالنظر إلى النزعة

(11) انظر الفصل 22 في هذا الكتاب.

الخارجانية، لا نحتاج إلى أن نكون قادرين على الردّ على تساؤل المتشكك. حقيقة أننا لا نعرف (أو نعتقد بشكل مسوَّغ) أنّ إفادات ذاكرتنا ترقى إلى أن تكون معرفة لا تعني أنها لا ترقى إلى أن تكون معرفة. فالشخص الذي يعرف شيئًا ما لا يجب أن يعرف أنّ ما لديه في أساسه الدليلي يرقى إلى أن يكون معرفة. ما دام أنه في الواقع يستوفي شروط معرفة شيء ما، فليس هناك المزيد يجب أن يفعله من أجل أن يَعرف. لا تقوم قائمة للقلق الشكّي[12].

References

Anscombe, G.E.M. (1981). The Reality of the Past. In G.E.M. Anscombe (ed.), Collected Philosophical Papers 2: Metaphysics and the Philosophy of Mind (pp. 103-19). Oxford: Oxford University Press.

Bernecker, S. (2008). The Metaphysics of Memory. Dordrecht: Springer.

Bernecker, S. (2010). Memory: A Philosophical Study. Oxford: Oxford University Press.

Bernecker, S. (2015). Visual Memory and the Bounds of Authenticity. In D. Moyal-Sharrock, V. Munz, A. Coliva (eds.), Mind, Language and Action (pp. 445-63). Berlin/New York: de Gruyter.

Bernstein, D.M. and Loftus, E.F. (2009). How to Tell if a Particular Memory is True or False. Perspectives on Psychological Science 4: 370-74.

Brandt, R. (1955). The Epistemological Status of Memory Beliefs. Philosophical Review 64: 78-95.

Buckwalter, W. (2014). Factive Verbs and Protagonist Projection. Episteme 11: 391-409.

Conway, M.C. and Loveday, C. (2015). Remembering, Imagining, False Memories and Personal Meanings. Consciousness and Cognition 33: 574-81.

Crombag, H.F.M., Wagenaar, W.A., and Van Koppen, P.J. (1996). Crashing Memories and the Problem of 'Source Monitoring.' Applied Cognitive Psychology 10: 95-104.

De Brigard, F. (2014). Is Memory for Remembering? Recollection as a Form of Episodic Hypothetical Thinking. Synthese 191: 1-31.

Hamilton, A. (1998). False Memory Syndrome and the Authority of Personal Memory-Claims: A Philosophical Perspective. Philosophy, Psychiatry, and Psychology 5: 283-97.

Hawley, K. (2003). Success and Knowledge-How. American Philosophical Quarterly 40: 19-31.

Hazlett, A. (2010). The Myth of Factive Verbs. Philosophy and Phenomenological Research 80: 497-522.

Hazlett, A. (2012). Factive Presuppositions and the Truth Condition on Knowledge. Acta Analytica 27: 461-78.

(12) أنا مدين بالشكر إلى كيرك ميكيليان على تعليقاته على المسودة السابقة.

Hume, D. (2000). A Treatise of Human Nature. Ed. D.F. Norton and M.J. Norton. Oxford: Oxford University Press.

Intraub, H. and Richardson, M. (1989). Wide-Angle Memories of Close-Up Scenes. Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition 15: 179-87.

Klein, S.B. (2014). Autonoesis and Belief in a Personal Past: An Evolutionary Theory of Episodic Memory Indices. Review of Philosophy and Psychology 5: 427-47.

Koriat, A., Goldsmith, M., and Pansky, A. (2000). Towards a Psychology of Memory Accuracy. Annual Review of Psychology 51: 481-537.

Lewis, D. (1998). Relevant Implication. In D. Lewis, Papers on Philosophical Logic (pp. 111-24). Cambridge: Cambridge University Press.

Leyden, von W. (1961). Remembering: A Philosophical Problem. London: Duckworth.

Locke, D. (1971). Memory. London: Macmillan.

Malcolm, N. (1963). Knowledge and Certainty. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Michaelian, K. (2011). Generative Memory. Philosophical Psychology 24: 323-42.

Michaelian, K. (2016). Mental Time Travel: Episodic Memory and Our Knowledge of the Personal Past. Cambridge, MA: MIT Press.

Neisser, U. (1981). John Dean's Memory: A Case Study. Cognition 9: 1-22.

Newby, I.R. and Ross, M. (1996). Beyond the Correspondence Metaphor: When Accuracy Cannot Be Assessed. Behavioral and Brain Sciences 19: 205-6.

O'Connor, D.J. and Carr, B. (1982). Introduction to the Theory of Knowledge. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Odell, S.J. (1971). Malcolm on 'Remembering that.' Mind 80: 593.

Price, H.H. (1969). Thinking and Experience. 2nd edition, London: Hutchinson.

Robins, S.K. (2016). Misremembering. Philosophical Psychology 29: 432-47.

Russell, B. (1921). The Analysis of Mind. London: George Allen & Unwin.

Russell, B. (1948). Human Knowledge: Its Scope and Limits. New York: Simon and Schuster.

Saunders, J.T. (1963). Skepticism and Memory. Philosophical Review 72: 477-86. Schacter, D.L. (2001). The Seven Sins of Memory. Boston, MA: Houghton Mifflin.

Schechtman, M. (1994). The Truth about Memory. Philosophical Psychology 7: 3-18.

Schechtman, M. (1996). The Constitution of Selves. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Shoemaker, S. (1963). Self-Knowledge and Self-Identity. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Sutton, J. (2007). Philosophy and Memory Traces: Descartes to Connectionism. Cambridge: Cambridge University Press.

Turri, J. (2011). Mythology of the Factive. Logos und Episteme 2: 143-52.

Vendler, Z. (1972). Res Cogitans: An Essay in Rational Psychology. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Vendler, Z. (1980). Telling the Facts. In J.R. Searle, F. Kiefer, and M. Bierwich (eds.), Speech Act Theory and Pragmatics (pp. 173-290). Dordrecht¤ Reidel.

الفصل الخامس

تسبيب الذاكرة

دوروثيا ديبوس

1. تمهيد

يُعدّ موضوع "تسبيب الذاكرة" موضوعًا أساسيًا في فلسفة الذاكرة وقد اجتذب قدرًا كبيرًا من الاهتمام الفلسفي. بشكل عام، إنّ الادعاء الذي يؤيده بعض الفلاسفة في هذا السياق، والذي يعتقد فلاسفة آخرون بقوة وحماس أنه خاطئ، هو ادعاء أنّ التفسير الفلسفي للذاكرة سيحتاج إلى تقديم بعض الادعاءات السببية؛ أي إنه من أجل تقديم تفسير فلسفي كامل للذاكرة، سنحتاج إلى الإشارة إلى **علاقات سببية** من نوع ما. وعليه، فإنّ النقاش حول "تسبيب الذاكرة" سيتمحور حول السؤال التالي:

> (السؤال السببي) ما الدور الذي يجب أن تلعبه الإشارة إلى التسبيب والعلاقات السببية عند محاولة فهم الذاكرة من منظور فلسفي؟[1]

من أجل معالجة هذا السؤال، علينا أولاً تحديد أشكال الذاكرة قيد الدراسة هنا؛ في الواقع، يجب أن نميِّز بين الذكريات القضوية أو "الوقائعية" من ناحية، والذكريات الخبراتية أو "الاستحضارية" من ناحية أخرى[2]. الذكريات الخبراتية

(1) لقد طُرِح سؤال مماثل فيما يخص بعض الظواهر (الذهنية) الأخرى، على نحو بارز الإدراك الحسي، الفعل، والمعرفة (انظر (Child (1994: Ch. 3).

(2) انظر أيضًا (1963) Malcolm والفصل الأول من هذا الكتاب.

أو "الاستحضارية" هي تلك الحالات من الذاكرة التي "تتوافق على نحو مميز مع استعمالنا للحواس المختلفة" (Martin 2002: 403)، في حين أنّ الذكريات الوقائعية هي تلك الحالات من الذاكرة التي ليس لها أي خصائص خبراتية سوى أنها اعتقادات أو أحكام من نوع خاص.

تحدث كل من الذكريات الوقائعية والذكريات الاستحضارية بانتظام في حياتنا الذهنية اليومية. فعلى سبيل المثال، يتذكّر بوب أنّ والدته وُلِدَت في 3 يناير 1967؛ تأخذ ذاكرته شكل اعتقاد ما، لذلك، يجب اعتبارها ذاكرة وقائعية. في المقابل، عندما تتذكّر إيما لقاءها بـ سام لأول مرة في حفلة أُقيمت منذ ثلاث سنوات، يكون لدى إيما خبرة كما لو كانت ترى سام مرة أخرى وهو يبتسم ابتسامة عريضة ويرتدي قميصًا أزرق فاتح؛ إنّ ذاكرة إيما عن أول لقاء لها بـ سام هي ذاكرة بصرية حية؛ لها خصائص خبراتية، لذلك، يجب اعتبارها ذاكرة استحضارية. تشير الحالات اليومية مثل تلك المذكورة للتو إلى أنه يمكننا أن نحدد بنجاح الذكريات الوقائعية والاستحضارية ونميِّز بينها[3].

إنّ الذاكرتين الوقائعية والاستحضارية هما نوعان مختلفان من الذاكرة، لكن لهما سمات متنوعة على نحو مشترَك. في الواقع، كل الذكريات الوقائعية وكل الذكريات الاستحضارية هي حالات أو أحداث ذهنية؛ أي أنها جميعها مكونات لحيواتنا الذهنية. تُزوِّد كل من الذكريات الوقائعية والاستحضارية الشخص المتذكِّر نفسه ببعض المعلومات، عادة ما تكون (ولكن ليس بالضرورة) معلومات عن الماضي، وفي حالات كل من الذاكرة الوقائعية والاستحضارية، تُكتَسَب المعلومات ذات الصلة التي توفرها الذاكرة للشخص المتذكِّر بطريقة مناسبة في وقت ما سابق[4].

(3) هناك أنواع أخرى من الذاكرة - على سبيل المثال، حالات "ذاكرة العادة"، مثل تذكُّر كيفية ركوب الدراجة. تختلف "ذكريات العادة" عن الذكريات الوقائعية والاستحضارية بقدر ما تُظهر نفسها عادةً في الأفعال الجسدية، مثل ركوب الشخص للدراجة، ولا تكون عادةً من مكونات الحياة الذهنية للشخص (انظر Russell 1997: Lecture IX, 166-8).

(4) يعتقد العديد من الفلاسفة أنّ الذكريات "تمثِّل"، بالنسبة للشخص، حقائق أو أحداث ماضية.

في حالة الذكريات الاستحضارية، إنّ الطريقة المناسبة لاكتساب المعلومات في وقت سابق هي أن يكون الشخص قد شهدَ الحدث الذي يجري تذكّره الآن بشكل استحضاري. على سبيل المثال، إنّ ذاكرة إيما الاستحضارية عن لقاء سام تُزوِّدها بمعلومات (على سبيل المثال، معلومات عن شكل سام) حصلت عليها إيما بطريقة مناسبة (أي، عن طريق الإدراك الحسي) في وقت سابق (أي، في الليلة التي التقيا فيها منذ ثلاثة أعوام).

في حالة الذكريات الوقائعية، قد يكون شهود الحدث ذي الصلة في الماضي طريقةً مناسبة لاكتساب المعلومات، ولكن في أوقات أخرى قد يكون إخبار الآخرين المرء عن واقعة معينة مناسبًا أيضًا. على سبيل المثال، إنّ ذاكرة بوب الوقائعية عن تاريخ ميلاد والدته تزوِّده بالمعلومات (أي، معلومات عن تاريخ ميلاد والدته) التي أخبره بها والديه في وقت ما في الماضي. لذلك، بشكل عام، من المعقول قبول أنّ كلًّا من الذكريات الوقائعية والاستحضارية تُزوِّد الشخص المتذكِّر بالمعلومات التي اكتسبها بطريقة ما مناسبة في وقت سابق[5].

زيادة على ذلك، يبدو من المعقول أيضًا قبول أنه لكي يقال عن الشخص تذكّرَ شيئًا ما بشكل وقائعي أو استحضاري، من الضروري أن تكون المعلومات التي تزوِّده بها الذاكرة ذات الصلة دقيقةً (إلى حد ما). على سبيل المثال، افترض أنّ والدة بوب درست البيولوجيا عندما كانت طالبة، لكنّ بوب يعتقد أنّ والدته درست التاريخ؛ يبدو أنّ اعتقاد بوب لا يمكن اعتباره ذاكرة، لأنه كاذب. وبالمثل،

لا أتبع هذا التقليد هنا، بل، عوضًا عن ذلك، أُعبِّر عن نقطة مماثلة بالقول إنّ "الذكريات تزوِّد الشخص بمعلومات"، لأنني جادلتُ في Debus (2008) بأنه ينبغي لنا ألا نعتبر الذكريات الاستحضارية تمثيلات من الأساس. لا داعي للدفاع عن هذا هنا، لكنّ الاصطلاح المستعمل ينبغي أن يساعدنا في البقاء محايدين بشأن هذه النقطة.

(5) ستختلف الطرق التي تُعدّ "مناسبة" لاكتساب المعلومات عبر الأنواع المختلفة من الذاكرة - على سبيل المثال، كما رأينا، لكي يتذكّر الشخص حدثًا ما استحضاريًا، من الضروري أن يكون الشخص قد شهدِ الحدث ذا الصلة في الماضي، في حين لا يكون ذلك ضروريًا في حالة الذاكرة الوقائعية.

إذا كانت إيما قد ذهبت لرؤية مختصّ بالتنويم المغناطيسي الذي تسبَّب في استدعاءٍ ما مفاده أنّ إيما لديها الآن خبرة حية عن كونها قابلت فيلًا ورديًا في حفلة أُقيمت قبل ثلاث سنوات، لكنّ إيما لم تقابل طوال حياتها فيلًا ورديًا على الإطلاق (ولم تعاني إيما من خبرة هلوَسية عن فيل وردي أثناء الحفلة، ولم يظهر الفيل الوردي بأي طريقة أخرى ألبتة في الحفلة ذات الصلة)، ثم حتى لو اعتقدت إيما نفسها خطأً أنّ خبرتها البصرية الحالية عن مقابلة فيل وردي في الحفلة تزوِّدها بالكيفية التي كانت عليها الأشياء في الماضي، فإنّ حقيقة أنّ خبرة إيما الحالية تزودها بمعلومات غير دقيقة عن الحدث الماضي ذي الصلة تعطينا سببًا وجيهًا للاعتقاد بأنّ خبرة إيما عن الفيل الوردي ينبغي ألا تُعتبر ذاكرة استحضارية. مرة أخرى، يكون ذلك كذلك لأنه لكي تُعدّ خبرةً ما ذاكرة، من الضروري أن تكون المعلومات التي توفرها الخبرة للشخص دقيقة (إلى حد ما)، وخبرة إيما لا تفي بهذا الشرط.

بشكل عام، نجد أنه جزءٌ من مفهومنا لـ "الذاكرة"، جزءٌ من كيفية استعمالنا التعبير "يتذكّر"، أنه لكي تُعتبَر حالةً ما أو حدثًا ذهنيًا معينًا ذاكرة، من الضروري أن تكون المعلومات التي توفرها الحالة أو الحدث الذهني ذو الصلة للشخص دقيقةً (إلى حد ما).

حتى الآن، كشفنا أنّ كُلّاً من الذكريات الوقائعية والاستحضارية تُزوِّد الشخص المتذكِّر بالمعلومات التي اكتسبها بطريقة مناسبة في وقت سابق، ومن أجل أن يقال عن الشخص إنه يتذكّر شيئًا ما إما بشكل وقائعي أو استحضاري، من الضروري أن تكون المعلومات التي توفرها الذاكرة ذات الصلة للشخص دقيقةً (إلى حد ما).

زيادة على ذلك، لدينا أيضًا سببٌ لقبول أنه لكي تُعتبَر حالةً ما أو حدثًا ذهنيًا معينًا ذاكرة وقائعية أو استحضارية، من الضروري أن تكون المعلومات التي توفرها الحالة أو الحدث الذهني حاليًا للشخص قد تم الحصول عليها بطريقة مناسبة في وقت سابق. على سبيل المثال، لكي يقال إنّ بوب يتذكّر أنّ والدته ولدت في 3 يناير 1967، من الضروري أن يكون قد حصل على المعلومات ذات الصلة في

وقت سابق. يبدو أنه جزءٌ من مفهومنا عن "الذاكرة"، جزءٌ من كيفية استعمالنا التعبير "يتذكّر" أنه لو لم يحصل بوب على المعلومات ذات الصلة بطريقة مناسبة في الماضي، فإنّ اعتقاده الحالي يجب ألا يُعتبر الآن ذاكرة أيضًا. وبالمثل، من أجل أن يقال إنّ إيما لديها ذاكرة استحضارية عن لقائها الأول بـ سام، من الضروري أن تكون إيما قد حصلت على المعلومات التي تزوِّدها بها الآن ذاكرتها الاستحضارية الحالية بطريقة مناسبة، أي من خلال إدراك الحدث ذي الصلة، في وقت وقوع الحدث ذي الصلة. إذا لم تكن إيما قد رأت سام في الحفلة قبل ثلاث سنوات، فإنّ خبرتها البصرية الحالية عن ابتسامة سام لها في الحفلة ذات الصلة لا يمكن اعتبارها ذاكرة عن لقائها بـ سام في ذلك الوقت أيضًا.

بشكل عام، يتبين لنا أنه من أجل اعتبار الحدث الذهني أو الحالة الذهنية الحالية ذاكرة وقائعية أو استحضارية، من الضروري أن تكون المعلومات التي توفرها الحالة الذهنية أو الحدث الذهني ذي الصلة للشخص الآن دقيقة (إلى حد ما)، وأنه تم الحصول عليها بطريقة مناسبة في وقت سابق في الماضي.

السؤال الذي يقع في صميم النقاش حول "تسبيب الذاكرة"، بدوره، هو سؤال كيف ترتبط المعلومات التي يُزوَّد بها الشخص عندما يكون لديه ذاكرة وقائعية أو استحضارية بالحدث الماضي ذي الصلة المتمثل في اكتساب المعلومات. هناك نوعان مختلفان من الإجابة يُقدَّمان بشكل قياسي في الأدبيات الفلسفية: بعضهم يقول إنّ الرابط ذا الصلة هو رابط سببي، في حين يقول بعضهم الآخر إنّ الرابط ذا الصلة هو رابط استبقاء (غير سببي) للمعلومات. يُعتبَر كل من تشارلز بورتون مارتن (C. B. Martin) وماكس دويتشر (Max Deutscher) من المدافعين البارزين عن الرؤية الأولى، وسنبدأ دراستنا لموضوع "تسبيب الذاكرة" بدراسة بعض جوانب "النظرية السببية للذاكرة" لمارتن ودويتشر بالتفصيل.

2. الشرط السببي

عندما يتحدّث الفلاسفة المعاصرون عن موضوع " تسبيب الذاكرة" ، فإنهم سيشيرون عاجلاً أو آجلاً إلى ورقة بحثية أساسية كتبها مارتن ودويتشر، نُشرت تحت عنوان "التذكّر Remembering" في عام 1966. في وقت كتابتنا هذه المقالة، تدخل ورقة مارتن ودويتشر الآن العقد الخامس من نشرها، ويمكن القول إنّ ورقتهما هاته لا تزال مرجعًا رئيسًا لأي عمل عن تسبيب الذاكرة في الفلسفة المعاصرة. وبذلك، لا بدّ من اعتبارها مرجعًا "كلاسيكيًا" في فلسفة الذاكرة.

تُقدِّم ورقة مارتن ودويتشر مجموعة واسعة من الفروق الدقيقة، لكنّ مقصدها الرئيس واضح للغاية. وباستعمال الاصطلاح الخاص بنا كما قدَّمناه في القسم السابق، يمكننا تلخيص ادعاءهم الرئيس على النحو التالي:

لكي تُعتبر الحالة أو الحدث الذهني ذاكرة وقائعية أو استحضارية، من الضروري أن

(1) تكون المعلومات التي توفرها الحالة الذهنية أو الحدث الذهني للشخص دقيقة (إلى حد ما)؛

(2) تكون المعلومات التي توفرها الحالة الذهنية أو الحدث الذهني للشخص قد اكتسبها الشخص نفسه بطريقة مناسبة في وقت ما في الماضي؛ و

(3) كان الحدث الماضي ذو الصلة باكتساب المعلومات "فعّالاً في إنتاج حالة ما أو حالات متعاقبة [لدى الشخص] تؤثر في النهاية في إنتاج" الحالة الذهنية أو الحدث الذهني المذكور (Martin & Deutscher 1966: 166).

متابعةً لمارتن ودويتشر، قد يعتقد المدافع عن النظرية السببية للذاكرة أنّ كلَّ شرطٍ من هذه الشروط الثلاثة ضروريٌ، وأنّ هذه الشروط مجتمعة تُعدّ كافية أيضًا لكي تُعتبر الحالة الذهنية أو الحدث الذهني ذاكرة وقائعية أو استحضارية.

وفي الواقع، كما رأينا في قسم التمهيد من هذا الفصل، لدينا سبب وجيه

لقبول أن يكون الشرطان (1) و(2)، كما هو موضّح للتو، ضروريين لكي تُعتبَر بعض الأحداث الذهنية أو الحالات الذهنية ذاكرة وقائعية أو استحضارية. كما رأينا، يبدو من المعقول إلى حد كبير قبول أنه لكي يُعتبَر حدث ذهني أو حالة ذهنية معينة ذاكرة وقائعية أو استحضارية، من الضروري (1) أن تكون المعلومات التي يوفّرها الحدث الذهني أو الحالة الذهنية ذات الصلة للشخص دقيقة (إلى حد ما)، وأن تكون (2) المعلومات التي يوفّرها الحدث الذهني أو الحالة الذهنية ذات الصلة للشخص قد حصل عليها بطريقة مناسبة في وقت ما في الماضي. وهكذا، لا بد أن يكون شرطا التفسير (1) و(2) لا يثيران الجدل.

إنّ الشرط الأكثر إثارة للجدل، ومن ثمّ الأكثر أهمية أيضًا في تفسير مارتن ودويتشر، والسبب في إمكانية وصف تفسيرهم على نحو مناسب بأنه نظرية "سببية" للذاكرة، هو الشرط (3)، الذي يقول إنه لكي يُعدّ الحدث الذهني أو الحالة الذهنية الحالية ذاكرة، من الضروري أن يكون الحدث الماضي المناسب لاكتساب المعلومات "فعالاً في إنتاج حالة ما أو حالات متعاقبة [عند الشخص] تؤثر في النهاية في إنتاج" (Martin & Deutscher 1966: 166) الحدث الذهني أو الحالة الذهنية الحالية المذكورة. مع إعادة صياغة (وتبسيط) مقصد مارتن ودويتشر بشكل طفيف، قد نعيد صياغته إلى الاقتراح القائل بأنه لكي يُعتبَر الحدث الذهني أو الحالة الذهنية الحالية ذاكرة، من الضروري أن تكون (بطريقة ما) قد سُبِّبَت بوساطة حدث ماضٍ مناسب لاكتساب المعلومات.

لماذا يجب أن نقبل هذا؟ ما الذي يُثري هذا الشرط السببي؟ يقترح مارتن ودويتشر أن ننظر في الحالة التالية:

> رجل سنسميه كينت يتعرض لحادث سير ويرى تفاصيل معينة عنه بسبب وضعه الخاص. فيما بعد، يتورط كينت في حادث آخر يتعرّض فيه لضربة شديدة على رأسه ينسى بسببها... الحادث الأول... بعد مرور بعض الوقت على الحادث الثاني هذا، يُقدِّم أخصائي تنويم مغناطيسي شهير وغير مبال عرضًا ما. حيث يقوم بتنويم عدد كبير من الناس، واقتراح عليهم أنهم سيعتقدون

> أنهم تعرضوا لحادث سير في مكان وزمان معينين. لم يسمع أخصائي التنويم المغناطيسي أي شيء قط عن كينت ولا عن تفاصيل حادثه، ومن قبيل المصادفة المطلقة أنّ الزمان والمكان والتفاصيل التي يقدِّمها هي تمامًا كتلك التي كانت في حادث كينت الأول. كينت هو أحد أفراد المجموعة المنوَّمة مغناطيسيًا. ينجح الاقتراح، وبالتالي، بعد انتهاء العرض، يعتقد كينت... اعتقادا راسخًا أنه تعرض لحادث ما. الحادث كما يعتقد هو يماثل تمامًا الحادث الأول الذي تعرض له بالفعل. (Martin & Deutscher 1966: 174)

يبدو من المعقول قبول أنه بعد تدخّل أخصائي التنويم المغناطيسي، استوفى كينت الشرطين (1) و(2) على النحو المبين سابقًا: يمتلك كينت اعتقادات مختلفة عن حادث ما كان قد تعرّض له، والمعلومات التي توفرها له تلك الاعتقادات دقيقة إلى حد ما، وفي الواقع، اكتسب كينت بنفسه المعلومات ذات الصلة بطريقة مناسبة (أي من خلال شهودها) في وقت ما في الماضي. ومع ذلك، يبدو أنه يجب ألا يقال إنّ كينت يتذكّر الحادث ــ ففي النهاية، لقد فقدَ جميع الاعتقادات ذات الصلة عن الحادث الأول أثناء الحادث الثاني، وهو الآن يؤيد الاعتقادات ذات الصلة فقط بسبب التدخّل العشوائي لأخصائي التنويم المغناطيسي.

يُظهر المزيد من التأمل في حالة كينت أيضًا أنّ كينت، بعد تدخّل أخصائي التنويم المغناطيسي، لا يستوفي الشرط (3) للتفسير كما هو موضّح سابقًا. لأنّ كينت يعتقد بما يفعله "فقط بسبب اقتراح أخصائي التنويم المغناطيسي" (Martin & Deutscher 1966: 174). حقيقة أنّ كينت شهدَ الحدث، واكتسب معلومات ذات صلة عن الحادث وقت وقوعه، ليست فعالة في إنتاج اعتقادات كينت الحالية حول الحادث؛ إنّ اعتقاد كينت الحالي ليس نتيجة، أو بسبب، أي حدث ماضٍ ذي صلة باكتساب المعلومات؛ وكما يقترح مارتن ودويتشر على نحو معقول "إنه لهذا السبب لا يمكن القول إن [كينت] يتذكّر الحادث، على الرغم من حقيقة أنه يروي بشكل صحيح ما رآه" (Martin & Deutscher 1966: 174). إذا قبلنا هذا، فنحن أيضًا، بشكل أكثر إيجابية، نكون ملتزمين باعتقاد أنه لكي يُعتبر حدث ذهني أو حالة ذهنية ما ذاكرة، فمن الضروري استيفاء الشرط (3) على النحو المذكور سابقًا.

وهكذا، لدينا سبب للاعتقاد بأنه، كما ينصّ الشرط (3)، لكي يُعتبر حدث ذهني أو حالة ذهنية معينة ذاكرة وقائعية أو استحضارية، من الضروري أن يكون حدثًا ماضيًا ذا صلة باكتساب المعلومات "فعالاً في إنتاج حالة ما أو حالات متعاقبة [عند الشخص] تؤثر في النهاية في إنتاج "(Martin & Deutscher 1966: 166) الحدث الذهني أو الحالة الذهنية المعنية.

من هنا، قد تمنحنا حالة كينت، كما وصفها مارتن ودويتشر، سببًا وجيهًا لقبول الشرط السببي بوصفه جزءًا من التفسير الفلسفي للذاكرة. سيعترض آخرون بشدة على هذا، وسننظر في اعتراضاتهم في الوقت المناسب. لكن بالنظر إلى حدسنا اليومي بشأن حالة كينت، يبدو من المعقول، على الأقل للوهلة الأولى، قبول أنّ الشرط (3) كما هو موضّح أعلاه هو شرط يجب استيفاؤه لكي تُعتبَر الحالة الذهنية أو الحدث الذهني ذاكرة، وفي الوقت الراهن أقترح أن نسلّم للمنظّر السببي هذا القدر على سبيل الجدال.

3. السلاسل السببية المنحرفة

ومع ذلك، فإنّ التفسير كما يبدو لم يكتمل بعد. وفي الواقع، كما أشار مارتن ودويتشر نفسيهما، سيتعين تطوير شرط التفسير (3)، الشرط السببي، بشكل أكبر. يتضح هذا عندما نشارك مارتن ودويتشر النظر في قصة أخرى بشأن كينت:

> يتعرض كينت لحادث ما ويخبر صديقه غراي بذلك. ثم يتعرض كينت لحادث ثانٍ يدمّر كل ذكرياته عن الحادث الأول، لكنّ غراي يخبر كينت كل شيء عن الحادث الأول مرة أخرى، وعلى أساس شهادة غراي، يشكّل كينت اعتقادات جديدة وصادقة عن الحادث الأول. ينسى كينت في النهاية أنّ غراي أخبره عن الحادث الأول؛ لا يزال كينت يمتلك اعتقادات صادقة عن الحادث الأول، ولكن يبدو "من الواضح أنّ [كينت] لا يتذكّر الحادث [الأول] نفسه". (Martin & Deutscher 1966: 180)

وهذا بدوره يعرّضنا لمشكلة، إذ يبدو أنّ كينت يستوفي شروط المنظّر السببي الثلاثة

الخاصة بالذاكرة التي ذكرناها سابقًا؛ وبناءً على ذلك، إذا كان لنا أن نعتقد أنّ الشروط الثلاثة كما ذُكرَت حتى الآن كافية للشخص لكي يتذكّر شيئًا ما، فسيتعين علينا أن نقول إنّ كينت يتذكر الحادث الأول الآن؛ ولكن يبدو من المعقول بشكل كبير أن نعتقد بأنه في السيناريو الموصوف، لا يتذكّر كينت الحادث الأول الآن، وبذلك، نحتاج إلى تعديل التفسير السببي للذاكرة كما ذكرنا سابقًا.

من أجل القيام بذلك، يجب أن ننظر بعناية أكثر في قصة كينت وغراي. يبدو أنّ هناك شيئًا غريبًا فيما يخص السلسلة السببية التي تحصل بين اكتساب كينت المعلومات ذات الصلة في الوقت الذي وقع فيه الحادث الأول، واعتقادات كينت الحالية عن الحادث ذي الصلة. إنّ إخبار كينت غراي عن الحادث الأول، واكتساب غراي المعلومات ذات الصلة، ثم إعادة غراي رواية القصة إلى كينت، هي أجزاء أساسية من السلسلة السببية ذات الصلة في القصة المذكورة، ولكن يبدو أنّ هناك شيئًا ما "ليس صحيحًا تمامًا" فيما يخصّ هذه السلسلة السببية عندما نأخذ بعين الاعتبار سؤال هل الاعتقادات التي لدى كينت حاليًا عن الحادث الأول يجب اعتبارها ذكريات. في الواقع، يبدو أنّ الحدس القائل إنّ الاعتقادات التي لدى كينت حاليًا عن الحادث الأول يجب ألا تُعتبَر ذكريات يستند إلى الملحظ المتمثل في أنّ الارتباط السببي الذي يحصل بين الحدث الأصلي لاكتساب كينت المعلومات ذات الصلة أثناء الحادث الأول من ناحية، والاعتقادات التي يمتلكها كينت الآن عن ذلك الحادث من ناحية أخرى، "ليس صحيحًا تمامًا" فيما يخصّ الذاكرة، بل بالأحرى "ينحرفّ" عما نتوقع أن تكون عليه السلاسل السببية ذات الصلة.

وبشكل أعم، يجب أن تتطلب النظرية السببية للذاكرة، نتيجة لذلك، وجوب أن يكون الرابط السببي الذي يحتاج، لكي يُعتبر الحدث الذهني أو الحالة الذهنية المعينة حالة ذاكرة، إلى أن يحصل بين الحدث الماضي ذي صلة باكتساب المعلومات والحدث الذهني أو الحالة الذهنية الحالية ذات الصلة رابطًا سببيًا من النوع الصحيح، ووجوب ألا يكون رابطًا سببيًا منحرفًا.

ومع ذلك، لكي تكون هذه الإضافة إلى الشرط السببي مفيدة، نحتاج إلى أن نكون قادرين على التمييز بين الروابط السببية التي يمكن اعتبارها "من النوع الصحيح" وتلك التي تُعتبر "منحرفة". بديهيًا، يبدو من المعقول قبول أنّ هناك شيئًا ما "ليس صحيحًا تمامًا" بشأن الارتباط السببي الحاصل في حالة كينت وغراي المذكورة سابقًا، أي إنّ الارتباط السببي ذا الصلة منحرف إلى حد ما؛ ولكن عندئذ، أي سمة من سمات هذا الارتباط السببي المعين تعطينا سببًا للاعتقاد بأنّ الرابط السببي ذا الصلة يجب اعتباره منحرفًا؛ وبشكل أعم، كيف يمكننا التمييز بين الروابط السببية المنحرفة وغير المنحرفة؟

قد يجيب أحدهم بأنّ السمة المميزة للرابط السببي في حالة كينت وغراي، وكذلك في الحالات الأخرى من الروابط السببية المنحرفة، هي حقيقة أنّ الرابط السببي ذا الصلة "لا يستمر دون انقطاع داخل جسم الشخص المعني" (Martin & Deutscher 1966: 181). وفقًا لذلك، قد يقترح المرء أنه يمكننا "إصلاح" تفسيرنا السببي السابق للذاكرة عن طريق إضافة بند ينصّ على أنّ السلسلة السببية ذات الصلة "يجب أن تستمر دون انقطاع داخل جسم الشخص المعني" (Martin & Deutscher 1966: 181). على أية حال، كما يُظهر مارتن ودويتشر (1966: 181)، إنّ هذا البند قوي للغاية.

بدلاً من ذلك، يقترح مارتن ودويتشر أنه يمكننا تفسير الفرق بين السلاسل السببية المنحرفة وغير المنحرفة بمساعدة "فكرة أثر الذاكرة"[6]. لكي يتذكّر الشخص شيئًا ما، هكذا يسير الاقتراح، من الضروري أن يكون الحدث ذو الصلة باكتساب المعلومات قد ترك "أثرًا" ما، أثرٌ تم الاحتفاظ به وله صلة من الناحية السببية بحدوث الحدث أو الحالة الذهنية التي يجب اعتبارها ذاكرة. في الواقع، يقترح مارتن ودويتشر أننا بحاجة إلى فكرة "أثر الذاكرة" من أجل تطوير تفسير سببي للذاكرة. لأنّ الإحالة على بعض هذه "الآثار" تزودنا بأفضل طريقة ممكنة لتوضيح الادعاء المتمثل في أنّ الحدث الذهني أو الحالة الذهنية الحالية تعتمد

(6) تمت دراسة "آثار الذاكرة" في حد ذاتها في الفصل السادس من هذا الكتاب.

سببيًا على حدث ماضٍ ذي صلة باكتساب المعلومات. زيادة على ذلك، وفقًا لمارتن ودويتشر، يمكننا أن نستخلص الفرق بين السلاسل السببية المنحرفة وغير المنحرفة بالإحالة على "آثار الذاكرة"[7] من خلال استحضار أنه لكي يُعتبَر الحدث أو الحالة الذهنية الحالية حالة ذاكرة، يجب أن يعتمد الارتباط السببي الحاصل بين الحدث الماضي ذي الصلة باكتساب المعلومات والحدث أو الحالة الذهنية الحالية ذات الصلة على أثر ذاكرة مستمر، ومن خلال الإشارة إلى أنه في حالات السلاسل السببية المنحرفة، مثل حالة كينت وغراي، لا تكون آثار الذاكرة ذات الصلة مستمرة. وبذلك، وفقًا للاقتراح الحالي، تتصف السلسلة السببية المنحرفة بأثر ذاكرة غير مستمر، في حين تتصف السلسلة السببية غير المنحرفة بأثر ذاكرة مستمر بين الحدث الماضي ذي الصلة باكتساب المعلومات والحدث أو الحالة الذهنية المعينة الحالية التي يكون وضعها كذاكرة قيد النظر. يبدو مارتن ودويتشر (1966: 190f.) مقتنعين بأنّ هذا الاقتراح سَيحلّ مشكلة السلاسل السببية المنحرفة (على الرغم من تسليطهم الضوء على بعض المشكلات التي لم يناقشوها في ورقتهم)، كما ويطوِّر بيرنيكر (Bernecker 2010: Ch. 5) هذا الاقتراح أكثر ويدافع عنه.

ومع ذلك، لكي نتمكّن من إيجاد طريقة ناجحة للتمييز بين السلاسل السببية المنحرفة وغير المنحرفة بمساعدة فكرة "أثر الذاكرة"، يتعين علينا تحديد ما يجب أن نعتبره أثر ذاكرة مستمر بدون الاضطرار إلى الاعتماد على فهم حدسي للفَرْق بين السلاسل السببية المنحرفة وغير المنحرفة. لا يزال من غير الواضح بالنسبة لي ما إذا كان هذا ممكنًا، لأنه يبدو من الصعب معرفة كيف يمكننا أو ينبغي لنا أن نقرر في الحالات الصعبة ما إذا كان "أثر الذاكرة المستمر" حاصلاً أم لا دون الاعتماد على بعض الفروق الحدسية بين السلاسل السببية المنحرفة وغير المنحرفة، مما يعني بدوره أنه قد يكون هناك سبب للشك فيما إذا كان الاقتراح الحالي قابلاً للتطبيق في نهاية المطاف.

ولكن مهما كان الأمر، لكي نقدِّم تفسيرًا سببيًا للذاكرة، سوف يتعين علينا،

(7) انظر أيضًا Bernecker (2010)، خاصة الفصل الخامس.

كما رأينا، أن نتمسك بأنه لكي يُعتبر الحدث الذهني أو الحالة الذهنية الحالية ذاكرة، من الضروري أن يكون الرابط السببي الذي يلزم حصوله بين الحدث الماضي ذي الصلة باكتساب المعلومات والحدث الذهني أو الحالة الذهنية الحالية من النوع الصحيح، أي ألا يكون الرابط السببي ذو الصلة منحرفًا، ومن أجل صياغة هذا الشرط بشكل تام، يجب أن نكون قادرين على تحديد السمة التي تميِّز السلاسل السببية المنحرفة عن غير-المنحرفة[8].

4. ادعاء الكفاية

سواء كان من الممكن تحديد السمة التي تُميِّز السلاسل السببية المنحرفة عن غير المنحرفة أم لا، فإنّ ذلك سيكون بدوره ذا أهمية قصوى لادِّعاء المنظِّر السببي القائل إنّ النظرية السببية للذاكرة يمكن أن تصوغ شروطًا تكون، إذا ما أُخِذَت مجتمعة، كافية لكي يُعتبر الحدث الذهني أو الحالة الذهنية الحالية ذاكرة. لأنه إذا تبيّن أنه من المستحيل تحديد السمة المميِّزة ذات الصلة، وإذا اتضح، بالتالي، أنه من المستحيل تحديد ما يتطلبه الرابط السببي ليكون "من النوع الصحيح"، فسيكون من المستحيل على المدافع عن التفسير السببي تقديم شروط كافية لكي يُعتبر الحدث الذهني أو الحالة الذهنية المعينة حالة ذاكرة.

بالطبع، أمام هذا التحدّي الراهن، قد يتراجع المدافع عن التفسير السببي ويتخلى عن ادعاء الكفاية، لكن يُصرّ على أنه حتى لو لم تكن كافية، فإنّ الشروط التي ناقشناها حتى الآن هي كلها شروط ضرورية للذاكرة، وأنّ بيان الشروط الضرورية هاته يُعدّ أمرًا ذا قيمة في حد ذاته لأنه من المؤكد يعزِّز فهمنا للظواهر المتناولة؛ ولكن في نسختها الأكثر طموحًا، لا ينبغي للنظرية عن الذاكرة أن تُقدِّم بعض الشروط الضرورية فحسب، بل يجب أن تُقدِّم أيضًا مجموعة من الشروط التي

---

(8) ينشأ تحدٍّ مشابه بالنسبة إلى "النظريات السببية" الأخرى، مثل النظرية السببية للفعل - انظر Davidson (1980: 79ff.)، وللاطلاع على ملخص جيد حول المشكلة انظر O'Brien (2015: 15-21).

تُعد معًا شروطًا كافية للذاكرة، وهذا ما يهدف إليه مارتن ودويتشر بشكل صريح.

ومع ذلك، فإنّ النظر في مشكلة السلاسل السببية المنحرفة قد يزودنا ببعض الشكوك الأولية حول ما إذا كان المنظِّر السببي سيكون قادرًا على تقديم قائمة من الشروط التي تكون مجتمعة كافيةً لاعتبار حدث ذهني أو حالة ذهنية معينة ذاكرة. من أجل تقييم آفاق ادعاء الكفاية الخاص بالنظرية السببية بمزيد من التفصيل، يجب علينا تاليًا أن ننضم إلى مارتن ودويتشر في النظر في الحالة النموذجية التالية:

> افترض أنّ أحدهم يطلب من رسام ما أن يرسم مشهدًا متخيّلًا. يوافق الرسام على القيام بذلك، مع الأخذ في الاعتبار أنه يرسم مشهدًا خياليًا بحتًا، يرسم صورة مفصّلة عن مزرعة ما، تتضمّن منزلاً بلون وشكل معينين، وأشخاص مختلفين مع سمات مفصّلة، وملابس معينة، وما إلى ذلك. يتعرّف والداه، بعد ذلك، على الصورة بوصفها تمثيلاً دقيقًا للغاية لمشهد رآه الرسام مرة واحدة فقط في طفولته. الأشكال والألوان هي كما رآها الرسام لمرة واحدة فقط في المزرعة التي يصوّرها الآن. (Martin & Deuuscher 1966: 167f.)

قد نُسلِّم بأنّ "قيام الرسام بعمله لم يكن مجرّد صدفة" (Martin & Deutscher 1966: 168)؛ لكن ما الذي يحدث هنا بالضبط؟ كيف ينبغي أن نصف حالة الرسام؟ يعتقد مارتن ودويتشر أنه "على الرغم من أنّ الرسام يعتقد بإخلاص أنّ عمله من محض الخيال، ولا يمثّل مشهدًا حقيقيًا، فإنّ الراصدين المندهشين لديهم كل الأدلة اللازمة لإثبات أنه في الواقع يتذكّر مشهدًا ما [رآه في] طفولته" (Martin & Deutscher 1966: 168).

ومع ذلك، قد يكون هذا التقييم للوضع محل خلاف[9]. من الواضح فيما يبدو أنّ الرسام شهدَ المشهد ذا الصلة في الماضي، وهو الآن يرسم المشهد بدقة، ويبدو أيضًا أنه من المعقول افتراض وجود نوع من الارتباط السببي بين الرسام الذي شهد المشهد ذا الصلة في طفولته، ورسمه الحالي للمشهد؛ لكن "لماذا نقول

(9) يعتمد ما يلي على Debus (2010).

إنّ الرسام يتذكّر المشهد من الأساس؟" (Lewis 1983: 25). ليس من الواضح أنه يجب أن نقول إنه يتذكّر المشهد ــ ما لم نفترض مسبقًا، بالطبع، أنّ الشروط الثلاثة للنظرية السببية كافية لكي يُعتبر حدثًا ما مثالًا للتذكّر؛ ولكن بما أنّ هذا هو الادعاء الذي ننظر فيه هنا، فلا ينبغي أن نفترضه مسبقًا في تقييم حالة الرسام. على العكس تمامًا، ما دمنا لا نفترض مسبقًا صدق ادعاء الكفاية الخاص بالمنظِّر السببي، فإنه يبدو مشكوكًا فيه إلى حد ما ما إذا كان ينبغي أن يُقال إنّ الرسام يتذكّر أي شيء من الأساس، مما يعني بدوره أنّ القضية الراهنة قد تُضفي مزيدًا من الشك على الادعاء القائل إنّ الشروط الثلاثة التي تقدِّمها النظرية السببية كافية للذاكرة.

في الواقع، كما أوضحت في Debus (2010)، لكي تُعتبَر الخبرة مثالاً للتذكّر، من الضروري أن يكون للخبرة ذات الصلة "أهمية إبستمية" بالنسبة إلى الشخص؛ بمعنى، أنّ الشخص المختبِر يميل إلى أخذ الخبرة ذات الصلة بالحسبان عند التفكير بشأن الماضي، وعند إصدار أحكام بشأن كيف كان شكل الماضي. يبدو من الغريب أن نقول إنّ شخصًا لديه خبرة ما عن حدث معين الذي هو في الواقع حدث ماضٍ معين شهده ذات مرة، لكنه، عند استعلامه عن الحدث الماضي ذي الصلة، لن يعتمد بأي شكل من الأشكال على الخبرة ذات الصلة، ينبغي أن يقال إنه، بالرغم من ذلك، يتذكّر الحدث الماضي ذا الصلة. على العكس تمامًا، فإنّ النظر في مثل هذه الحالات الغريبة إلى حد ما يعطينا سببًا للاعتقاد بأنه لكي تُعتبر الخبرة ذاكرة، من الضروري أن يكون الشخص المختبِر مائلاً لأخذ الخبرة ذات الصلة بالحسبان عند التفكير بشأن الماضي، وعند إصدار أحكام حول الماضي. من المؤكد أنّ الرسام كما هو موصوف لا يعطي لخبرته أي أهمية إبستمية، وهذا بدوره يشير إلى أنّ خبرته لا ينبغي اعتبارها ذاكرة أيضًا. وهكذا، لدينا سبب لاستنتاج أنّ حالة الرسام كما وصفها مارتن ودويتشر تسلِّط الضوء على مشكلة في ادعاء الكفاية الخاص بهم[10].

(10) إنّ تفسير مارتن ودويتشر لسبب وجوب اعتبار شروطهما الثلاثة كافية بسيط للغاية: "يمكننا"،

بشكل أعم، نجد أنّ اعتباراتنا السابقة لمشكلة السلاسل السببية المنحرفة، بالإضافة إلى اعتباراتنا الحالية المتعلقة بالدور الإبستمي للذكريات الاستحضارية، قد تعطينا سببًا وجيهًا جدًا للشك على الأقل فيما يخصّ ادعاء النظرية السببية بأنها تُقدّم قائمة من الشروط الكافية للذكريات الوقائعية والاستحضارية. كما قلنا سابقًا، أمام مثل هذه الشكوكية، قد يتراجع المدافع عن النظرية السببية للذاكرة، ويتخلى عن ادعاء الكفاية، لكنه يستمر في التمسّك، بشكل أكثر تواضعًا، بأنّ الشروط التي توفرها النظرية السببية للذاكرة هي كلها شروط ضرورية لكي يُعتبَر حدث ذهني ما أو حالة ذهنية معينة ذاكرة. ومع ذلك، كما سنرى في القسم التالي، حتى هذا الادعاء لم يَسلم من الهجوم شديد في الأدبيات المعنية.

5. ادعاء الضرورة

تمحور قدر كبير من مناقشة النظرية السببية للذاكرة حول مسألة ما إذا كان الشرط السببي، الذي يُعدّ جزءًا تأسيسيًا لأي نظرية سببية عن الذاكرة، ضروريًا حتى لكي يُعتبر الحدث الذهني أو الحالة الذهنية الحالية ذاكرة. علت بعض أصوات المعارضة الشرسة بهذا الادعاء، وعادة ما كان يقترح المعارضون أنّ الرابط الذي يحصل بين الحدث الماضي ذي الصلة باكتساب المعلومات والحدث الذهني أو الحالة الذهنية الحالية التي يجب اعتبارها ذاكرة ليس رابطًا سببيًا، بل هو بالأحرى رابط استبقاء غير-سببي للمعلومات. أحد المدافعين البارزين عن هذه الرؤية هو روجر سكوايرز [Roger Squires]، الذي تردّ ورقته "ذاكرة غير متسلسلة [Memory Unchained]" (1969) بشكل مباشر على ورقة مارتن ودويتشر (1966).

يهدف سكوايرز إلى إثبات أولاً "أنه عند وصف شيء ما بأنه احتفظ بكيفية

على حد تعبيرهم، "ألا نُقدّم أي حجة لمدى كفاية قائمة المعايير الخاصة بنا سوى الفشل، بعد فحص الحالات، لتجد الحاجة إلى قائمة أطول" ((Martin & Deutscher 1966: 172)). ومع ذلك، كما رأينا للتو، على الأقل فيما يخصّ الذاكرة **الاستحضارية**، قد يتعين إضافة "شرط الأهمية الإبستمية" إلى القائمة ذات الصلة.

ما، بوصفه بقيَّ على حاله في جانب ما، لا تكون هناك إحالة قسرية على روابط سببية" (Squires 1969: 178). فعلى سبيل المثال، يشير إلى أنه، "إذا حافظت بعض الستائر النيلية على لونها، فلا يتبع ذلك... أنه يجب أن يكون هناك أي رابط سببي بين حالتها السابقة وحالتها الراهنة "(Squires 1969: 178). ثم ينتقل بعد ذلك إلى إثبات "أنّ الذاكرة هي في الأساس استبقاء للمعرفة" (Squires 1969: 185). تحت افتراض أنّ استبقاء خاصية معينة (على سبيل المثال، خاصية امتلاك معرفة) لا يعتمد بالضرورة على روابط سببية، يمكننا، كما يظهر من اقتراح سكوايرز، أن نستنتج أيضًا أنّ الذاكرة لا تعتمد بالضرورة على روابط سببية؛ وهكذا، فإنّ الرابط السببي ذا الصلة ليس ضروريًا لكي يُعتبر الحدث الذهني أو الحالة الذهنية ذاكرة، وهذا بدوره يعني أنّ الشرط السببي للنظرية السببية خاطئ.

ومع ذلك، في حين أنه قد يكون صحيحًا أنه ليست كل الحالات التي تُستبقى فيها الخاصية هي الحالات التي يحصل فيها رابط سببي ما بين الحالات السابقة واللاحقة للشيء الذي استبقى الخاصية ذات الصلة، فإنّ الاستبقاء المحدد للمعلومات الذي يُميِّز الذاكرة قد يكون، مع ذلك، علاقة استبقاء تعتمد على علاقة سببية ما بين حدث ماضٍ ذي صلة باكتساب المعلومات وحدث ذهني أو حالة ذهنية حالية. وهكذا، فإنّ الحجة الموضحة أعلاه مضلِّلة (إن لم تكن غير صالحة). وبمقتضى ذلك، إنّ المدافع عن نظرية الاستبقاء غير السببي للذاكرة لم يُظهِر حتى الآن على نحو مقنع أنه يجب علينا التفكير في الذاكرة بأنها استبقاء غير-سببي.

إذا تغاضينا عن هذه المشكلة مؤقتًا، قد نسأل، بشكل أكثر إيجابية إلى حد ما، ما مدى دقة إمكانية الوصف الإضافي لعلاقة "الاستبقاء غير السببي" بين الحدث الماضي لاكتساب المعلومات والحدث الذهني أو الحالة الذهنية الحالية التي يجب اعتبارها حالة ذاكرة. في حالات الذاكرة، ما هو نوع العلاقة الذي يمكن أن تكون منه علاقة الاستبقاء غير السببي بين حدث ماضٍ مناسب لاكتساب المعلومات وحدث ذهني أو حالة ذهنية حالية ذات صلة؟ يبدو من الصعب الإجابة

عن هذا السؤال. في الواقع، كما يقول بيرنيكر، إنّ ادعاء أنّ العلاقة ذات الصلة هي علاقة استبقاء غير-سببي

> لا يبدو مفيدًا إلا ما دام المرء يمتنع عن سؤال ما الذي تنطوي عليه عملية استبقاء [المعلومات]. عندما يُثار هذا السؤال، يجب أن يُقرّ مؤيدو هذه المقاربة بأنهم ليس لديهم ما يستحق قوله. الشيء الوحيد الذي يقولونه بالفعل عن عملية الاستبقاء هو أنها ليست من النوع السببي. (Bernecker 2010: 112)

وهكذا، لا تُعدّ نظرية الاستبقاء غير السببي جذابة بشكل خاص، لأنها تفتقر إلى القوة التفسيرية: يبدو من الصعب إلى حد ما رؤية كيف يمكن أن تتطوّر نظرية الاستبقاء غير السببي بشكل مقنع وبالتفصيل.

6. لماذا يُعارَض الشرط السببي؟

على أية حال، قد يكون من المفيد محاولة فهم، بشكل عام، لماذا يبدو بعض الفلاسفة على وجه التحديد مُصرِّين للغاية في رؤيتهم على أنّ تفسيرنا للذاكرة لا ينبغي أن يعتمد على أي شيء من قبيل الشرط السببي للنظرية السببية. في الواقع، عادة ما يأخذ علماء النفس التجريبيون المعاصرون على نحو مُسلَّم به أنّ الذاكرة تعتمد على رابط سببي يحصل بين الحدث الماضي ذي الصلة باكتساب المعلومات والحدث الذهني أو الحالة الذهنية الحالية التي يراد اعتبارها ذاكرة؛ وعليه، لماذا يعارض بعض الفلاسفة بشدّة هذا الادعاء؟

يمكن العثور على إحدى الإجابات المحتملة (ولو بشكل غير مباشر إلى حد ما) في ورقة سكوايرز نفسها. في ضوء وصفه للعقيدة الرئيسة للنظرية السببية للذاكرة، يتحدث سكوايرز عن "اعتقاد المنظِّر السببي بأنّ هناك سلسلة سببية، ربما يمكن أن يكتشفها العلماء، تربط على نحو غامض حالات [الشخص المتذكِّر] مع مرور الزمن"، لكن، كما يُجادل، "ليست هناك حاجة إلى مثل هذا الخيال العلمي" (Squires 1969: 182). يشير هذا التعليق إلى أنّ سكوايرز يعارض النظرية

السببية للذاكرة على الأقل جزئيًا لأنه يظنّ أنّ المنظِّر السببي في رغبته محاكاة العلم، "يخضع" بطريقة ما لرؤية علمية عالمية، ثم ينتهي به المطاف بعد ذلك بتطوير تفسيرٍ ما يمكن تصنيفه بأنه "خيال علمي"، أي إنه فلسفة سيئة.

الآن، من الصحيح على نحو المؤكد أنّ التفسير الفلسفي للذاكرة الذي يؤيد الشرط السببي سيتوافق بسهولة مع الاستكشاف العلمي للذاكرة؛ لأنه كما قلنا سابقًا، يفترض علماء النفس التجريبيون عمومًا أنه عندما يتذكّر الشخص شيئًا ما، هناك رابط سببي بين الأحداث الماضية ذات الصلة والشخص المتذكِّر. وهكذا، في حين أنّ الفلاسفة قد يقدِّمون حججًا حول لماذا يكون الرابط السببي ذو الصلة ضروريًا لكي يُعتبر الحدث الذهني أو الحالة الذهنية ذاكرة، فقد يستكشف العلماء التجريبيون السؤال المتعلق بـ كيف يتحقق الرابط السببي ذو الصلة (على سبيل المثال، على المستوى العصبي الفسيولوجي). وبذلك، يكون سكوايرز محقًّا بدون شك في الإشارة إلى أنّ النظرية السببية للذاكرة سيكون لها صلات معينة مع الاستكشاف العلمي للظاهرة نفسها. ومع ذلك، سيعتقد بعض الناس على الأقل أنّ إمكانية التوافق هاته تُعتبر لصالح التفسير الفلسفي ذي الصلة؛ لأنه قد يبدو أمرًا جذابًا إلى حد ما العثور على حقل بحثي يمكن للفلاسفة وعلماء النفس التجريبيين العمل فيه معًا لفهم ظاهرة ما تكون محل اهتمام مشترك لكلا المجموعتين. وهكذا، بدلاً من أن تكون نقيصة، قد تكون مزيّة أن يُطوَّر تفسيرٌ سببي للذاكرة يتوافق مع التفسير العلمي للظاهرة نفسها.

سبب آخر أكثر تحديدًا قد يدفع بعض الفلاسفة إلى معارضة النظرية السببية للذاكرة قد يعتمد على سلسلة الأفكار التالية:

(1) إذا قبلنا الشرط السببي الذي يقدِّمه التفسير السببي للذاكرة، فعلينا أيضًا أن نقبل ما قد نُطلق عليه التفسير الديكارتي للأحداث والحالات الذهنية ذات الصلة.

(2) لكن لدينا سبب وجيه لرفض أي تفسير ديكارتي للأحداث والحالات الذهنية. ومن هنا،

(3) لدينا سبب وجيه لرفض الشرط السببي المقدَّم بوساطة النظرية السببية للذاكرة.

لكي نوضِّح هذا الاعتراض على التفسير السببي للذاكرة، يجب أن نوضِّح أولاً ما قد يعنيه الخصم بـ "الديكارتية" هنا. متبعين تشايلد، يمكن أن نقول إنّ "الديكارتية" هي إحدى طُرق محاولة فهم العناصر السببية في علم النفس (Child 1994: 2)؛ إنّ الديكارتية

> تستدعي أنطولوجيا ما للحالات والكيانات الذهنية، على غرار الحالات والكيانات المادية العادية؛ ترتبط الظواهر الذهنية الداخلية سببيًا ببعضها بعضًا، وبالظواهر الخارجية، بنفس الطريقة التي ترتبط بها الظواهر الفيزيائية سببيًا ببعضها بعضًا... الاعتقادات والرغبات والخبرات [الإدراكية الحسية] و[الذكريات] وما إلى ذلك هي حالات وكيانات داخلية. يتكوّن الإدراك الحسي من موضوعٍ ما يُسبِّب بشكل مناسب خبرة داخلية؛ [تتكوّن الذاكرة من حدثٍ ماضٍ يسبِّب بشكل مناسب حدثًا ذهنيًا أو حالة ذهنية حالية]؛ وهلم جرًا. ويكون السلوك السببي لتلك الكيانات الذهنية منتظمًا ومحكومًا بالقانون، بنفس الطريقة التي يكون بها السلوك السببي للأشياء المادية محكومًا بالقوانين. (Child 1994: 2)

ما هو أكثر من ذلك، كما يشير تشايلد، "غالبًا ما يُفترض أنّ هذه الرؤية للظواهر الذهنية بوصفها كيانات داخلية متفاعلة سببيًا هي الطريقة الوحيدة لفهم السببية حول العقل" (Child 1994: 2)، أي، غالبًا ما يُفترض أنه، كما تقول فرضية الخصم (1)، إذا قبلنا التفسير السببي للذاكرة، فعلينا أيضًا قبول ما قد نُطلق عليه التفسير "الديكارتي" للحالات والأحداث الذهنية ذات الصلة. ومع ذلك، فإنّ هذا الادعاء خاطئ، وهو ما يُصبح واضحًا بمجرد أن نفكِّر مليًا في المتعالِقات [*relata*] التي تحصل بينها، وفقًا للنظرية السببية للذاكرة، العلاقة السببية[11].

---

(11) انظر أيضًا Child (1994)، على وجه الخصوص الفصلين الثالث والرابع.

وفق إحدى الرؤى المحتملة، تكون المتعالِقات ذات الصلة هي الأحداث الماضية ذات الصلة باكتساب المعلومات، والحالات أو الأحداث الذهنية الحالية. قد تَستلزم الرؤية الخاصة هاته "الديكارتية" فيما يخصّ العقل، تمامًا كما يُشير اعتراض الخصم أعلاه، لأنه وفقًا لهذه الرؤية، قد تُتَصوَّر الحالات والأحداث الذهنية الحالية ذات الصلة بأنها كيانات داخلية تكون بحد ذاتها في علاقات سببية مع الأحداث الماضية وغيرها من الأحداث الحالية.

ومع ذلك، فهذه ليست الطريقة الوحيدة التي يمكننا من خلالها تحديد متعالِقات العلاقة السببية في الذاكرة. بدلاً من ذلك، قد نعتقد أنه في حالات الذاكرة، تحصل العلاقة السببية بين الأحداث الماضية ذات الصلة باكتساب المعلومات والحالات والأحداث "شبه-الشخصية" الحالية (عادةً الحالات والأحداث الفيزيولوجية العصبية التي تحصل وتحدث في دماغ الشخص المتذكِّر). قد يعتقد المرء أنّ تلك الحالات والأحداث "شبه-الشخصية" (أي الحالات والأحداث الفيزيولوجية العصبية عادةً) ليست متماهية مع الحالات والأحداث الذهنية ذات الصلة التي تحصل وتحدث في الحياة الذهنية الحالية للشخص، أي، مع الذكريات ذات الصلة التي يمتلكها الشخص حاليًا. ومع ذلك، فإنّ ذكريات الشخص ستعتمد على تلك الحالات والأحداث شبه-الشخصية (عادةً الفيزيولوجية العصبية) بطريقة ما ــ على سبيل المثال، قد يُقال إنّ ذكريات الشخص "تعتمد تبعًا [supervene]" على الحالات والأحداث شبه-الشخصية (عادةً الفيزيولوجية عصبية) ذات الصلة. وعلى الرغم من أنّ الحالات والأحداث الذهنية ذات الصلة هي نفسها ليست من آثار الأحداث الماضية ذات الصلة باكتساب المعلومات، كما يشير الاقتراح الحالي، فإنّ الشخص الذي يتذكَّر شيئًا ما يدخل في علاقة سببية مناسبة مع الأحداث الماضية ذات الصلة باكتساب المعلومات، لأنّ الأحداث والحالات الذهنية ذات الصلة التي تُعدّ ذكريات تعتمد على الأحداث والحالات شبه-الشخصية (أي، عادةً الفيزيولوجية العصبية) ذات الصلة التي بدورها تُسبَّب بطريقة مناسبة بوساطة الأحداث الماضية ذات الصلة باكتساب المعلومات.

لا يسعفني الوقت لتطوير هذا الاقتراح بمزيد من التفصيل هنا، لكنني أعتقد أنه يمكن تطويره بنجاح (وقد حاولت القيام بذلك فيما يخصّ الذاكرة الاستحضارية في (Debus (2008). ولكن، عندئذ، على افتراض أنّ الاقتراح الحالي يمكن تطويره بنجاح، يمكن أن نستنتج أيضًا أنّ اعتراض الخصم أعلاه على النظرية السببية للذاكرة غير ناجح، لأنّ الفرض الأول للاعتراض خاطئ؛ إذ ليس صحيحًا أننا إذا قبلنا تفسيرًا سببيًا للذاكرة، يجب علينا أيضًا أن نقبل ما قد نطلق عليه تفسيرًا "ديكارتيًا" للأحداث والحالات الذهنية ذات الصلة، كما يزعم الخصم. بل، على العكس تمامًا: يمكننا أن نقبل التفسير السببي للذاكرة في حين نرفض بشدة التفسير "الديكارتي" للأحداث والحالات الذهنية ذات الصلة. وهكذا، يمكننا بكل تأكيد الاستمرار في تأييد نظرية سببية للذاكرة أمام اعتراض الخصم.

وبشكل أكثر إيجابية، تشير اعتباراتنا الحالية إلى أنّ النظرية السببية للذاكرة يمكن تطويرها بطريقتين مختلفتين. تقليديًا، يرى المنظِّر السببي للذاكرة أنه عندما يتذكّر الشخص شيئًا ما، تحصل علاقة سببية بين الحدث الماضي ذي الصلة باكتساب المعلومات والحدث الذهني أو الحالة الذهنية الحالية التي يراد اعتبارها ذاكرة. ومع ذلك، كما تبين لنا الآن، قد يعتقد المنظِّر السببي للذاكرة، بدلاً من ذلك، أنه لكي يقال عن الشخص إنه يتذكّر شيئًا ما، يجب أن تحصل علاقة سببية ما بين الحدث الماضي ذي الصلة باكتساب المعلومات والأحداث أو الحالات شبه-الشخصية الحالية (أي، الفيزيولوجية العصبية عادةً) (التي تحدث عادةً في دماغ الشخص الذي يقال إنه يتذكّر) التي بدورها تؤسِّس [ground] بطريقة ما الأحداث أو الحالات الذهنية ذات الصلة؛ لا تتماهى تلك الأحداث أو الحالات شبه-الشخصية (عادةً الفيزيولوجية العصبية) مع الذكريات ذات الصلة، لكنّ ذكريات الشخص تعتمد بطريقة ما على الأحداث أو الحالات شبه-الشخصية ذات الصلة، وأنه بحكم اعتمادها على مثل هذه الأحداث أو الحالات شبه-الشخصية المرتبطة سببيًا على نحو مناسب تكون ذكريات الشخص مرتبطة سببيًا بالأحداث الماضية ذات الصلة باكتساب المعلومات. هذا التفسير البديل للمتعالِقات التي تحصل بينها

العلاقة السببية في حالات الذاكرة سيترك مجالًا كبيرًا للعديد من التفسيرات المختلفة لطبيعة الأحداث والحالات الذهنية بشكل عام، والأحداث والحالات الذهنية التي يجب اعتبارها ذكريات بشكل أكثر تحديدًا. لا يُلزِمنا هذا بتاتًا برؤية "ديكارتية" للأحداث والحالات الذهنية، وبذلك، يجب أن يكون مقبولاً تمامًا عند أولئك الذين قد يجدون مثل هذه الرؤية "الديكارتية" للحالات والأحداث الذهنية غير جذابة.

7. الختام

كما قلنا في البداية، إنّ السؤال الذي يحتل جوهر النقاشات الفلسفية الحديثة حول "تسبيب الذاكرة" هو "السؤال السببي"، الذي يقول:

> (السؤال السببي) ما هو الدور الذي يجب أن تلعبه الإشارة إلى التسبيب والعلاقات السببية في محاولة فهم الذاكرة من منظور فلسفي؟

في محاولة الإجابة عن هذا السؤال، رأينا في الوقت نفسه أنّ لدينا سببًا وجيهًا للتمسّك بأنّ الإشارة إلى التسبيب والعلاقات السببية يجب أن تلعب دورًا مركزيًا في محاولاتنا فهم الذاكرة من منظور فلسفي. في الواقع، يقدّم لنا مارتن ودويتشر سببًا وجيهًا للاعتقاد بأنه لكي يقال عن شخص ما إنه يتذكّر شيئًا ما، من الضروري أن تحصل علاقة سببية بين حدث ماض ذي صلة باكتساب المعلومات وحدث أو حالة حالية ذات صلة. وفقًا لمارتن ودويتشر، إنّ الحالة، أو الحدث، الحالية ذات الصلة ستكون الحالة، أو الحدث، الذهنية ذات الصلة التي يُراد اعتبارها ذاكرة ما بحد ذاتها؛ بدلاً من ذلك، كما رأينا للتو، قد يرى المدافع "الأقل تقليدية" عن النظرية السببية أنّ الحالة، أو الحدث، الحالية ذات الصلة تكون حالة، أو حدث، شبه-شخصية (عادة فيزيولوجيا عصبية) ذات صلة تعتمد عليها الحالة، أو الحدث، الذهنية ذات الصلة بطريقة ما. في كلتا الحالتين، يبدو من المعقول قبول أنّ مارتن ودويتشر قد بيّنوا بشكل مقنع أنّ العلاقة السببية ضروريةٌ لكي تُعتبر الحالة، أو الحدث، الذهنية الحالية ذاكرة، وأنّ التفسير السببي للذاكرة له قوة تفسيرية أكبر

بكثير من التفسير البديل "تفسير الاستبقاء غير-السببي" للذاكرة، وأنّ المدافع عن الادعاء بأنّ العلاقة السببية ضرورية للذاكرة يمكنه الردّ على نحو موفّق على العديد من الاعتراضات المحتملة.

لذلك، لدينا سبب وجيه للإجابة عن "السؤال السببي" من خلال التمسّك بأنه لكي يقال عن شخص ما إنه يتذكّر شيئًا ما، من الضروري أن تحصل علاقة سببية مناسبة بين حدث ماض ذي صلة باكتساب المعلومات والشخص المتذكّر حاليًا.

مطالعات إضافية

النقاط المرجعية في أي نقاش فلسفي حول مشكلة تسبيب الذاكرة هي Martin & Deutscher (1996) وSquires (1969). تجد التقييمات المعاصرة المفصّلة للسؤال عن الدور الذي يجب أن يلعبه التسبيب في تفسير الذاكرة عند Bernecker (2010: Ch. 4 &5)، وMichaelian (2016: Ch. 5).

References

Bernecker, S. (2010). Memory: A Philosophical Study. Oxford: Oxford University Press.

Child, W. (1994). Causality, Interpretation and the Mind. Oxford: Clarendon Press.

Davidson, D. (1980). "Freedom to Act," in his Essays on Actions and Events. Oxford: Clarendon Press, 63-81.

Debus, D. (2008). "Experiencing the Past: A Relational Account of Recollective Memory," Dialectica 62: 405-32.

Debus, D. (2010). "Accounting for Epistemic Relevance: A New Problem for the Causal Theory of Memory," American Philosophical Quarterly 47: 17-29.

Lewis, D. (1983). "Dualism and the Causal Theory of Memory," Philosophy and Phenomenological Research 44: 21-30.

Malcolm, N. (1963). "Three Lectures on Memory," in his: Knowledge and Certainty. Englewood Cliffs, NJ and London: Prentice Hall, 187-240.

Martin, C.B. and Deutscher, M. (1966). "Remembering," Philosophical Review 75: 161-96.

Martin, M.G.F. (2002). "The Transparency of Experience," Mind and Language 17: 376-425.

Michaelian, K. (2016). Mental Time Travel: Episodic Memory and Our Knowledge of the Personal Past. Cambridge, MA: MIT Press.

O'Brien, L. (2015). Philosophy of Action. Basingstoke: Palgrave.

Russell, B. (1997). The Analysis of Mind. London: Routledge.

Squires, R. (1969). "Memory Unchained," The Philosophical Review 78: 178-96.

الفصل السادس

آثار الذاكرة

سارة ك. روبنز

1 .المقدِّمة

تظهر آثار الذاكرة في كل تفسير للذاكرة تقريبًا. فهي تظهر كطيور في أقفاص أفلاطون وكصور في مخزن لوك للأفكار، وكذلك كَحُزوز في التسجيلات الصوتية، وكصور في معرض، وكأرشيفات نصيّة ورقمية في مكتبة العقل الواسعة[1]. يكشف دوام هذه الاستعارات عن التزامٍ طويل-الأمد بوجود آثار للذاكرة وكذلك عن عدم وضوحٍ بشأن طبيعتها. ما هي آثار الذاكرة، ولماذا يبدو أنّ التذكّر يتطلبها؟ أستعمل هذه الأسئلة لتوجيه المناقشة أدناه. يقدِّم القسم الثاني مسحًا للرؤى حول طبيعة آثار الذاكرة وميزاتها. ويقدِّم القسم الثالث أربع حجج متميزة تدافع عن ضرورة آثار الذاكرة والتحديات التي تواجهها كل واحدة منها.

2. ما هي آثار الذاكرة؟

تُفهم الذاكرة عمومًا بوصفها قدرة تعاقبية [diachronic] ـــ اكتساب المعلومات أو الأفكار أو الخبرات في زمن ما، ومن ثمَّ تكون متاحة بعد ذلك للاستدعاء لاحقًا. من خلال حفظ المعلومات، تعمل الذاكرة بوصفها ثابتًا نفسيًا مثاليًا لربط

(1) للاطلاع على نظرة عامة شاملة حول تاريخ استعارات الذاكرة، انظر (2000) Draaisma.

الاعتقادات والخبرات والنيات والالتزامات وما شابه ذلك عبر الزمن. إنّ التوصيف الحفظي للذاكرة هو ما يُكسِب آثار الذاكرة مكانتها في الكثير من نظريات الذاكرة: الآثار هي الناقلات التي من خلالها يصبح الحفظ ممكنًا. توفِّر آثار الذاكرة اتصالاً بالماضي عن طريق خزن معلومات، أو إتاحتها بطريقة ما، عن مواجهات المرء السابقة أو منها. لهذا السبب، تُعتبر الآثار على نطاق واسع بمثابة تمثيلات ذهنية: حالات ذهنية يعكس محتواها الحقائق والمظاهر والمشاعر التي تمّت مواجهتها سابقًا[2]. تبرز هذه الآثار للعيان بأسماء عديدة: آثار الذاكرة، إنغرام، صورة الذاكرة، تمثيل، وغير ذلك[3]. يختلف المصطلح الذي يفضِّله المرء إلى حد كبير تبعًا لكيفية إجابته عن مجموعة من الأسئلة حول آثار الذاكرة، أسئلة سأستعملها لهيكلة بقية هذا القسم.

ما هي أنواع الذاكرة التي تتضمّن آثار ذاكرة؟

يأتي التذكّر على أشكال عديدة ـ يمكنني أن أتذكّر كيفية الحياكة، رائحة كولونيا جدّي، عاصمة الأرجنتين، حفلة عيد ميلادي التاسع. هل جميع هذه الذكريات تتضمن آثارًا، وهل هناك نوع معين من الآثار لكل نوع من أنواع الذاكرة؟ غالبًا ما تبدأ تصنيفات الذاكرة من التمييز بين الذاكرة الإجرائية والذاكرة التصريحية - استبقاء المهارات الحركية (كيفية الحياكة أو ركوب الدراجة) مقابل استبقاء المعلومات (عاصمة الأرجنتين أو لقد تلقيت دراجة في عيد ميلادي التاسع)[4]. بالنسبة إلى بعضهم، تعني الطبيعة التمثيلانية لآثار الذاكرة أنّ الذكريات التصريحية وحدها هي التي تتضمن آثارًا (e.g., Tulving 2007). ويجادل آخرون بأنّ جميع أشكال الاستبقاء، حتى السلوكات المكتسبة الأساسية، تتطلب آثار ذاكرة (e.g., Thompson 2005).

إنّ آثار الذاكرة الأكثر رمزية هي تلك التي تتطابق مع شكل محدد من الذاكرة

(2) للاطلاع على تفسير 'منطقي' غير تمثيلاني لآثار الذاكرة، انظر Rosen (1975).

(3) يقدِّم Tulving (2007) نظرة عامة عن هذه المصطلحات مع تفاوتات يسيرة في الدلالة.

(4) للاطلاع على تصنيف أكثر اكتمالاً، انظر Squire (2004).

التصريحية: الذاكرة التي تخصّ أحداث أو خبرات ماضية معينة. غالبًا ما تسمى هذه بـ الذكريات الاستطرادية، في مقابل الذكريات الدلالية التي تخصّ الحقائق وأجزاء أخرى من المعرفة العامة. تُعتبَر الذكريات الاستطرادية هي الذكريات النموذجية أو المثالية ــ عندما تُشبَّه الذاكرة بألبوم صور أو شريط فيلم، فإنّ الذكريات الاستطرادية هي التي تزوِّد بالصور. فهي تتضمن تذكّر زيارتك لغراند كانيون، ولادة طفلك الأول، أو تعلّم قيادة السيارة. غالبًا ما يُعتقد أنّ آثار الذاكرة الاستطرادية تأتي مع سمات مميزة. على عكس الذكريات الدلالية (على سبيل المثال، تذكّر أنّ بوينس آيرس هي عاصمة الأرجنتين) وهي حقيقة أو حقائق ربما واجهها المرء عدة مرات في سياقات عديدة، فإنّ الذكريات الاستطرادية تخصّ الخبرات ذات المرة-الواحدة. وعلى الرغم من النافذة المحدودة للاستبقاء، فإنّ الذكريات الاستطرادية غالبًا ما تتضمن تفاصيل رائعة، بالإضافة إلى المنظور والتصوير الذهني والانفعال. لهذا السبب، يجادل الكثيرون بأنّ آثار الذاكرة الاستطرادية لها ميزات فريدة ــ على سبيل المثال، يتم تخزينها بشكل دي سي* (Burge 2003)، أو تتطلب صورة (Martin 2001)، أو تتضمن السفر الذهني في الزمن (Tulving 2002)، أو متكاملة معرفيًا في المواقف ذات الصلة الإبستمية (Debus 2010). ويرفض آخرون فكرة أن يكون أي خيال صوري معيَّن أو فينومينولوجيا، زيادة على المعلومات المستبقاة حول الحدث، مطلوبًا للآثار الاستطرادية (e.g., Martin & Deutscher 1966).

ركزت مناقشة هذا السؤال حتى الآن على دور الآثار في أنواع الذاكرة المتاحة للأشخاص الأفراد، ولكن قد تكون هناك أشكال أخرى من الذاكرة تتضمن أيضًا آثار ذاكرة. قد تكون أشكال التذكّر في الحيوانات غير البشرية مدعومة بآثار ذاكرة، اعتمادًا على أي نوع من أنواع الذاكرة يعتبره المرء منطويًا على أثر وأي

(*) دي سي أو *De se* هي كلمة لاتينية تقابل في الإنكليزية "oneself" نفس المرء أو نفسه، وتستعمل في الفلسفة لتحديد حالات الإسناد الذاتي، حيث نجدها مع المواقف القضوية أو الحالات الذهنية التي يحملها الفاعل تجاه قضية ما تكون عن نفسه، مع معرفة أنّ هذه القضية هي عن نفسه، مثل: "يعتقد بيتر أنـ 'ـه' ضعيف"، حيث تعود الهاء إليه. [المترجم]

نوع من الذاكرة يعتقد أنّ الحيوانات غير البشرية تمتلكه. غالبًا ما يُطلق على آثار الذاكرة هذه مصطلح إنغرامات، وهو ما يعكس التركيز على الخصائص الفيزيائية لتخزين المعلومات (Thompson 2005)[5]. وبالمثل، قد تكون هناك آثار للذاكرة، أو شيء مشابه، تدعم التذكّر الجماعي: ذكريات مشتركة عبر البلد، أو الثقافة، أو المجتمع، أو ربما بين زوجين على مدى الحياة (Wertsch 2002). بالنسبة إلى المجتمع، قد يعمل نصب تذكاري أو معيار ثقافي ما بمثابة أثر ذاكرة لمأساة أو إنجاز معين. بالنسبة إلى الزوجين، قد توفّر التذكارات الخارجية أثرًا، أو إكسوغرامًا* [exogram]، يسمح لهما بإكمال، معًا، استحضار لقاءٍ مشترك (Sutton & Windhorst 2009).

هل آثار الذاكرة شخصية أو شبه شخصية؟

يمكننا أن نسأل، زيادة على ذلك، عن المستوى المعرفي الذي يحدث عنده اللجوء إلى آثار الذاكرة. هل يشير أثر الذاكرة إلى الصورة الذهنية التي أمتلكها أثناء التذكّر (مستوى شخصي) أم يُشير إلى الآلية المعرفية أو العصبية الأساسية التي يمكن من خلالها التذكّر (مستوى شبه شخصي)؟ هناك تفسيرات لآثار الذاكرة بوصفها شخصية وشبه شخصية. تأتي كل طريقة للإجابة عن هذا السؤال مع تحدياتها الخاصة بها بشأن تمييز آثار الذاكرة ــ إما عن الحالات الذهنية الأخرى أو عن الآليات الأخرى. بالنسبة إلى تفسيرات المستوى الشخصي، يجب أن يتم التفريق من منظور الشخص الأول. وبالنسبة إلى التفسيرات شبه الشخصية، يأتي التفريق، بدلاً من ذلك، من منظور الشخص الثالث.

أولئك الذين يفضّلون توصيف المستوى الشخصي لآثار الذاكرة يفرضون

(5) أول من صاغ مصطلح "إنغرام" هو سيمون (1904) Semon.

(*) الإكسوغرامات هي أدوات رمزية خارجية ترتبط بالسياق الحالي للتذكّر تسمح لنا بتوسيع أنظمة الذاكرة-البيولوجية وتعزيزها. [المترجم]

طريقة ما للتمييز بين الصور الذهنية التي هي آثار ذاكرة والحالات الذهنية التخيلية الأخرى ــ خاصة تلك تخصّ الإدراك الحسي والخيال. وبعضهم يحقّق التفريق من خلال اللجوء إلى المحتوى: آثار الذاكرة هي تمثيلات عن الماضي (أرسطو)، أو هي التمثيلات التي يكون محتواها في زمن الماضي (Locke 1971). ويختار آخرون تمييز آثار الذاكرة من خلال الشعور المصاحب لها، مثل الألفة (Broad 1925) أو الحميمية (James 1890). ميَّزَ هيوم (1739)، على سبيل المثال، الذاكرة عن الخيال من خلال حيوية صور الأولى. ولا يزال آخرون يلجؤون إلى الاعتقاد أو الحكم المصاحب، كما يفعل لوك عندما يدّعي أنّ الذاكرة هي إحياء لصورة ما إلى جانب "الإدراك الحسي الإضافي الذي حازته من قبل" (Locke 1690/1975: 150).

تتطلب التفسيرات شبه الشخصية طريقة ما لتمييز آثار الذاكرة عن الآليات المعرفية أو العصبية الأخرى. وفقًا لمارتن ودويتشر (1966)، يمكن تمييز الآثار، جزئيًا على الأقل، من خلال تاريخها السببي ــ أي متى اكتُسِبَ الأثر نسبة إلى المحتوى الذي يمثّله. تُميِّز تفسيرات مماثلة آثار الذاكرة من خلال مساهمتها السببية في المعلومات المعاد تمثيلها، مما يتطلب أن يكون الأثر جزءًا غير كافٍ ولكن ضروري من الشرط غير الضروري لكن الكافي (INUS) للحالة اللاحقة (Bernecker 2010). ويواصل آخرون وظيفيًا، حاشدين الأثر مع أي تغييرات عصبية تحدث أثناء التعلّم وتستمر حتى التذكّر (Rosen 1975؛ Tulving 2007). ويذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك ويماهي آثار الذاكرة مع الموقع الدماغي أو العملية العصبية المحددة لِلَّعب هذا الدور، مستشهدين بالعمليات الجزيئية بوصفها الأساس لاستبقاء الذاكرة (Craver 2003؛ Bickle 2005).

كيف تمثّل آثار الذاكرة الماضي؟

عند الاستفسار عن آثار الذاكرة، قد لا يقتصر اهتمام المرء على معرفة أنّ الآثار تمثّل خبراته الماضية، بل كيف تفعل ذلك. يمكن فهم ذلك على أنه سؤال عام عن الخصائص الدلالية لآثار الذاكرة بوصفها تمثيلات ذهنية أو سؤال خاص عن

المتطلبات المحددة لتمثيل الذكريات. سواء كانت اهتمامات المرء عامة أو محددة، فإنّ مقاربات السؤال تحتكم إلى سلسلة واحدة أو أكثر من الفروق ذات الصلة: يُنظَر إلى الآثار على أنها إما ثابتة أو دينامية،نظائر أو أنماط،رمزية أو ارتباطية،تمثيلات أو ميول،موضعية أو موزَّعة. تنشأ تفسيرات آثار الذاكرة بوصفها ثابتة إلى حد كبير من النماذج الأرشيفية للذاكرة، حيث يُنظر إلى الذاكرة على أنها مستودع أو مخزن للتمثيلات المحفوظة-جيدًا عن المواجهات الماضية. في المقابل، غالبًا ما تُصاحب التفسيرات الديناميكية لآثار الذاكرة شبكة أو رؤى اقترانية عن الذاكرة ـ رؤى وفقًا لها تُحفَظ معلومات من الماضي بطريقة عامة ومرنة يمكن تكييفها مع اهتمامات المرء المتغيرة باستمرار[6]. تتقاطع المقاربات الثابتة والديناميكية لآثار الذاكرة مع التمييز الشخصي/شبه الشخصي المقدَّم أعلاه. هناك تفسيرات شخصية وشبه شخصية على حد سواء للآثار ثابتة. يمكن أن يكون الأثر الثابت صورة ذهنية قائمة في عين العقل أثناء التذكّر، أو حالة معرفية ذات خصائص دلالية ثابتة، أو مسارًا عصبيًا مخصصًا. وينطبق الشيء نفسه على الآثار الديناميكية، التي يمكن فهمها على أنها ميول للتذكّر، أو أنماط في شبكة ارتباطية أو دلالية، أو إمكانات قائمة في الخلايا العصبية (أو، تاريخيًا، أرواح حيوانية ــ انظر Sutton 1998).

كان الهدف من هذا القسم هو تقصّي مجموعة من الإجابات المقدمة لمجموعة من الأسئلة القياسية حول آثار الذاكرة. تعتمد كيفية الإجابة عن مثل هذه الأسئلة، بطبيعة الحال، على لماذا يعتقد المرء أنّ آثار الذاكرة مطلوبة في المقام الأول. في القسم التالي، نتناول هذا السؤال.

---

(6) للاطلاع على نظرة عامة عن هاتين المقاربتين لآثار الذاكرة وعلى نظرة تاريخية شاملة عن الرؤية الديناميكية، انظر Sutton (1996).

3. لماذا يتطلب التذكّر آثار ذاكرة؟

على الرغم من أنّ اللجوء إلى آثار الذاكرة يكاد يكون عالميًا في التنظير بشأن الذاكرة، إلا أنّ هناك العديد من الأسباب المتميزة وراء هذا اللجوء. في هذا القسم، أقدِّم أربعًا من أبرز الاستراتيجيات الجدلية المستعملة في إثبات ضرورة آثار الذاكرة. هذه الاستراتيجيات الأربع لا يستبعد بعضها بعضًا؛ إذ قد يلجأ المنظِّرون إلى أكثر من واحدة. يصاحب كل تفسير بشأن لماذا يتطلّب التذكّر آثارًا مزيدًا من التفاصيل عن السمات التي يجب أن تمتلكها آثار الذاكرة لكي تلعب الدور الذي يضفي عليها مشروعيتها. فيما يخصّ كل تفسير من التفسيرات المتناولة أدناه، أوضِّح الحجة العامة لآثار الذاكرة ثم أُحدِّد بعضًا من مؤيديها المميزين. يتبع ذلك مناقشة موجزة للاعتراضات والتحديات في نهاية كل قسم.

تمثيل الماضي

ينشأ التفسير الأول بشأن لماذا يحتاج التذكّر إلى آثار ذاكرة من النظر في السؤال التالي: كيف يمكن لشخص أن يمتلك فكرة ما في اللحظة الحالية عن حدث أو فكرة أو خبرة ماضية التي ــ نظرًا إلى كونها في الماضي ــ لم تعد موجودة؟[7] يسير الاستدلال من هذا السؤال على ضرورة آثار الذاكرة على النحو التالي. الذاكرة هي شكل من أشكال الفكر أو الحكم ولذلك يجب أن تمتلك موضوعًا ما. إضافة إلى ذلك، هناك مطلب إضافي يتمثل في أن يكون موضوع الفكر معاصرًا للفكر نفسه. بالنسبة إلى الإدراك الحسي، يعمل هذا بكل سلاسة؛ ولكن بالنسبة إلى الذاكرة، التي تكون موضوعاتها في الماضي، يمثِّل هذا المطلب مشكلة. إذ موضوعات الذاكرة لم تعد موجودة؛ إنها ليست متاحة لتعمل كموضوع للفكر الحالي. لا بدَّ أن يكون هناك شيء ما آخر، شيء يكون موجودًا بالفعل في اللحظة

(7) تسترشد رؤية أرسطو عن الذاكرة، على سبيل المثال، بسؤال من هذا النوع (450a25، انظر Sorabji 2004 للاطلاع على المناقشة)

الحالية، مما يمكّنه من أن ينوب عن الحدث الماضي. هذا الشيء هو أثر الذاكرة. باختصار، تُعدّ آثار الذاكرة مطلوبة لتعمل كموضوع لخبرة التذكّر، كبديل عن الحدث الماضي الذي لم يعد موجودًا.

نعثر على هذه الرؤية للذاكرة وآثار الذاكرة ـ التي يشار إليها أحيانًا بالنزعة التمثيلانية (De Brigard 2014b) ـ بين أولئك الذين يشتمل العقل بالنسبة لهم على صور ذهنية، ويعمل كمخزن للانطباعات والأفكار الحسية السابقة. غالبًا ما يُعزى أصل هذا التفسير إلى أرسطو، وربما يكون أكثر شيوعًا من الرؤى التجريبية للعقل خلال الفترة الحديثة المبكرة، على وجه الخصوص كتابات هوبز ولوك وهيوم وميل. في صياغة لاحقة لهذه الرؤية، عبَّر راسل عن الفكرة الرئيسة بإيجاز: "تتطلّب الذاكرة صورة ما" (Russell 1921: 186). تتطلب النزعة التمثيلانية آثار ذاكرة لتكون نُسَخًا طبق الأصل مباشرة عن الأحداث أو الأفكار الماضية التي تمثّلها. فقط من خلال هذا التشابه يمكنها أن تستوفي بديلها. بالنسبة إلى أرسطو، إنّ أثر الذاكرة ليس مجرّد صورة ما، بل *eikôn*: "شَبَه أو نسخة عن الشيء المتذكَّر" (Sorabji 2004: 2). وبالمثل، يصف لوك الذاكرة بأنها إحياء لفكرة سابقة (1694/ 1979) ويتساءل هيوم، "لأنه ما الذاكرة سوى مَلَكَة ما، نبعث بها صور الإدراكات الحسية السابقة؟" (1739/ 1978: 260)[8].

لا يخلو التفسير التمثيلاني لآثار الذاكرة من صعوبات. إذ يتعين على مؤيدي هذه الرؤية إيجاد طريقة ما لتمييز آثار الذاكرة عن الصور الذهنية الأخرى (كما ناقشنا ذلك في القسم السابق "هل آثار الذاكرة شخصية أم شبه شخصية؟") ولا يوجد معيار مرشَّح مضمون[9]. هناك أيضًا اعتراضان واسعان على هذا التفسير لآثار الذاكرة: (1) الفورية و(2) الأهمية التفسيرية.

---

(8) يُطلق Neisser (1967) على نظرية الذاكرة هاته، خاصة كما نجدها عند لوك وهيوم، "فرضية إعادة الظهور".

(9) للاطلاع على مراجعة حول سبب فشل **محدِّدات الذاكرة** المختلفة، انظر: Bernecker (2008: Ch. 6).

قدَّم اعتراضَ الفورية أولئك الذين يعترضون على الاحتكام إلى الحالات الذهنية (الصور أو الأفكار) بوصفها موضوعاتٍ للفكر. تكون الفورية ــ الصلة المباشرة بين قدرات المرء الذهنية والعالم ــ مطلوبةً، إما لتفادي الشكوكية أو لتفادي الأفكار غير المعقولة حول التذكّر وبنية العالم. يُعدّ الشكل الأول من الاعتراض هو الأكثر شيوعًا عند (Reid (1785/1951، الذي تحدّى رؤى كل من لوك وهيوم حول الذاكرة. يجادل ريد بأنه ليس هناك معنى يمكن الحصول عليه من جعل آثار الذاكرة مساوية للأفكار من الإدراك الحسي، والأهم من ذلك، أنّ مثل هذه الآثار لن توفّر أي ضمان عن أصلها يمكن من خلاله تأمين معرفة عن العالم، مما يجعل الشكوكية أمرًا لا مفرّ منه[10]. البديل هو شكل من أشكال واقعية الحس المشترك عن الذاكرة، تكون بموجبه قدرةً ما تسمح بالتعرّف المباشر على الماضي. إنّ الذاكرة ليست فعلاً [من قبيل] إعادة-الإدراك أو إعادة-الاختبار؛ إذ لا يلزم أن تكون هناك صورة ذهنية لتعمل كوسيط[11]. يمكننا العثور على متابعة لمقاربة الحس المشترك هاته في سؤال فيتغنشتاين، على نحو لا يُصدَّق، "لماذا يجب أن نترك أثرًا ما وراءنا؟ " (Wittgenstein 1981: no. 610). يمدّ مالكوم (1970) القلق إلى أبعد من ذلك، مجادلاً بأنه ليست هناك حاجة إلى صورة ذاكرة في التذكّر. يكشف التأمّل في استعمالات الذاكرة أنها غالبًا ما تستمر (بنجاح، حتى) بدون أي وسيط من هذا القبيل. ما هو أكثر من ذلك، حتى في الحالات التي تتضمن بالفعل تصويراً تخيلياً، لا تمتلك الصورة محتوًى أو بنية ثابتة. فعلى سبيل المثال، تذكّر حفلة عشاء الليلة الماضية يمكن أن يتضمن صورة عن طاولة مهيأة، أو أصدقاء أثناء وصولهم، أو صدى صوتي لمحادثة حية؛ ليس هناك أي مرشَّح يستحق أن يكون بنية الحدث الماضي، فضلاً عن تكرار الإدراك الحسي السابق (Malcolm 1970: 67). بدلاً من ذلك، إنّ الذاكرة هي وصول بدون وسيط إلى أشياء تم تعلُّمها سابقًا (ولم تُنسى).

---

(10) يتساءل ريد، عن أثر الذاكرة، "ما العلامة التي يضطلع بها عن تاريخ نموذجه الأصلي؟" (1785/1951: 476).

(11) انظر (Copenhaver (2006.

يتحدّى اعتراض انعدام الأهمية التفسيرية الدورَ التفسيري الذي تلعبه آثار الذاكرة في النزعة التمثيلانية. يتمثل ادعاؤه في أنّ الاحتكام إلى آثار الذاكرة يفترض مسبقًا ما يجب تفسيره، وبالتالي يؤدي إما إلى الدور أو التسلسل اللانهائي، اعتمادًا على كيفية تجسُّد التحدّي. إنّ المشكلة هي شكل من أشكال مفارقة مينون* في التفسير انعكس على الداخل. يدّعي أصحاب النزعة التمثيلانية أنّ آثار الذاكرة يجب أن تكون نُسخًا طبق الأصل عن الأحداث التي تُمثِّلها، لكنّ هذا وحده لا يفسّر كيف يُتذكَّر الحدث. إذ يتطلب التذكّر، زيادة على ذلك، القدرة على تحديد أثر الذاكرة المطلوب من بين جميع الآثار الأخرى المخزونة في الذاكرة. كيف يمكن للمرء أن يعرف أثر الذاكرة الذي يجب اختياره؟ إذا كان المرء يعرف مسبقًا الأثر الذي يتطابق مع الحدث الذي يريد تذكّره، فإنّ هذه المعرفة ــ وليس الأثر ــ هي التي تفسِّر نجاحه في التذكّر. يتوقف بعضهم هنا ويعلن أنّ المذهب التمثيلاني واقع في الدور: تُستخدم آثار الذاكرة لتفسير التذكّر؛ لكنّ اللجوء إلى الآثار يفترض مسبقًا التذكّر (أي، تذكّر أي الآثار هو الأثر: Heil 1978؛ Bennett & Hacker 2003). ويشرح آخرون الاعتراض بوصفه تسلسلاً لانهائيًا: إذا كان التذكّر يتطلب دومًا أثرًا ما، فإنّ قدرة الشخص على تذكّر الأثر الذي يريد اختياره هي نفسها يجب أن تمتلك أثرًا ما، أثرٌ يفسِّر متى وكيف يجب البحث عن الأثر السابق. يتطلب تفسير كيفية استرجاع هذا الأثر تقديم ذاكرة أخرى، وبالتالي، أثر ذاكرة آخر. وهلُمَّ جرًا. إذا سعى التمثيلاني، عند أي مرحلة، إلى وقف التسلسل، من خلال التسالم على أنّ بعض أشكال التذكّر لا تنطوي على آثار، فإنّ الدافع الأولي للجوء إلى الآثار لتفسير التذكّر يضيع (Malcolm 1970).

(*) مفارقة مينون: إذا كنتَ تعرف ما تبحث عنه، فإنّ التقصي غير ضروري. وإذا لم تكن تعرف ما تبحث عنه، فإنّ الاستفسار مستحيل، لذلك، الاستفسار إما غير ضروري أو مستحيل. [المترجم]

منع الفجوات السببية

تتطور المقاربة الثانية المميزة لآثار الذاكرة من التزام عام بالذاكرة بوصفها عملية سببية ــ أي، بفكرة أنّ التذكّر يتطلب أن يكون تمثيل المرء لحدثٍ ماضٍ بسبب أو بفضل ذلك الحدث لكن بمعنى سببي ما. كما تُبيِّن أنسكومب المقصد قائلة، "الشهود الأصلي لحدث ما هو سبب أي ذاكرة حالية (حتى الذاكرة الكاذبة) عن هذا الحدث" (Anscombe 1981: 130)[12]. هذا المسار الفكري هو أساس الرؤية المعروفة باسم النظرية السببية للذاكرة (Martin & Deutscher 1966؛ Bernecker 2010؛ Debus 2010). يأتي الدافع وراء النظرية السببية من إدراك أنّ الذاكرة تتطلب أكثر من مجرّد تمثيل دقيق لخبرة المرء الماضية. هذا الشرط لا يكفي وحده للحماية من إمكانية التلفيق الصادق: إعادة مواجهة المعلومات، عبر موهبة الاكتشاف بالصدفة، التي إما لم يتم تعلّمها بالكامل أو تم نسيانها. يتطلب التذكّر، بالإضافة إلى ذلك، علاقة سببية.

تدخل آثار الذاكرة إلى النظرية السببية من خلال افتراض أنّ الفعل عن بُعد أمر مستحيل. إنّ الحدث الماضي وتذكّره اللاحق مفصولان بفجوة زمنية. بما أنّ التسبيب يتطلب تماسًا، فإنّ الطريقة الوحيدة للحدث الماضي ليكون سببًا للتذكّر هي أن يكون هناك أثر ذاكرة ــ أو سلسلة من آثار الذاكرة ــ تُشكِّل سلسلة سببية غير منقطعة بين الحدثينِ. يجب أن يكون التسبيب بلا فجوات؛ من هنا، يتطلب تسبيب الذاكرة آثار ذاكرة.

فيما بين مؤيدي النظرية السببية للذاكرة، هناك اختلافات في تفاصيل كيفية استعمال هذا المسار العام من الحِجاج لتأمين وجود آثار الذاكرة. فبالنسبة إلى بعضهم، يُعدّ الاتصال (أي، التسبيب الخالي من الفجوات) قيدًا على جميع العمليات السببية (Martin & Deutscher 1966)؛ ويقصر آخرون شرط الاتصال الخاص بهم على تسبيب الذاكرة وحده (Bernecker 2010). وهناك اختلافات أخرى

(12) انظر أيضًا Ayer (1956),Shoemaker (1970)، وArmstrong (1987).

بين أولئك الذين يعتبرون شرط الاتصال شرطًا قبليًا في العلاقات السببية (Shoemaker 1970) وأولئك الذين يعتبرونه اكتشافًا تجريبيًا (Rosen 1975). يتفق أنصار النظرية السببية على أنّ آثار الذاكرة ضرورية للتذكّر، لكن لا يعتقد جميعهم أنها كافية (انظر، على سبيل المثال، Debus 2010). يؤكد التركيز على الدور السببي لآثار الذاكرة على طبيعتها الفيزيائية. يجب أن تكون آثار الذاكرة نوعًا من الحالات الفيزيائية التي يمكن أن تمنع الفجوات في السلسلة السببية: بالنسبة إلى الكثيرين، هذه الحالات هي الحالات الدماغية، لكنّ آخرين يحذرون من هذا الافتراض ويسمحون بإمكانية أن يكون العديد من التعويضات الاصطناعية أو الأشياء الخارجية بمثابة آثار ذاكرة (Martin & Deutscher 1966؛ Bernecker 2010).

يواجه التسويغ السببي لآثار الذاكرة مجموعته الخاصة من الاعتراضات والتحديات. أولها، هناك بعضٌ ممَّن يدعمون على نحو واسع فهمًا لا سببيًا للعقل ويستخدمون ذلك للمجادلة ضد رؤية الذاكرة بوصفها سببية والمطلب الإضافي المتمثل في أنّ هناك حاجة إلى آثار ذاكرة لتسهيل العملية السببية تلك. فعلى سبيل المثال، يزعم سكوايرز Squires (1996) أنّ هناك العديد من الحالات التي يكون فيها التأويل غير السببي للاستبقاء أكثر ملاءمة، كما هو الحال عندما يحتفظ ثوب ما بشكله أو يكتسب شيءٌ ما قدرةً ما ويفقدها في أوقات مختلفة من العام، اعتمادًا على الطقس. ثانيًا، هناك من يؤيد ادعاء أنّ الذاكرة هي عملية سببية، لكنهم ينكرون أنّ هذا يستلزم وجود آثار ذاكرة. دافع راسل (1921) عن إمكانية التسبيب الذاكري [mnemic causation] ــ رؤية تقول إنّ حدثًا ماضيًا يمكن أن يُسبِّب تذكّرًا لاحقًا دون أي وسيط. لم ينكر راسل إمكانية اكتشاف آثار ذاكرة وسيطة؛ بل إنما جادلَ بأنّ اكتشافها لم يكن مضمونًا عبر طبيعة التسبيب:

> ليس هناك... اعتراض قبلي على قانون سببي لم يعد فيه جزء من السبب موجودًا. إنّ المجادلة ضد هذا القانون على أساس أنّ ما هو ماضي لا يمكن أن يعمل الآن، يعني تقديم المفهوم الميتافيزيقي القديم للسبب، الذي لا يمكن للعلم أن يجد مكانًا فيه. (Russell 1921: 89)

يمكن العثور على صعوبات إضافية في النظرية السببية للذاكرة. إنّ التسالم على أنّ الذاكرة هي عملية سببية، تدعمها آثار الذاكرة، ليس سوى الخطوة الأولى. والكثير من العمل المتبقي ينتظرنا، في توضيح العلاقة الخاصة بين الحدث الماضي وتذكّره اللاحق التي تُشكِّل تسبيب الذاكرة. وكما هو الحال مع التحليلات السببية للمفاهيم الأخرى (مثل الإدراك الحسي، والفعل، والمعرفة)، يجب أن تُعالِج النظرية السببية للذاكرة المخاوف التي تنشأ من احتمال السلاسل السببية المنحرفة ـ العلاقات السببية بين الحدث الماضي وتمثيله التي لا تُشكِّل التذكّر. هناك مخاوف بشأن المحفزات التي تمنع فعل التذكّر (Martin & Deutscher 1966)، والمحتويات التي تتغير بمرور الزمن (Michaelian 2012)، وتأثيرات العمليات المعرفية الأخرى غير الذاكرية (Bernecker 2010)، على سبيل المثال لا الحصر من الحالات المنحرفة التي تُقلِق النظرية السببية. هناك نوع خاص من التسبيب غير المنضبط، إعادة التعلّم، الذي يُعدّ أمرًا بالغ الأهمية لدرجة أنه غالبًا ما يُعتقد أنّ أخذه بعين الاعتبار يوفّر تسويغًا خاصًا لوجود آثار الذاكرة. سيتم تناول حجة إعادة التعلّم لإثبات آثار الذاكرة في القسم التالي.

تمييز التذكّر عن إعادة التعلّم

هناك مسار آخر فيما يخصّ الحاجة إلى آثار الذاكرة يأتي من مراعاة ما يتطلبه التذكّر. وفق هذا التفسير، تظهر آثار الذاكرة بوصفها شرطًا للتمييز بين التذكّر والحالة الذهنية المماثلة: إعادة التعلّم. تحدث إعادة التعلّم عندما يكتسب المرء معلومات وينساها ثم يعيد اكتسابها من مصدر آخر. يمكن أن تحدث إعادة التعلّم بسهولة، لأنّ النسيان أمر شائع وهناك العديد من الطرق الأخرى للاحتفاظ بالمعلومات من الأحداث الماضية ـ اليوميات والخوادم الرقمية والصور ومقاطع الفيديو وما إلى ذلك. تُعدّ إعادة التعلّم تحدّيًا خاصًا لأنها ليست خطأً بالمعنى التقليدي. إذا نسيتَ شيئًا ما، فمن الجيد إعادة الحصول على تلك المعلومات من مصدر آخر. ومع ذلك، فإنّ إعادة التعلّم لا تعني التذكّر. ويُعتقد أنّ التمييز بين الاثنين يتطلب اللجوء

إلى آثار الذاكرة. ونظرًا إلى أنّ اللجوء إلى آثار الذاكرة يُعدّ أمرًا ضروريًا لاستبعاد حالات إعادة التعلّم من تحليل التذكّر، فإنّ التذكّر يتطلب أثر ذاكرة.

غالبًا ما تُقدَّم إعادة التعلّم من خلال مثال ما. افترض أنّ شخصًا ما مرَّ بتجربة معينة ـ على سبيل المثال، شهد حادث سيارة ـ ثم طَوَّرَ بعد ذلك فقدان ذاكرة ارتجاعي (محو ذكريات الحادث والأحداث الماضية الأخرى). وافترض أيضًا أنّ المعلومات المتعلقة بالحادث قد أُتيحت له بوسائل أخرى (على سبيل المثال، من مدخل في اليوميات أو من صديق شهد الحدث أيضًا). يُقدِّم كل من مارتن ودويتشر (1966) وبيرنيكر (2010) حالات افتراضية من هذا النوع. يمكن أيضًا توضيح حالات إعادة التعلّم من خلال الحالات الموثَّقة عن فقدان الذاكرة ما بعد الصدمة. فعلى سبيل المثال، يصف الأطباء حالة الفرد، ML، الذي لم يكن لديه ذاكرة عن أحداث الحياة قبل حادثته. ومع ذلك، فهو قادر على اكتساب معلومات جديدة واستبقائها، بما في ذلك أسماء أطبائه، وعلى إعادة تعلّم حقائق عن الماضي، بما في ذلك أحداث عن حياته الخاصة به (Kapur 1993).

يُعدّ التمييز بين التذكّر وإعادة التعلّم أمرًا صعبًا لأنّ المتذكِّر نفسه لا يستطيع اكتشاف الاختلاف في الغالب. يمكن للمرء أن يستبقي معلومات ويبقى غير متأكد من مصدرها، كما تُبيّن ذلك الاستحضارات من الطفولة المبكرة:

> لدى شخص ما استحضار جليّ لشيء ما من طفولته المبكرة، ويتساءل عما إذا كان يتذكّره حقًا. قد يُخبره والداه أنّ ما يصفه قد حدث بالفعل، وأنه شهده، لكنّ النقاش بشأن ما إذا كان يتذكّره لايزال مستمرًا. إذ يتساءلون عما إذا كان شهوده الحدث له أي صلة بسرده الحالي للقصة أو ما إذا كان يمكن تفسير وصفه بالكامل بما سمعه لاحقًا. (Martin & Deutscher 1966: 176)

غالبًا ما يُنظر إلى التمييز بين التذكّر وإعادة التعلّم على أنه فرق بين طريقتين يمكن أن يتسبب فيهما حدث سابق في تمثيل لاحق لذلك الحدث، وبالتالي فإنّ هذه الحجة على وجود آثار للذاكرة غالبًا ما تُقدَّم من داخل النظرية السببية للذاكرة. ومع

ذلك، فقد أُدرِكت الحاجة العامة لهذا التمييز على الأقل منذ أرسطو (انظرSorabji 2004)[13]. يتضمن كل من التذكّر وإعادة التعلّم ارتباطًا سببيًا بين الحدث الماضي وتمثيله اللاحق. يجب تعديل الشرط السببي العام للذاكرة بحيث يتطلب بقاء الارتباط السببي داخل الشخص، بمعنى ما مهم (إذا كان من الصعب التعبير عنه). أي إنّ الفرق بين التذكّر وإعادة التعلّم هو أنه، في حالة الأول، تُحفَظ العلاقة السببية من خلال أثر ذاكرة ما.

هناك قلق مهم فيما يخصّ مقاربة إعادة التعلّم إزاء أثر الذاكرة ـ أعني، من الصعب تفسير كيف تدعم آثار الذاكرة هذا التمييز. إنّ مجرّد قول إنّ التذكّر يتضمن آثار ذاكرة في حين إعادة التعلّم لا تتضمنها يفشل في توفير إحساس مستقل بماهية آثار الذاكرة. تزداد المشكلة تعقيدًا لأنّ الكثيرين ممن يدعمون مقاربة التمييز هاته يدركون مدى قلّة الاشتراطات التي يمكن وضعها على ما يُعدّ أثر ذاكرة. فعلى سبيل المثال، غالبًا ما تكون آثار الذاكرة حالات عصبية، لكن يتردد الكثيرون في جعل هذه سمة مميِّزة، لأنه من المعقول أنه قد تُحفَظ الآثار يومًا ما بوساطة تعويضات اصطناعية عصبية (Bernecker 2010). كما أن الاتصال بالجسم لن يكون ضروريًا أيضًا، لأنّ بعض أشكال إعادة التعلّم تتضمن اتصالاً مستمرًا بالجسم أيضًا (Martin & Deutscher 1966)[14]. زيادة على ذلك، قد لا يكون الاتصال بجسم المتذكِّر ضروريًا للتذكّر أيضًا. من المتصور أنّ أفراد الأنواع الأخرى يمكنهم تخزين ذكرياتهم خارجيًا، أو أنّ التطورات التكنولوجية الأخرى ستجعل التخزين الخارجي ممكنًا. يحث مارتن ودويتشر على هذا المأخذ من خلال [تقديم] حالة افتراضية نكتشف فيها فئة من الكائنات تتذكّر من خلال استخدام صندوق معدني تحمله معها.

---

(13) من الممكن أن يلجأ المرء إلى آثار الذاكرة بوصفها الفرق بين التذكّر وإعادة التعلّم دون أن يؤيّد أيضًا التأويل السببي للذاكرة. يمكن أن يكون الدعم بآثار الذاكرة هو الفرق بين هاتين الحالتين الذهنيتين دون أن يكون ذلك الفرق فرقًا سببيًا.

(14) كان هذا الفرض فعالاً في الفيلم السينمائي Memento، حيث يعوّض بطل الفيلم ليونارد عدم قدرته على تكوين ذكريات بوشم الحقائق المتعلقة بحياته على جسده.

في مثل هذه الحالة، "لا يسألون الصندوق أسئلة عن الماضي، بل عندما يرتبطون بالصندوق فإنهم يتذكّرون كما نتذكّر نحن" (181 :1966)[15].

إنّ التمييز بين التذكّر وإعادة التعلّم مهم. فهو [ذلك] التمييز بين الشهادة العَيانية والسماع، بين الامتحان المثالي الذي ينتج عن الدراسة والامتحان الذي يعتمد على قصاصة ملاحظات مدسوسة في كم القميص. ومع ذلك، لا يعني هذا أنّ الفرقَ بين الاثنين يمكن اكتشافه بسهولة أو قابل للاكتشاف من الأساس. في النهاية، إعادة التعلّم هي شكل من أشكال الاستبقاء، إلا أنها ليست النوع الصحيح. قد يختلف التذكّر وإعادة التعلّم من جهة زمن اكتساب المعلومات، ولكن لا داعي لوجود أي علامة دالّة على هذا الاختلاف في تاريخهما السببي. كِلا شكليّ الاستبقاء يمكن دعمهما من خلال نفس الآلية العصبية أو المعرفية ويمكن أن يتضمنا نفس الشعور والتصوير الذهني. تأتي مخاوف إضافية من هذا القبيل من التأمل في كيفية تمثيل آثار الذاكرة للأحداث الماضية. إذا وزِّعَت آثار الذاكرة أو دُمِجَت معًا، فإنّ هذا قد يمنع أي طريقة للفرز بين الآثار من جهة زمن اكتسابها (Robins 2016).

فهم علم الذاكرة

يتضمن التفسير النهائي [لمسألة] لماذا يتطلب التذكّر آثار ذاكرة اللجوءَ إلى الممارسة العلمية. إنّ ادعاء أنّ التذكّر يستمر من خلال أثر ذاكرة ما هو افتراض موجِّه للتحقيق التجريبي في عملية الذاكرة. والأهم من ذلك، إنّ هذا الافتراض يبدو أنه قد أكّدته هذه التحقيقات جيدًا.

هناك فكرة منتشرة على نطاق واسع عَبْر علم الذاكرة مفادها أنّ التذكّر يتضمن ثلاث عمليات: التشفير، التخزين، الاسترجاع. يشير التشفير إلى العملية التي تَشقّ

(15) للاطلاع على مزيد من المناقشة حول العقبات التي تنشأ من مثل هذه الذكريات الخارجية، انظر Sutton & Windhorst (2009).

المعلومات من خلالها طريقها إلى الذاكرة. يجب أن ينتبه المرء في الواقع إلى عَينة المعلومات حتى تكون مرشَّحة للتذكّر. يشير التخزين إلى العملية التي يتم من خلالها حفظ المعلومات في الذاكرة، أمّا الاسترجاع فهو العملية التي يتم من خلالها استعادة المعلومات من الذاكرة. من النادر العثور على مدخل للذاكرة لا يبدأ بوصف هذه العمليات الثلاث. لقد وُصِفَ نموذج التشفير-التخزين-الاسترجاع، أو نموذج E-S-R، بأنه "قالب توجيهي ما قبل النظري يمكن من خلاله السعي وراء تحليل منهجي للذاكرة" (Schacter 2001: 138)[16]. تكون الآثار في قلب نموذج E-S-R، مما يوفّر توصيفًا وظيفيًا لآثار الذاكرة: الآثار هي التغييرات المعرفية والعصبية التي تنتج عن التشفير وتُخزَن حتى تُسترجَع. تأمَّل، على سبيل المثال، في توصيف تولفينغ للتذكّر:

> يحدث حدث ما، يختبره الشخص، تُخصَّص آثار ذاكرة تُمثّل الحدث، يختفي الماضي ويحل محله الحاضر. يستمر وجود آثار ذاكرة الحدث في الحاضر، يتم استرجاعها، فيتذكّر الشخص الحدث. كان هذا، باختصار، هو الفهم المتعلق بكيفية عمل الذاكرة. إنه بسيط ومباشر؛ ليس هناك حاجة أو مجال للسحر أو المعجزة. (Tulving 2002: 19)

ربما يكون أفضل توضيح للالتزام الواسع الانتشار بنظرية الأثر في علم الذاكرة هو من خلال حقيقة أنّ المشككين في وجود آثار للذاكرة يستمرون في تأييد الأثر بوصفه شرطًا للتذكّر. فقد جادلَ كارل لاشلي ذات مرة بأنّ الإنغرام غير موجود، بعد أن فشلَ في سلسلة من التجارب في تحديد أيّ منطقة من دماغ الفأر أو القرد كانت لازِمة لاستبقاء القدرة على الجري في المتاهات أو أداء مهام أخرى مماثلة. حتى عند توصّله إلى هذا الاستنتاج الشكّي، استمر لاشلي في افتراض أنّ التذكّر يتطلب آثارًا، وكتبَ "أشعر أحيانًا، عند مراجعة الدليل على تموضع أثر الذاكرة، أنّ الاستنتاج الضروري هو أنّ التعلمّ غير ممكن فحسب" (Lashley 1950: 477-8).

---

(16) يرجع بعضهم نموذج E-S-R إلى عمل Köhler (1947)، ويرجعه آخرون إلى Melton (1963).

استمرّ علماء الذاكرة في افتراض أنّ الوصف الوظيفي لآثار الذاكرة، كما يقدِّمه نموذج E-S-R، سيكون بمثابة مرشد إلى الآليات المعرفية والعصبية التي تُشكِّل الأثر، أو الإنغرام. تُعزى عدم قدرة لاشلي على تحديد موقع الأثر إلى عدم الدقة، ومعالجته من خلال تحديد واضح لشروط التشفير والاسترجاع والتدخّلات المنهجية في المكونات المختلفة للدارة العصبية الأساسية (Thompson 2005). وقد أدى هذا التحكّم الصارم إلى اكتشاف التجهيد طويل المدى، أو LTP[17]. إنّ LTP هو تغيير في الارتباطات المشبكية بين خليتين عصبيتين يحدث نتيجة تفاعلاتهما السابقة. يعتقد الكثير من علماء الذاكرة أنّ LTP مكوِّن مهم في الذاكرة ويُقدِّم تكملة عصبية لخبرة التذكّر[18]. في التذكّر، يمرّ المرء بخبرة ما ويتغير بواسطتها؛ ينعكس هذا التغيير، عندئذ، في تعديل ما على الارتباطات بين الخلايا العصبية في دماغه التي كانت نشطة أثناء الخبرة. تستمر هذه التغييرات، لكنها لا تظهر حتى يُعاد تنشيط هذه الخلايا العصبية في خبرة تذكّر لاحقة. تُضفي دراسات ذاكرة الحيوان مزيدًا من المصداقية على هذه الفكرة. يمكن للمرء، على سبيل المثال، التنبؤ بمسار الفأر خلال متاهة ما من خلال التسجيل من "خريطة المكان" المشفَّرة عصبيًا في الحُصين الخاص به (Wilson & McNaughton 1993). ينخرط حُصين الفأر في نفس نمط الإطلاق على نحو متكرر بعد أن يتحرّك في المتاهة، ويُولِّد الحُصين خرائط مماثلة عندما يعود الفأر إلى نفس المتاهة مرة أخرى (Diba & Buzsaki 2007). تسمح الدراسات الإضافية للعمليات الجزيئية الداعمة للذاكرة بتدخّلات كهروفيزيولوجية ودوائية. يمكن للمرء أيضًا تحفيز الآلية العصبية الأساسية لإنتاج السلوك المتذكَّر (Chapman et al. 1988)، وكذلك التدخّل لتثبيط الإنغرام، مما يُضعف الذاكرة أو يمحوها أو يشوِّهها (Ramirez et al. 2014).

---

(17) حصل كاندل على جائزة نوبل في عام 2000 لعمله على التجهيد طويل-المدى (LTP) في انسحاب الخياشيم اللاإرادي لحلزون أبليسيا. للاطلاع على نظرة عامة تاريخية شاملة عن اكتشاف LTP، انظر Craver (2003).

(18) لكن انظر Sullivan (2010).

غالبًا ما يَعتبر علماء الذاكرة اكتشافَ الآليات العصبية المتضمنة في التذكّر بمثابة إثبات لمطلب الأثر المفترض. مع تراكم المزيد من الأدلة المتعلقة بالآليات العصبية للتذكّر، فإنّ سؤال ما إذا كانت هناك آثار ذاكرة يُصبح أقل وضوحًا. في علم الذاكرة، يتم إيلاء القليل من الاهتمام إلى تسويغ هذا الالتزام بآثار الذاكرة. إنّ السؤال ليس هل هناك آثار ذاكرة ولكن بالأحرى كيف تعمل (Dudai 2002).

فيما يخصّ الرؤية عن آثار الذاكرة التي تفرضها الممارسة العلمية، فإنّ التحدّي الأكبر هو داخلي ــ من الاكتشافات داخل علم الذاكرة. إنّ الأدلة على استمرار أخطاء الذاكرة وانتشارها تُسبِّب مشكلة لفكرة أنّ الذاكرة تبقى من خلال تخزين آثار الذاكرة واسترجاعها. يمكن تصنيف أخطاء الذاكرة إلى نوعين عامين: أخطاء التفريط وأخطاء الإفراط. أخطاء التفريط هي أخطاء النسيان. مع أنها ربما تكون مؤسفة عند حدوثها (لكن انظر Michaelian 2011)، فإنها لا تُشكّل تهديدًا للدور الرئيس للآثار في نظرية الذاكرة. يحدث النسيان عندما يكون أثر معين في غير مكانه، أو أصبح متدهوراً، أو فُقِدَ تمامًا. يتماشى وجود مثل هذه الأخطاء مع التذكّر الناجح الذي يكون نتيجة آثار الذاكرة (أي، تلك التي لا تكون مفقودة أو مشوهة).

تُعدّ أخطاء الإفراط ــ إنتاج ذكريات كاذبة ــ أكثر إثارة للقلق. يُشير إنتاج تمثيلات غير دقيقة عن الأحداث الماضية، سواء جزئيًا أو كليًا، إلى مزيد من الاختلال المنهجي أو الفوضى المحتملة داخل نظام الذاكرة. تُظهر الأدلة من علم الذاكرة أنّ التمثيلات الناتجة في التذكّر غالبًا ما تحتوي على معلومات من مصادر كثيرة، حتى لو كانت تُشعر المتذكِّر بأنها كما لو كانت تُصوِّر حدثًا ماضيًا معينًا (Brainerd & Reyna 2005). إضافة إلى ذلك، إنّ مقدار التفاصيل الواردة في أي ذاكرة مزعومة هو دليل ضعيف على صحتها. في التذكّر، الثقة والدقة متعامدتان. غالبًا ما يكون الناس واثقين في تقاريرهم عن التفاصيل التي لم تكن جزءًا من خبرتهم السابقة، وقد يستبْقون هذه الثقة في ضوء الأدلة المخالفة (Loftus 2003). تُهدِّد هذه النتائج الاعتقاد الذي مفاده أنّ آثار الذاكرة تأتي مع سمات مميزة تظهر

عند حدوث التذكّر. وتُشير هذه النتائج، على الأقل، إلى أنّ محتوى أثر الذاكرة مِطوَاع[19].

ومع ذلك، فإنّ الذكريات الكاذبة هي الأكثر إثارة للقلق، ليس بسبب نوع الخطأ الذي تكون عليه، بل بسبب تكرار حدوثها. تُرصَد هذه الأخطاء بسهولة وبشكل متكرر في البيئات المختبرية والطبيعية على حد سواء. في الواقع، إنها تحدث في كثير من الأحيان، إلى درجة أنّ بعضهم قد اقترح أنّ الحفاظ على أثر ذاكرة معين لفكرة أو حدث محدد هو أمر نادر أو مستحيل. سيكون من الغريب وصف الذاكرة بأنها القدرة التي تهدف إلى التخزين والاسترجاع إذا كانت نادرًا ما تتمكّن من الحفاظ على ذكريات أحداث ماضية معينة كما هي. لهذا السبب، قد تكون رؤى آثار الذاكرة على الطرف الديناميكي من ثنائية الديناميكي-الساكن أكثر ملاءمة لاستيعاب هذا الدليل (Michaelian 2012). أو قد يكون الأمر أنّ هذا الدليل يُقدِّم سببًا لرفض آثار الذاكرة ــ أو تمييز الذاكرة بوصفها قدرة ــ بالكليّة (De Brigard 2014a). تُعدّ الحاجة إلى توفيق رؤى آثار الذاكرة مع وجود الدليل على شكل أخطاء الذاكرة وتكرارها واحدة من أكثر القضايا صعوبة وإثارة للاهتمام تواجه النظريات المعاصرة للذاكرة.

References

Anscombe, G. E. M. (1981). Memory, experience, and causation. In G. E. M. Anscombe (ed.), Collected Philosophical Papers, Vol. II: Metaphysics and the Philosophy of Mind (pp. 120-30). Oxford: Oxford University Press.

Aristotle. De Memoria et Reminiscentia (W. D. Ross, trans., 1955). Oxford: Clarendon Press.

Armstrong, D. M. (1987). Mental concepts: The causal analysis. In R. L. Gregory (ed.), The Oxford Companion to the Mind (pp. 464-5). Oxford: Oxford University Press.

Ayer, A. J. (1956). The Problem of Knowledge. Harmondsworth: Penguin.

Bennett, M. and Hacker, P. M. S. (2003). Philosophical Foundations of Neuroscience. Oxford: Basil Blackwell.

Bernecker, S. (2008). The Metaphysics of Memory. New York: Springer.

(19) يذهب بعضهم أبعد من ذلك ويقترح أنّ آليات الذاكرة مرنة أيضًا، وقد يُعاد توحيدها في كل مرة يُفعَّل فيها الأثر ((Nadel & Moscovitch 1997).

Bernecker, S. (2010). Memory: A Philosophical Study. Oxford: Oxford University Press.
Bickle, J. (2005). Molecular neuroscience to my rescue (again): Reply to Looren de Jong and Schouten. Philosophical Psychology, 18: 487-94.
Brainerd, C. J. and Reyna, V. F. (2005). The Science of False Memory. Oxford: Oxford University Press.
Broad, C. D. (1925). The Mind and Its Place in Nature. London: Routledge and Kegan Paul.
Burge, T. (2003). Memory and persons. Philosophical Review, 112: 289-337.
Chapman, P. F., Steinmetz, J. E., and Thompson, R. F. (1988). Classical conditioning does not occur when direct stimulation of the red nucleus or cerebellar nuclei is the unconditioned stimulus. Brain Research, 442: 97-104.
Copenhaver, R. (2006). Thomas Reid's theory of memory. History of Philosophy Quarterly, 23: 171-89.
Craver, C. F. (2003). Interlevel experiments and multilevel mechanisms in the neuroscience of memory. Philosophy of Science, 69: 83-97. De Brigard, F. (2014a). Is memory for remembering? Recollection as a form of episodic hypothetical thinking. Synthese, 191: 155-85.
De Brigard, F. (2014b). The nature of memory traces. Philosophy Compass, 9: 402-14.
Debus, D. (2010). Accounting for epistemic relevance: A new problem for the causal theory of memory. American Philosophical Quarterly, 47: 17-29.
Diba, K. and Buzsaki, G. (2007). Forward and reverse hippocampal place-cell sequences during ripples. Nature Neuroscience, 10: 1241-2.
Draaisma, D. (2000). Metaphors of Memory: A History of Ideas about the Mind. Cambridge: Cambridge University Press.
Dudai, Y. (2002). Memory from A to Z: Keywords, Concepts and Beyond. Oxford: Oxford University Press.
Heil, J. (1978). Traces of things past. Philosophy of Science, 45: 60-72.
Hume, D. (1739/1978). A Treatise of Human Nature, L. A. Selby-Bigge (ed.). Oxford: Clarendon.
James, W. (1890). The Principles of Psychology. London: Macmillan.
Kapur, N. (1993). Focal retrograde amnesia in neurological disease: A critical review. Cortex, 29: 217-34.
Köhler, W. (1947). Gestalt Psychology. New York: Liveright.
Lashley, K. (1950). In search of the engram. Symposium on Explorations of Biology, No. 4. (pp. 454-82). Cambridge: Cambridge University Press.
Locke, D. (1971). Memory. London: Macmillan.
Locke, J. (1694/1979). Essay Concerning Human Understanding, P. H. Nidditch (ed.). Oxford: Clarendon.
Loftus, E. F. (2003). Our changeable memories: Legal and practical implications. Nature Reviews: Neuroscience, 4: 231-4.
Malcolm, N. (1970). Memory and representation. Nous, 4: 59-70.
Martin, M. G. F. (2001). Out of the past: Episodic recall as retained acquaintance. In C. Hoerl and T. McCormack (eds.), Time and Memory: Issues in Philosophy and Psychology (pp. 257-84). Oxford: Clarendon Press.
Martin, C. B. and Deutscher, M. (1966). Remembering. Philosophical Review, 75: 161-96.

Melton, A. W. (1963). Implications of short-term memory for a general theory of memory. Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior, 2: 1-21.

Michaelian, K. (2011). The epistemology of forgetting. Erkenntnis, 74: 399-424.

Michaelian, K. (2012). Generative memory. Philosophical Psychology, 24: 323-42.

Nadel, L. and Moscovitch, M. (1997). Memory consolidation, retrograde amnesia, and the hippocampal complex, Current Opinion in Neurobiology, 7: 217-27. Neisser, U. (1967). Cognitive Psychology. New York: Appleton-Century-Crofts.

Ramirez, S., Tonegawa, S., and Liu, X. (2014). Identification and optogenetic manipulation of memory engrams in the hippocampus. Frontiers of Behavioral Neuroscience, 7: 226.

Reid, T. (1785/1951). Essays on the Intellectual Powers of Man, A. D. Woozley (ed.). London: Macmillan and Co.

Robins, S. K. (2016). Representing the past: Memory traces and the causal theory of memory. Philosophical Studies, 173(11): 2993-3013. doi:10.1007/s11098-016-0647-x.

Rosen, D. A. (1975). An argument for the logical notion of a memory trace. Philosophy of Science, 42: 1-10.

Russell, B. (1921). The Analysis of Mind. London: Allen and Unwin Limited.

Schacter, D. (2001). The Seven Sins of Memory. New York: Houghton Mifflin.

Semon, R. (1904). Die Mneme. Leipzig: W. Engelmann.

Shoemaker, S. (1970). Persons and their pasts. American Philosophical Quarterly, 7: 269-85.

Sorabji, R. (2004). Aristotle on Memory (2nd edition). London: Duckworth.

Squire, L. R. (2004). Memory systems of the brain: A brief history and current perspective. Neurobiology of Learning and Memory, 82: 171-7.

Squires, R. (1969). Memory unchained. The Philosophical Review, 78: 178-96.

Sullivan, J. (2010). Reconsidering spatial memory and the Morris Water Maze. Synthese, 177: 261-83.

Sutton, J. (1998). Philosophy and Memory Traces: Descartes University Press.

Sutton, J. and Windhorst, C. (2009). Extended and constructive remembering: Two notes on Martin and Deutscher. Crossroads: An Interdisciplinary Journal for the Study of History, Philosophy, Religion, and Classics, 4: 79-91.

Thompson, R. F. (2005). In search of memory traces. Annual Review of Psychology, 56: 1-23.

Tulving, E. (2002). Episodic memory: From mind to brain. Annual Review of Psychology, 53: 1-25.

Tulving, E. (2007). Coding and representation: Searching for a home in the brain. In H. L. Roediger, Y. Dudai, and S. M. Fitzpatrick (eds.), Science of Memory: Concepts (pp. 65-8). Oxford: Oxford University Press.

Wertsch, J. (2002). Voices of Collective Remembering. Cambridge: Cambridge University Press.

Wilson, M. A. and McNaughton, B. L. (1993). Dynamics of the hippocampal ensemble code for space. Science, 261: 1055-8.

Wittgenstein, L. (1967). Zettel. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (eds.), G. E. M. Anscombe (trans.). Berkeley, CA: University of California Press.

الفصل السابع

الموضوعات القصدية للذاكرة

جوردي فرنانديز

1. المقدِّمة

الذكريات هي حالات ذهنية مع عدد من الميزات المثيرة للاهتمام. يبدو أنّ إحدى هذه الميزات هي امتلاكها موضوع قصدي. في النهاية، عادة ما نقول إنّ الذكريات تكون عن أشياء، وأنّ الشخص يمثّل العالم بطريقة معينة من خلال تذكّر شيء ما. ومع ذلك، من غير الواضح ما هي أنواع الكيانات التي تُشكِّل الموضوعات القصدية للذاكرة. ومن غير الواضح، على وجه الخصوص، هل هذه هي كيانات مستقلة عن العقل في العالم أم أنها كيانات ذهنية من نوع ما. إنّ هدف هذا الفصل هو تحديد المواقف المختلفة بشأن هذه القضية، وإبراز الفضائل والصعوبات لكل مسلك. في القسم الثاني، سأحدد السؤال عن ماهية الموضوعات القصدية للذاكرة من خلال توضيح المفاهيم ذات الصلة بالذاكرة والموضوع القصدي. وفي القسم الثالث، سأُثير أهمية تحديد الموضوعات القصدية للذاكرة من خلال استكشاف العلاقات بين قصدية *الذاكرة*، من ناحية، وفينومينولوجيا الذاكرة وإبستمولوجيتها من ناحية أخرى. *في القسم الرابع*، سأتناول مرشحين طبيعيينِ ليكونا موضوعين قصديين للذاكرة، أعني الكيانات المادية والكيانات الذهنية، وسأثير بعض المخاوف بشأن كل مرشَّح. وسيظهر بديل واعد، في القسم الخامس، بوصفه يحافظ على فضائل المرشحين الأصليين مع تفادي الصعوبات التي يواجهانها.

سيُعنى البديل بمزيج معين من الكيانات المادية والذهنية؛ مزيج يتضمن كُلّاً من العلاقات السببية وعلاقات صنع-الصدق. وسأختم بتوضيح كيف يمكن للمرشّح البديل أن يسلّط بعض الضوء على القضايا الفينومينولوجية والإبستمولوجية التي أثيرت في القسم الثالث.

2. الذاكرة والموضوع القصدي

من الصعب تحديد المقاربة التي ينبغي اتباعها تجاه السؤال عن ماهية الموضوعات القصدية في الذاكرة دون معرفة، أولاً، ما نوع الذاكرة التي نستفسر عنها، وثانيًا، ما الذي يعتبر موضوعًا قصديًا بالنسبة لأهداف تحقيقنا. لا بد من تحديد هاتين المسألتين لأنه، أمام كل ما نعرفه، قد يتضح أنّ أنواعًا مختلفة من الذاكرة لها أنواع مختلفة من الكيانات كموضوعات قصدية. لذلك، دعونا نبدأ بتمييز بعض أنواع الذاكرة.

إنّ التمييز المفيد في الأدبيات النفسية هو الذي يكون بين الذاكرة "الاستطرادية" والذاكرة "الدلالية"[1]. تذكُّر شيء ما بشكل دلالي هو مسألة امتلاك اعتقاد ما مع تاريخ سببي معين. إذا تذكَّر الشخص شيئًا ما على نحو دلالي، فإنه يعتقد به، يعتقد به لأنه شكّل اعتقاده في وقت ما في الماضي، وقد حُفِظَ اعتقاده حتى الآن. مع مصطلح "الذاكرة الدلالية"، نشير إلى المَلَكَة التي تسمح للشخص بالحفاظ على اعتقاداته مع مرور الزمن. (اشتقاقيًا، قد نشير أيضًا إلى تلك الاعتقادات التي حُفِظَت بوساطة مَلَكَة الذاكرة الدلالية بوصفها "ذكريات دلالية".) إذا تذكَّرتُ أنّ كولومبوس وصلَ إلى أمريكا في عام 1492، على سبيل المثال، فأنا أتذكَّر ذلك دلاليًا: أنا أعتقد أنه قام بذلك، أعتقد أنه قام بذلك لأنني شكَّلتُ هذا الاعتقاد أثناء بعض دروس التاريخ في الماضي، ولأنّ اعتقادي قد حُفِظَ حتى الآن.

(1) قُدِّم هذا التمييز في Endel Tulving (1072). خضع هذا التمييز إلى عدد من المراجعات منذ ذلك الحين، لكن لا شيء في المناقشة التي تلتها يعتمد، حسب علمي، على التفاصيل الدقيقة لكيفية التمييز بين الذاكرة الاستطرادية والذاكرة الدلالية.

من ناحية أخرى، إنّ تذكُّر شيء ما بشكل استطرادي يتألف من امتلاك خبرة ما تتضمَّن نوعًا من الخيال الصوري وتنشأ من خبرة إدراكية حسية أو استبطانية أو فاعلية ماضية للشخص المتذكِّر. إذا تذكّرتُ بشكل استطرادي أنني تركتُ مفاتيح منزلي في الباب، على سبيل المثال، فحينئذٍ أمرُّ بخبرة ما حيث تُقدَّم فيها مفاتيحي لي على أنها كانت في الباب، أمتلك هذه الخبرة لأنه، في وقت ما في الماضي، بدا لي أنني أدركتُ أنّ المفاتيح كانت في الباب. مع مصطلح "الذاكرة الاستطرادية"، يمكن أن نشير إلى المَلَكَة التي تسمح للشخص بتوليد مثل هذه الخبرات، وإلى الخبرات التي تقدِّمها المَلَكَة.

السمة الرئيسة للذاكرة الاستطرادية والذاكرة الدلالية، فيما يتعلق بقصديتهما، هي أنّ المَلَكَتين تقدِّمان حالات لديها القدرة على أن تكون صادقة أو دقيقة أو صحيحة. يمكننا، عندئذ، أن نفكر في الموضوع القصدي للذاكرة على أنه ما يتطلبه الأمر لكي تكون الذاكرة صحيحة. سيكون ذلك الموضوع أو الحدث أو الفعل أو الحالة الظرفية [state of affairs] هو ما يجعل وجودُه الذاكرةَ صحيحة ويجعلها غيابُه غير صحيحة. نُحدِّد الموضوع القصدي للذاكرة، إذن، من خلال تحديد شروط الصدق الخاصة به. مع وضع فكرة الموضوع القصدي في الاعتبار، يكون من السهل نسبيًا الإجابة عن السؤال المتعلق بالموضوعات القصدية للذاكرة الدلالية: إذا تذكَّرتَ شيئًا ما دلاليًا، فإنّ موضوع ذاكرتك هو موضوع اعتقادك، أي، أيًّا كان ما تعتقد به. بما أنّ الاعتقادات هي مواقف قضوية، فيبدو أنّ تلك الأشياء التي تتذكّرها دلاليًا ستكون دومًا قضايا، أي، حالات ظرفية من نوع ما[2]. سيعتمد

---

(2) هنا أفترض أنّ القضايا تتماهى مع الحالات الظرفية. في القسم الرابع، سأقدِّم أيضًا الافتراض القائل إنّ القضايا تتماهى مع مجموعات من العوالم الممكنة. على الرغم من حقيقة أنّ الافتراضين مناسبان لأغراض التفسير، فإنّ المناقشة الحالية للموضوعات القصدية للذاكرة لا تتعلق بطبيعة القضايا. إذا كانت القضايا غير متماهية مع الحالات الظرفية، فإنّ السؤال حول ما إذا كانت الموضوعات القصدية للذاكرة مستقلة عن العقل أم لا يمكن قراءتُه على أنه سؤال عما إذا كانت تلك القضايا التي تُشكِّل الموضوعات القصدية لذكرياتنا، تُعنى بـ، أو تدور حول، العالم الموضوعي أم لا. وبالمثل، إذا لم تكن القضايا مجموعات من العوالم الممكنة

النوع الدقيق ببساطة على موضوع اعتقادك السابق في كل حالة. افترض، على سبيل المثال، أنك تعتقد يوم الاثنين أنّ الإحساس المؤلم في معدتك شديدٌ، وتتذكّر، يوم الخميس، أنك شعرت بإحساس مؤلم شديد في معدتك لأنك شكّلتَ، يوم الاثنين، هذا الاعتقاد وحُفِظَ اعتقادك حتى يوم الخميس. إذن، إنّ الحالة الظرفية المتذكَّرة ليست مستقلة عن العقل، لأنها تنطوي على إحساس ما: إنها حقيقة أنك شعرتَ بإحساس مؤلم شديد في معدتك. على النقيض من ذلك، في حالة كولومبوس، من الواضح أنّ الحالة المتذكَّرة مستقلة عن العقل[3].

يُعدّ السؤال عن الموضوعات القصدية للذاكرة الاستطرادية سؤالاً مثيرًا للاهتمام ويصعب الإجابة عنه. نحن نتحدث عن الذكريات الاستطرادية كما لو كانت موجهة إما إلى حالات ظرفية أو أفعال أو أحداث أو أشياء. وهكذا، فإننا نُعبّر عن الذكريات الاستطرادية بتعبيرات على شكل "أنا أتذكّر أنّ ق" (حيث تعني "ق" حالة ظرفية ما، كما في "أنا أتذكر أنّ مفاتيح المنزل كانت في الباب")، "أنا أتذكّر القيام بـ فاي" (حيث تشير "فاي" إلى فعل ما، كما في "أنا أتذكّر إدخال المفاتيح في الباب") و"أنا أتذكّر س" (حيث يُشير "س" إلى شيء ما أو حدث ما، كما في "أنا أتذكّر مفاتيح المنزل" و" أتذكّر بيع منزلي" على التوالي). أعتبر التذكّر بشكل استطرادي موقفًا قضويًا. وهكذا، أنا أعتبر الحالة التي يكون

وكانت بدلاً من ذلك، دعنا نقول، أزواجًا مرتّبة من الخصائص والموضوعات، عندئذٍ يمكن قراءة سؤال ما إذا كانت الموضوعات القصدية للذاكرة مستقلة عن العقل أم لا على أنه سؤال عما إذا كانت مكونات تلك القضايا التي هي الموضوعات القصدية لذكرياتنا تنتمي إلى العالم الموضوعي أم لا.

(3) الطريقة الأخرى التي قد تتفاوت بها الحالات الظرفية المتذكَّرة دلاليًا هي من الناحية الزمنية. افترض أنك، يوم الاثنين، تحدد موعدًا لرؤية طبيبك؛ الموعد هو يوم الخميس. افترض أنّ اعتقادك أنك ستقابل طبيبك يوم الخميس محفوظ حتى، دعنا نقول، يوم الأربعاء. حينئذ، يوم الأربعاء، تتذكّر بشكل دلالي الحالة الظرفية المستقبلية (أي إنّك ستقابل طبيبك يوم الخميس). على النقيض من ذلك، في حالة كولومبوس، من الواضح أنّ الحالة الظرفية المتذكَّرة تكون في الماضي.

فيها التذكّر الاستطرادي موقفًا ما تجاه حالة ظرفية ما هي الحالة الأساسية. فيما يلي، سأفترض، وفقًا لذلك، أنّ تذكّر الأشياء استطراديًا، وتذكّر الأحداث استطراديًا وتذكّر الأفعال استطراديًا، يجب أن يُفسَّر بوصفه تذكّر حالات ظرفية معينة تتضمن أنّ تلك الأشياء والأحداث والأفعال قد وقعت. وبذلك، سأعتبر التعبيرات التي تكون على شكل 'ص يتذكّر القيام بـ فاي' و'ص يتذكّر س' اختصارًا، على التوالي، لـ ص يتذكّر أنه قام بـ فاي، وص يتذكّر أنّ ص كان في علاقة ما (بارزة سياقيًا) مع س.

من باب التأكيد، هناك مقاربات بديلة. يمكن للمرء أن يعتبر التذكُّر الاستطرادي، في المقام الأول، موقفًا تجاه حدث ما، واشتقاقيًا، موقفًا تجاه قضية ما؛ قضية أنّ الحدث المعني كان له هذه الخاصية أو تلك. تمتاز المقاربة القضوية عن المقاربة القائمة على الأحداث في أنه، في المقاربة القضوية، من السهل استيعاب الحدس القائل إنّ الذكريات الاستطرادية تمتلك شروط صدق؛ شروط يمكن أن تكون من خلالها صادقة أو كاذبة. يمكن التقاط هذه الشروط من خلال قضية ما مباشرة. في المقابل، في المقاربة القائمة على الأحداث، ليس من السهل استيعاب هذا الحدس، لأنّ الأحداث ليست حاملات للصدق أو الكذب. في المقاربة القائمة على الأحداث، قد يكون من المنطقي أكثر ادعاء أنّ الذكريات الاستطرادية لا تمتلك شروط صدق، وبشكل دقيق، لا يوجد شيء اسمه ذاكرة استطرادية كاذبة أو غير صحيحة. ومع ذلك، سأفترض أنّ التذكّر الاستطرادي الخاطئ لا يزال تذكّرًا؛ ومن هنا يأتي تفضيلي للمقاربة القضوية[4].

---

(4) اقترح Cheng & Markus Werning (2016) تفسيرًا لطبيعة الذاكرة الاستطرادية التي تجعل الحلقاتِ موضوعاتها القصدية. إنّ الحلقات هي، كما يفسّرها تشينغ وويرنينغ، سلسلة من الأحداث في تعاقب زمني، ولهذا السبب، تُشكِّل رؤية تشينغ وويرنينغ مثالاً للمقاربة القائمة على الأحداث للذاكرة الاستطرادية. ومع ذلك، في هذه النسخة الخاصة من المقاربة القائمة على الأحداث، تُمدِّد الموضوعات القصدية للذكريات الاستطرادية زمنيًا. يجلب هذا معه عَقَبة تحديد الكيفية التي تُفرد بها الذكريات الاستطرادية. (هل الذاكرة التي يمتلكها الشخص المتذكِّر عندما يتذكّر الحدث الأول في الحادثة الاستطرادية هي نفسها الذاكرة التي يمتلكها

إذا كانت المقاربة القضوية صحيحة، فيبدو أنه، على غرار حالة الذاكرة الدلالية، تكون موضوعات ذكرياتنا الاستطرادية حالاتٍ ظرفية من نوع ما. قد يتساءل المرء، مع ذلك، ما هو هذا النوع بالضبط. هل الحالات الظرفية المتذكَّرة استطراديًا هي دومًا حالات مادية؟ هل هي دومًا حالات ظرفية ذهنية؟ لقد رأينا أنه في حالة الذاكرة الدلالية لا يلزم أن تنتمي الحالات الظرفية المتذكَّرة إلى نوع واحد. في كل مرة نتذكّر فيها شيئًا دلاليًا، يلعب أحد اعتقاداتنا السابقة دورًا في تحديد الحالة الظرفية التي نتذكّرها، وقد يكون هذا الاعتقاد أحيانًا عن حالة ظرفية ذهنية ما، وأحيانًا يكون عن حالة ظرفية مادية ما. وعلى نحو مشابه، في كل مرة نتذكّر فيها شيئًا ما استطراديًا، يبدو أنّ خبراتنا الماضية (الإدراكية الحسية عادةً) تلعب دورًا موازيًا في تحديد الحالة الظرفية التي نتذكّرها. ولكن كما نحن على وشك أن نرى إنّ الدور الذي تلعبه الخبرات الماضية في الذاكرة الاستطرادية يكون تحديده أصعب من ذاك الخاص بالاعتقادات في الذاكرة الدلالية. ولهذا السبب، ليس واضحًا ما إذا كان يلزم أن تنتمي الحالات الظرفية المتذكَّرة بشكل استطرادي إلى نوع واحد أم لا.

هناك عدم-تناظر معيَّن بين دور الاعتقاد الماضي في تحديد الموضوع القصدي للذاكرة الدلالية المقابلة ودور الخبرة الإدراكية الحسية الماضية في تحديد الموضوع القصدي للذاكرة الاستطرادية المقابلة. في حالة الذاكرة الاستطرادية، هناك مجال للتمييز بين المساهمة المباشرة وغير المباشرة التي تقدِّمها الخبرة الإدراكية الحسية الماضية. فقد يجادل المرء بأنّ الخبرة الإدراكية الحسية الماضية تحدِّد، بشكل مباشر، الموضوع القصدي للذاكرة الاستطرادية التي نشأ فيها من جهة أنّ حقيقة مرور الشخص بتلك الخبرة الإدراكية الحسية في الماضي هو الموضوع القصدي المباشر للذاكرة. ولكن، يمكن للمرء أن يضيف، إنّ الخبرة

الشخص عندما يتذكّر الحدث الأخير في الحادثة الاستطرادية؟) لحسن الحظ، لن نضطر إلى معالجة هذه قضية هنا. لأهداف تتعلق بهذه المناقشة، لن تُفسَّر الموضوعات القصدية للذاكرة على أنها كيانات ممتدة زمنيًا مثل الحلقات.

الإدراكية الحسية الماضية تحدِّد أيضًا الموضوع القصدي للذاكرة الاستطرادية بشكل غير مباشر: نظرًا إلى حقيقة أنّ الخبرة الإدراكية الحسية الماضية للشخص كانت عن حالة ظرفية ما، فإنّ الحالة الظرفية الماضية التي يبدو أنها مدرَكة هي أيضًا الموضوع القصدي للذاكرة، وإن كان ذلك بطريقة وسيطة. إنّ التمييز بين نوعيّ الإسهام الذي تقدِّمه الخبرة الإدراكية الحسية الماضية في تحديد الموضوع القصدي للذكريات الاستطرادية يؤسس موقفًا معينًا عن سؤال هل الحالات الظرفية المتذكَّرة استطراديًا هي حالات ظرفية مادية أم حالات ظرفية ذهنية. إنه يسمح لنا باتخاذ الموقف القائل إنّ السؤال المطروح هو ثنائية خاطئة: قد يدّعي المرء أنّ الخيار القائل إنّ كلا نوعيّ الحالات الظرفية هو الموضوع القصدي للذكريات الاستطرادية في الوقت نفسه قد تمّ إهماله.

في المقابل، في حالة الذاكرة الدلالية، يبدو أنه ليس هناك مجال لتمييز نوعين من المساهمة التي يقدِّمها الاعتقاد الماضي في تحديد الموضوع القصدي للذاكرة الدلالية. عندما نتعلّم بعض الحقائق في الماضي ونتذكّرها الآن بشكل دلالي، لا يبدو أنّ هناك إحساسًا ما بأنّ ذاكرتنا الدلالية تدور حول الاعتقاد الذي شكّلناه في الماضي أثناء واقعة التعلّم. على سبيل المثال، إذا تعلّمت في وقت ما في الماضي أنّ كولومبوس وصل إلى أمريكا عام 1492، وأتذكّر هذه الحقيقة الآن، فلا يبدو أنّ اعتقادي الحالي يدور حول الاعتقاد الذي شكّلته في الماضي، عندما تعلّمت تلك الحقيقة. ما أعتقد به، عندما أتذكّر دلاليًا، يبدو أنه شيء عن كولومبوس. يبدو أنّ هناك نوعًا واحدًا فقط من المساهمة التي يقدِّمها الاعتقاد الذي شكّلته في الماضي، عندما تعلّمت عن كولومبوس، في تحديد الموضوع القصدي لذاكرتي الدلالية: مهما كان ما تعلّمته عن كولومبوس يُشكِّل الموضوع القصدي لذاكرتي الدلالية.

الآن، إذا لم تكن الأمور واضحة في حالة الذاكرة الاستطرادية كما هي في حالة الذاكرة الدلالية، فلا ينبغي لنا، إذن، أن نأخذ بجدية احتمالية أن تكون كل من الحالات الظرفية المادية والحالات الظرفية الذهنية موضوعات قصدية للذكريات

الاستطرادية في الوقت نفسه؟ فيما يلي، سأبقى محايدًا بشأن ما إذا كانت الذكريات الاستطرادية يمكن أن تحتوي حقًا على موضوعات قصدية بالطريقة الوسيطة الموضحة أعلاه. لأهداف تتعلق بمناقشتنا هنا، سيتم تصوّر الموضوعات القصدية للذاكرة الاستطرادية على أنها موضوعاتها القصدية الفورية. (قد تكون هاته هي الموضوعات القصدية الوحيدة أو لا تكون، اعتمادًا على ما إذا كان من الممكن تقديم تفسير مفصّل عن ماذا يعني أن تُشكِّل الحالة الظرفية الموضوع القصدي لذاكرة استطرادية ما بطريقة وسيطة.) اسمحوا لي، تاليًا، أن أتناول أهمية تحديد هذا النوع من الموضوعات القصدية للذاكرة الاستطرادية.

3. فينومينولوجيا الذاكرة الاستطرادية وإبستمولوجيتها

بالإضافة إلى كونها حالات قصدية، فإنّ ذكرياتنا الاستطرادية هي حالات ذهنية تتمتع بسمات مميزة على نوعين. تمتلك الذكريات الاستطرادية، أولاً، فينومينولوجيا مميزة. بعبارة أخرى، هناك بعض السمات الظاهراتية التي عادة ما تتمتع بها الذكريات الاستطرادية أو، على نحو مساوٍ، بعض المشاعر التي تثيرها عادةً في الشخص المتذكِّر. ثانيًا، توفِّر الذكريات الاستطرادية معرفة خاصة عن بعض النطاقات. أي إنّه يمكننا، بحكم امتلاكنا لذكريات استطرادية، أن نكتسب معرفة عن مجالات معينة من الواقع تختلف عن المعرفة عن تلك المجالات التي يمكننا اكتسابها من خلال وسائل أخرى. اسمحوا لي أن أتناول هاتين المجموعتين من سمات الذكريات الاستطرادية بالترتيب.

من أجل تسليط الضوء على سِمَتين ظاهراتيتين مميزتين للذاكرة الاستطرادية، قد يكون من المفيد مقارنة الذاكرة الاستطرادية ببعض ملَكاتنا الأخرى. إحدى الطرق التي تختلف بها الذاكرة الاستطرادية، على سبيل المثال، عن الإدراك الحسي والاستبطان هي أنّ الحالات الظرفية المتذكَّرة تظهر لنا على أنها في الماضي. على النقيض من ذلك، لا تظهر لنا الحالات الظرفية المدركة حسيًا على أنها في الماضي، ولا تظهر لنا الحالات الظرفية المستبطَنة على أنها في الماضي

أيضًا. عندما تكون لدينا خبرة إدراكية حسية، نشعر كما لو أنّ الحالة الظرفية المدركة حسيًا تحصل في الوقت الحاضر[5]. وبالمثل، عندما نمرّ بحدث الاستبطان، نشعر كما لو أن الحالة الظرفية المستبطَنة حاصلة في الوقت الحاضر. ومع ذلك، بحكم امتلاك ذاكرة استطرادية ما، تظهر لنا الحالة الظرفية التي نتذكّرها على أنها حصلت في الماضي. دعونا نطلق على هذه الميزة للذاكرة الاستطرادية "الشعور بالماضوية". ومع ذلك، فإنّ إحدى الطرق التي تشبه فيها الذاكرة الاستطرادية الاستبطان تتعلق بخبرتنا الماضية. لنفترض أننا نستبطن حالة ذهنية ما مع بعض السمات الظاهراتية، مثل إحساس أو انفعال أو خبرة إدراكية حسية. عندئذ، بحكم مرورنا بحدث الاستبطان هذا، فإننا نكون على دراية بـ كيف يبدو شَغل الحالة الذهنية المستبطَنة. وبالمثل، عندما نمتلك ذاكرة استطرادية ما، فإننا نُصبح على دراية بـ كيف يبدو اختبار حالة ظرفية معينة؛ حالة ظرفية في الماضي. يمكن أن نطلق على هذه الميزة للذاكرة الاستطرادية، "الشعور بخبرة الماضي".

تُعدّ المقارنة مع الإدراك الحسي والاستبطان مفيدة أيضًا في تسليط الضوء على سِمَتين إبستميتين مميزتين للذاكرة. إحدى الطرق التي تكون فيها الذاكرة الاستطرادية استثنائية إبستميًا هي أنها تزودنا بالأدلة، أو الأسس، لتكوين اعتقادات عن الماضي، بطريقة مماثلة لتلك التي يقدّم لنا الإدراك الحسي من خلالها أدلةً لتكوين اعتقادات عن الحاضر. يبدو أنّ الذكريات الاستطرادية تضعنا في موقف يسمح لنا بتكوين اعتقادات عن الماضي يكون، بمعنى ما، فوري. يبدو أنه بحكم امتلاكنا ذاكرة استطرادية ما، يكون لدينا دليل على الاعتقاد بأنّ بعض الحالات الظرفية حدثت في الماضي دون الحاجة إلى إجراء أي استدلال. تمامًا مثلما يسمح لنا الإدراك الحسي بتكوين اعتقادات إدراكية حسية من خلال أخذ خبراتنا الإدراكية

(5) يُقال أحيانًا إنه نظرًا إلى أنّ الضوء يستغرق بعض الوقت للانتقال من الأجسام التي ندركها إلى أعضائنا الحسية، فإنّ الإدراك الحسي دائمًا ما يكون إدراكًا حسيًا لشيء ما في الماضي. ومع ذلك، يبقى صحيحًا أنّ الحالات الظرفية المدرَكة تظهر لنا، على نحو صائب أو خاطئ على أنها في الحاضر.

الحسية على ظاهرها، يبدو أنّ الذاكرة الاستطرادية تسمح لنا بتكوين اعتقادات عن الماضي من خلال أخذ ذكرياتنا الاستطرادية على ظاهرها. إلى هذا الحد، يبدو أنّ الذاكرة الاستطرادية تضعنا في اتصال معرفي مباشر بالماضي. دعونا نطلق على هذه الميزة الإبستمية للذاكرة الاستطرادية "فورية الماضي". هناك طريقة مختلفة تكون فيها الذاكرة الاستطرادية استثنائية إبستميًا، وهي أنها تزودنا بالأدلة، أو الأسس، لتكوين اعتقادات عن خبرتنا الماضية، بطريقة مماثلة لتلك التي يزودنا فيها الاستبطان بالأدلة لتكوين اعتقادات عن خبرتنا الحالية. يبدو أنّ الذكريات الاستطرادية تضعنا في وضع يسمح لنا بتكوين اعتقادات عن خبرتنا الماضية بشكل غير-استدلالي. بمجرد أخذ ذكرياتنا الاستطرادية على ظاهرها، يمكننا تكوين اعتقادات عمّا كانت تبدو عليه خبرتنا في لحظات معينة في الماضي. دعونا نطلق على هذه الميزة الإبستمية للذاكرة الاستطرادية "فورية الخبرة الماضية".

تكمن أهمية التحقيق في الموضوعات القصدية للذاكرة الاستطرادية في قدرتها على إلقاء الضوء على فينومينولوجيا الذاكرة الاستطرادية وإبستمولوجيتها. افترض أنّ الموضوعات القصدية في ذاكرتنا الاستطرادية تضمنت الماضي بالإضافة إلى خبرتنا الخاصة بنا. وافترض، أنّ ذاكرتنا الاستطرادية كانت، في النهاية، عن هذين النطاقين. عندئذ، سيكون من المنطقي أن تتمتع ذاكرتنا الاستطرادية بالشعور بالماضوية والشعور بالخبرة الماضية. سيكون المظنون هو أنّ الشعور بالماضوية والشعور بالخبرة الماضية هو الطريقة التي تُقدَّم بها الموضوعات القصدية للذاكرة الاستطرادية إلينا، أي، الطريقة التي نختبر بها ما تدور حوله ذكرياتنا[6]. وبالمثل، سيكون من المنطقي أن تتمتع ذاكرتنا الاستطرادية بِسِمَتيّ فورية الماضي وفورية

(6) هناك رؤية تمثيلانية قوية عن الوعي تكون بموجبها السمات الظاهراتية لحالاتنا الذهنية سمات قصدية لتلك الحالات. هذه هي الرؤية التي طرحها، على سبيل المثال، فريد دريتسكي(Fred Dretske 1995). تُعدّ النقطة التي مفادها أنّ فينومينولوجيا ذكرياتنا الاستطرادية هي الطريقة التي نختبر بها موضوعاتها القصدية متجانسة مع هذه الرؤية، لكنها لا تستلزمها. إنها تتسق مع إمكانية أن تكون فينومينولوجيا ذكرياتنا الاستطرادية تعتمد تبعًا على قصديتها، على الرغم من أنّ السمات الظاهراتية لذكرياتنا الاستطرادية تختلف عن سماتها القصدية.

الخبرة الماضية. سيكون المظنون هو أنه عندما نأخذ ذكرياتنا الاستطرادية على ظاهرها، فإننا ببساطة نثق بما تنقله إلينا. إذا اتضح أنّ الموضوعات القصدية لذكرياتنا الاستطرادية تضمَّنت الحالة الماضية للعالم، وتضمنت أيضًا خبرتنا الماضية، فإنّ هذا يعني أنّ ذكرياتنا تنقل معلومات عن هذين النطاقين. لن يكون مفاجئًا، إذن، أننا في وضع يسمح لنا بتكوين اعتقادات عن هذين النطاقين بشكل غير استدلالي بحكم امتلاكنا ذكريات استطرادية.

لكنّ الشيطان يكمن في التفاصيل. لأنّ الطرق المختلفة لتحديد التضمين الدقيق للماضي ولخبرتنا الخاصة بنا في الموضوعات القصدية لذكرياتنا الاستطرادية ستلقي الضوء على السمات الإبستمية والظاهراتية لتلك الذكريات بدرجات متفاوتة من النجاح. دعونا ننتقل، إذن، إلى بعض المرشحين فيما يخصّ الموضوعات القصدية للذاكرة الاستطرادية.

4. العقل والعالم في الذاكرة الاستطرادية

تأمَّل في الموقف المحتمل التالي. أنا أنظر إلى باب منزلي، وخبرتي الإدراكية الحسية تُقدِّم لي مفاتيح منزلي على أنها في الباب. بعد دقائق، أمتلك ذاكرة استطرادية تنشأ من تلك الخبرة الإدراكية الحسية؛ ذاكرة استطرادية يمكن أن أُعبِّر عنها بالقول إنني أتذكّر مفاتيح منزلي في الباب. دعونا نسمي هذا الموقف المحتمل "W_0"، ودعونا نطلق على خبرتي الإدراكية الحسية الماضية وذاكرتي الاستطرادية في W_0، "P" و"M" على التوالي. كيف يجب أن نتصوَّر الموضوع القصدي لـ M؟ لنفترض، من باب المواءمة، أنّ القضايا متماهية مع مجموعات من العوالم الممكنة. عندئذ، تتبادر القضيتان التاليتان إلى الذهن بوصفهما مرشحتين لتكونا الموضوع القصدي لـ M:

موضوع [OBJ]: {W: في W، كانت مفاتيح منزلي في الباب}

ذات [SUBJ]: {W: في W، امتلكتُ P }

إذا كان الموضوع القصدي لـ M هو OBJ، فأنا أتذكّر شيئًا مستقلاً على العقل؛

شيء حصل بشكل مستقل عن حالتي الذهنية في ذلك الوقت. وفقًا لذلك، دعونا نطلق على الاقتراح الذي وفقًا له يكون OBJ هو الموضوع القصدي لـ M، "الاقتراح الموضوعي". في المقابل، إذا كان الموضوع القصدي لـ M هو SUBJ، فأنا أتذكّر شيئًا غير مستقل عن العقل، شيء لم يكن ليحدث لو كانت بعض حالاتي الذهنية مختلفة[7]. دعونا نُطلق، إذن، على الاقتراح الذي بموجبه تكون الذات هي الموضوع القصدي لـ M، "الاقتراح الذاتي". ما هي مزايا هذان الاقتراحان وعيوبهما، وماذا تُعلِّمنا هذه العيوب عن الموضوعات القصدية للذاكرة الاستطرادية؟

يعمل الاقتراح الموضوعي بشكل جيد فيما يخصّ الشعور بالماضوية وفورية الماضي. إذا كان الاقتراح الموضوعي صحيحًا، فإنّ M هي عن حالة ظرفية موضوعية ماضية، أي، مفاتيح منزلي كانت في الباب. ليس من المستغرب، إذن، أن يكون لديّ إحساس ما، في الماضي، أنّ مفاتيح منزلي كانت في الباب عندما يكون لديّ M. في النهاية، حقيقة أنّ مفاتيح منزلي كانت موجودة في الماضي هي ببساطة ما أتذكّره إذا كان الاقتراح صحيحًا. وللسبب نفسه، لا عجبَ أيضًا أنّ M تسمح لي بتشكيل الاعتقاد المتمثل في أنّ حالة ظرفية معينة كانت حاصلة في الماضي (أي، مفاتيح منزلي كانت في الباب) دون إجراء أي استدلال. لأنه إذا كان الاقتراح الموضوعي صحيحًا، فإنّ ما أفعله من خلال تكوين مثل هذا الاعتقاد هو ببساطة قبول ما أتذكّره. أي أنني أُصادق فقط على المعلومات التي تنقلها إليّ ذاكرتي. تتعلق مشكلة الاقتراح الموضوعي بالشعور بالخبرة الماضية وفورية الخبرة الماضية. حقيقة أنني، بحكم امتلاك M، أصبحتُ على دراية بـ كيف بدا لي إدراك مفاتيح منزلي في وقت ما في الماضي تبدو غريبة إذا كان الاقتراح الموضوعي صحيحًا. في النهاية، ما أتذكّره، إذا كان الاقتراح صحيحًا، هو مفاتيح منزلي وليس

---

(7) يمكن العثور على بعض صيغ هذه الرؤية، على سبيل المثال، في: Alexius Meinong (1973: 256) و(1961: 61) Wolfgang Von Leyden.

خبراتي الإدراكية الحسية الماضية. للسبب نفسه، يبدو من الغريب، بحكم امتلاك M، أن يبدو أنني في وضع يسمح لي بتكوين اعتقاد ما عمّا كانت تبدو عليه خبراتي الإدراكية الحسية عندما نظرت إلى باب منزلي دون إجراء أي استدلال. إذا كان ما أتذكّره هو مفاتيح منزلي وليس خبراتي الإدراكية الحسية الماضية، فمن الصعب معرفة مصدر المعلومات الذي أستخدمه لتكوين مثل هذا الاعتقاد. وهكذا، يبدو أنّ الاقتراح الموضوعي قادر على إلقاء الضوء على الشعور بالماضوية وفورية الماضي، ولكن يبدو أنّ الشعور بالخبرة الماضية وفورية الخبرة الماضية يثير بعض الصعوبات بالنسبة للاقتراح.

ربما ليس من المستغرب أن تنطبق الفضائل والعيوب المعاكسة على الاقتراح الذاتي. إذا كان الاقتراح الذاتي صحيحًا، فإنّ M هي عن خبرة إدراكية حسية تخصّني. الخبرة المذكورة هي P، خبرة إدراكية حسية ماضية بدت لي فيها مفاتيحُ منزلي في الباب. ليس من المستغرب، إذن، أن يجعلني امتلاك M على دراية بـ كيف بدا اختبار مفاتيح منزلي في الباب على نحو إدراكي حسي. في النهاية، إذا كان الاقتراح الذاتي صحيحًا، فإنّ امتلاك P هو، بالمعنى الدقيق للكلمة، ما أتذكّره من خلال امتلاك M. وكيف يمكنني أن أتذكّر بشكل استطرادي امتلاك P دون أن أتذكّر كيف بدا لي امتلاك تلك الخبرة؟ وللسبب نفسه، لا عجبَ أيضًا أن تسمح M لي بتكوين اعتقاد ما عن كيف بدت خبرتي الإدراكية الحسية في الماضي دون القيام بأي استدلال. في النهاية، إذا كان ما أتذكّره هو خبرتي الإدراكية الحسية الماضية P، فعندئذ، قد يتوقع المرء أن أكون في وضع يسمح لي بتكوين اعتقادات عن تلك الخبرة الإدراكية الحسية، وعلى وجه الخصوص، اعتقادات عن كيف بدا لي امتلاكها. تتضمن مشكلة الاقتراح الذاتي الشعور بالماضوية وفورية الماضي. حقيقة أنني، بحكم امتلاك M، أكون على دراية بأنّ مفاتيح منزلي كانت في الباب تبدو غريبة إذا كان الاقتراح الذاتي صحيحًا. لاحِظ أنّ ما أتذكّره، إذا كان الاقتراح صحيحًا، هو خبرتي الإدراكية الحسية الماضية عن المفاتيح P؛ ليس المفاتيح نفسها. لماذا ستنقل ذاكرتي، عندئذ، الشعور بأنه، في الماضي، تضمّنت حالةُ العالم مفاتيحَ منزلي موجودة في الباب؟ إذا كان الاقتراح الذاتي صحيحًا، فإنّ هذه

الفينومينولوجيا تتجاوز خبرة ما أتذكّره. للسبب نفسه، من الصعب رؤية كيف يمكن لـ M أن تضعني في وضع يسمح لي بتكوين الاعتقاد بأنّ مفاتيح المنزل كانت في الباب دون إجراء أي استدلال. إذا كان ما أتذكّره هو، بالمعنى الدقيق للكلمة، خبرتي الإدراكية الحسية الماضية عن المفاتيح P، فيبدو أنني، من أجل الوصول إلى الاعتقاد بأنّ مفاتيح المنزل كانت في الباب، بحاجة إلى القيام باستدلال ما؛ استدلال من الاعتقاد بأنه، من خلال امتلاك P، بدا لي أنني أدرك أنّ مفاتيح المنزل في الباب، والاعتقاد بأنّ خبرتي الإدراكية الحسية الماضية P كانت جديرة بالثقة. وبذلك، يبدو أنّ الاقتراح الذاتي يمكن أن يلقي بعض الضوء على الشعور بالخبرة الماضية وفورية الخبرة الماضية، لكنه يواجه مشكلة أمام الشعور بالماضوية وفورية الماضي.

يبدو أنّ نتيجة مناقشتنا للاقتراحين الذاتي والموضوعي هي التالي. من ناحية، يجب أن تمتلك الحالة الماضية للعالم نوعًا من الاشتراك في الموضوعات القصدية للذاكرة. لأنه، بخلاف ذلك، من الصعب تفسير لماذا تتمتع ذكرياتنا بالشعور بالماضوية ولماذا تسمح لنا بإنشاء اتصال معرفي فوري مع الماضي. ومن ناحية أخرى، يجب أن تشترك خبرتنا الماضية أيضًا في الموضوعات القصدية للذاكرة بطريقة ما. لأنه، بخلاف ذلك، من الصعب تفسير لماذا تتمتع ذكرياتنا بالشعور بالخبرة الماضية ولماذا تتيح اتصالًا معرفيًا فوريًا بخبرتنا الماضية. عندئذ، يبدو أنّ ثمرة ذلك هي أنّ ذكرياتنا الاستطرادية تدور بطريقة ما حول نطاقين في وقت واحد: الحالة الماضية للعالم وخبرتنا الماضية. إنّ السؤال الذي يطرح نفسه بشكل طبيعي في هذه المرحلة هو كيف يشترك هذان النطاقان في الموضوعات القصدية للذاكرة على وجه التحديد.

إنّ الطريقة المباشرة لتفسير الموضوع القصدي لذاكرة استطرادية ما على أنه مزيج من الحالة الماضية للعالم وخبرتنا الماضية هي من خلال الجمع بين المكوِّنين. تأمَّل مرة أخرى في الحالة التي يبدو فيها، في W_0، أنني أُدرك مفاتيح منزلي في الباب من خلال امتلاك P، وبعد دقائق، أمتلك ذاكرة استطرادية M، التي سأُعبِّر عنها بالقول إنني أتذكّر مفاتيح منزلي موجودة في باب. المظنون هو أنه

ربما يمكن للمرشَّح التالي للموضوع القصدي لـ M التغلّب على تحديات OBJ وكذلك تحديات SUBJ:

م وذ: {W: في W، أدركتُ بشكل صحيح أنّ مفاتيح منزلي كانت في الباب من خلال امتلاك P}

من المسلَّم به أنه إذا كان الموضوع القصدي لـ M هو م وذ، فمن المنطقي أن تتمتع M بكل من الشعور بالماضوية والشعور بالخبرة الماضية. لأنّ ما أتذكّره، من خلال امتلاكي ذاكرة، هو كل من العالم وخبرتي الماضية عنه. وبالمثل، يمكن للمرء أن يُدرِك لماذا تضعني M في وضع يسمح لي بتشكيل، دون الحاجة إلى إجراء أي استدلال، اعتقاداتٍ عن الموقع السابق للمفاتيح واعتقاداتٍ عن خبرتي الإدراكية الحسية الماضية عنها إذا كان الموضوع القصدي لـ M هو م وذ. في النهاية، تزوِّدني M بمعلومات عن كل من هاتين المادتين في الوقت نفسه. لماذا لا نتقبّل، إذن، م وذ بوصفهما الموضوع القصدي لـ M؟

ما يبدو أنّ هذا الاقتراح الجديد يغفل عنه هو السمة الفينومينولوجية الإضافية لذكرياتنا الاستطرادية. يبدو أنّ جزءًا من فينومينولوجيا التذكّر الاستطرادي هو الشعور بأنّ الحالة الذهنية التي نمرّ بها تنشأ من خبراتنا الماضية، بدلاً من الشهادة أو الاستدلال[8]. إذا تذكّرنا بشكل استطرادي حالة ظرفية ما في الماضي، فإنّ سؤال هل نتذكّرها لأننا اختبرنا تلك الحالة الظرفية في الماضي أم نتذكّرها لسبب آخر لم يعد متاحًا لنا. بحكم حقيقة أننا نمتلك ذاكرة استطرادية، سيبدو لنا أنّ الحالة الظرفية ذات الصلة قد اختبرناها في الماضي، وسيبدو لنا أنّ هذا هو سبب

(8) سُلِّط الضوء على هذه الميزة، على سبيل المثال، عند أرسطو (1972: 69)، جون لوك (1975: 83)، وويليام جيمس (1890: 648-52). إذا قبلنا أنّ الحالات الذهنية التي تنشأ في حلقات التخيّل أو الشهادة أو التفكير يمكن أن تؤهَّل بوصفها ذكريات، فعلينا، إذن، أن نُسلِّم بأنه من الممكن أن تكون هذه الفينومينولوجيا مضلِّلة. ومع ذلك، يبقى صحيحًا أنّ الذكريات الاستطرادية تبدو لنا، على نحو صائب أو خاطئ، أنها تنشأ من خبراتنا الماضية.

تذكّرنا لها الآن. عندما أتذكّر بشكل استطرادي مفاتيح منزلي في الباب من خلال امتلاك M، على سبيل المثال، يبدو لي أنّ موقع المفاتيح قد اختبرته في الماضي، وأنّ هذا هو السبب الذي يجعلني أتذكّره الآن. تكمن مشكلة الاقتراح الذي وفقًا له يكون الموضوع القصدي لـ M هو م وذ في أنّ الاقتراح يصمت عن الأصل السببي لـ M. إذا كان الاقتراح صحيحًا، فإن ذّاكرتي M تدور حول حلقة صحيحة من الإدراك الحسي في الماضي: إدراكي الحسي الماضي لمفاتيح منزلي موجودة في الباب. ولكن إذا كان هذا هو ما تدور حوله M، فإنّ M محايدة فيما يخصّ أصلها السببي، مما يجعل من الصعب تفسير لماذا، بحكم امتلاك M، يبدو لي أنّ ذاكرتي تأتي من اختبار مفاتيح المنزل في الماضي. يبدو، إذن، أنّ ما نحتاجه ليكون موضوعًا قصديًا لذكرياتنا الاستطرادية ليس فقط مزيجًا من الحالة الماضية للعالم وخبراتنا الماضية، بل مزيج يربط كلا المكوّنين بذكرياتنا الاستطرادية بالطريقة الصحيحة.

5. الإحالة الذاتية في الذاكرة الاستطرادية

في ضوء حقيقة أنّ الذكريات تنقل الشعور الذي مفاده أننا نتذكّر حالة ظرفية ما لأننا اختبرنا تلك الحالة الظرفية في الماضي، يبدو أنّ أبسط طريقة لجمع الحالة الماضية للعالم مع خبرتنا الماضية في الموضوعات القصدية لذكرياتنا الاستطرادية هي من خلال مماهاة الموضوع القصدي للذاكرة الاستطرادية مع تاريخها السببي الخاص بها. وفق هذه المقاربة، تكون الذكريات ذات إحالة-ذاتية. إنها تكون عن نفسها. وبشكل خاص، إنها تكون عن أصلها الخاص بها، الذي يتضمن كلًّا من خبرة إدراكية حسية ماضية وحالة ظرفية موضوعية[9]. ماذا يعني هذا بالنسبة للحالة التي أمتلك فيها ذاكرة استطرادية M بعد دقائق على ما يبدو من إدراك مفاتيح منزلي في

---

(9) أقدم نسخة لهذه الرؤية، على حد معرفتي، هي تلك التي نجدها عند John Searle (1983: 85). ومع ذلك فإنّ نسخة هذه الرؤية المقدّمة هنا تختلف عن نسخة سيرل في بعض التفاصيل. للاطلاع على مناقشة حول الفروق ذات الصلة، انظر Fernández (2006).

الباب من خلال امتلاك P؟ يتمثّل الاقتراح في أنّ الموضوع القصدي لـ M هو القضية التالية (حيث يُشير "أ ذ" إلى "الإحالة-الذاتية"):

أ ذ: {W: في W، امتلك M لأنني أدركتُ بشكل صحيح أنّ مفاتيح منزلي كانت في الباب من خلال امتلك P}.

إذا كان الموضوع القصدي لـ M هو أ ذ، فيمكن للمرء أن يرى لماذا، بحكم امتلاك M، يكون لدي شعور بأنني أتذكّر المفاتيح في الباب لأنني أدركت أنها موجودة هناك وليس لسبب ما آخر. قد يتوقع المرء أن تحمل M مثل هذه الميزة الظاهراتية، لأنّ جزءًا من المعلومات التي تنقلها إليّ عندما أمتلكها هو بالضبط المكان الذي تأتي منه M. زيادة على ذلك، ليس من المستغرب أيضًا أن تتمتع M بالعشور بالماضوية وتتيح اتصالًا معرفيًا فوريًا بالماضي. إذا كان الإدراك الحسي الماضي الصحيح لمفاتيح منزلي في الباب جزءًا من الموضوع القصدي لـ M، فيبدو من الطبيعي أن تُنتجِ M شعورًا بأنّ مفاتيح منزلي، في الماضي، كانت في الباب، لأنّ صحة الإدراك الحسي الماضي تتطلب أن تكون المفاتيح هناك. وبالمثل، يبدو من المعقول أنه يمكنني، على أساس M، تكوين الاعتقاد بأنّ مفاتيح منزلي كانت في الباب دون إجراء أي استدلال إذا كان الموضوع القصدي لـ M هو أ ذ. لأنّ حقيقة أنّ مفاتيح منزلي كانت في الباب هي، مرة أخرى، جزء مما تُخبرني به M عندما تخبرني أنني أدركت بشكل صحيح أنّ المفاتيح موجودة هناك. أخيرًا، إذا كان الموضوع القصدي لـ M هو أ ذ، فمن المنطقي أن تثير M دراية بـ كيف بدا امتلاك P في الماضي. في النهاية، إنّ P هي جزء مما تُمثّله M بناءً على مقاربة الإحالة الذاتية. وللسبب نفسه، لا عجبَ أن تضعني M في وضع يسمح لي، على أساسها، بتكوين اعتقادات عن كيف بدا لي امتلاك P في الماضي.

ربما ينشأ تحدٍّ لرؤية الإحالة-الذاتية من حقيقة أنه، وفقًا لهذه الرؤية، تُعتبَر الذكريات "انعكاسية العين [token reflexive]"، بمعنى، أنها جزء تأسيسي من موضوعاتها القصدية الخاصة بها. تتنبأ رؤية الإحالة-الذاتية، بحكم هذا الجانب

منها، بأنّ الذاكرة الاستطرادية لا يمكن أن تُمثِّل بشكل دقيق موقفًا محتملاً لا تحدث فيه تلك الذاكرة ذاتها. إذا كان جزء مما تمثِّله الذاكرة الاستطرادية هو أن تمتلك الذاكرة نفسها تاريخًا سببيًا معينًا، فلا يمكن للذاكرة أن تُمثِّل بشكل دقيق موقفًا محتملاً لا تحدث فيه الذاكرة أبدًا. لأنه، في ذلك الموقف، لا تمتلك الذاكرة أي تاريخ سببي على الإطلاق. تأمَّل، على سبيل المثال، في موقف محتمل تكون فيه مفاتيح منزلي في الباب، ومن خلال امتلاك P (أي، نفس الخبرة الإدراكية الحسية التي أمتلكها في W_0)، أُدرِك أنّ المفاتيح موجودة هناك. ومع ذلك، في هذا الموقف المحتمل، سرعان ما أنسى مفاتيح منزلي. هل ذاكرتي M، في W_0، تُمثِّل بدقة هذا الموقف المحتمل؟[10] إذا كان حدسنا قبل-النظري هو أنّ M تُمثّله بدقة، فإنّ هذا النوع من السيناريو يُمثِّل تحدّيًا لرؤية الإحالة-الذاتية، لأنّ هذه الرؤية تُلزِمنا بالادعاء الذي مفاده أنّ M، في W_0، لا تُمثِّل بشكل صحيح هذا الموقف المحتمل.

قد ينشأ تحدٍّ مختلف لرؤية الإحالة-الذاتية من حقيقة أنّ الرابط السببي، وفقًا لهذه الرؤية، بين الخبرة الماضية والذاكرة هو أيضًا جزء مؤسِّس للموضوع القصدي للذاكرة. تتنبأ رؤية الإحالة-الذاتية، بحكم هذا الجانب منها، بأنّ الذاكرة الاستطرادية لا يمكن أن تُمثِّل بدقة موقفًا محتملًا تحدث فيه تلك الذاكرة ذاتها وإدراكٌ حسيٌ ماضٍ صحيح للحالة الظرفية الموضوعية ذات الصلة يحدث في الماضي، لكنّ الاثنين ليسا مرتبطين سببيًا. إذا كان جزء مما تُمثِّله الذاكرة الاستطرادية هو أنّ الذاكرة نفسها تمتلك تاريخًا سببيًا معينًا، فلا يمكن للذاكرة أن تُمثِّل بدقة موقفًا محتملاً لم تمتلك فيه الذاكرة ذلك التاريخ السببي.

تأمَّل، على سبيل المثال، في موقف محتمل تكون فيه مفاتيح منزلي في الباب، ومن خلال امتلاك P (أي، نفس الخبرة الإدراكية الحسية التي أمتلكها في

(10) من باب الدقة، إنّ السؤال ليس هل M صادقة في ذلك الوضع المحتمل. (بما أنّ M لم تحدث قط في ذلك الوضع، فمن الواضح أنّ الإجابة عن السؤال هي النفي). السؤال هو هل M صادقة عن ذلك الوضع المحتمل.

W_0)، أدرك أنّ المفاتيح موجودة هناك. زيادة على ذلك، في هذا الموقف المحتمل، أمتلك M (أي، الذاكرة الاستطرادية نفسها التي أمتلكها في W_0). ومع ذلك، أنا لا أمتلك M لأنه كان لدي P. بدلاً من ذلك، في هذا الموقف المحتمل، اتضحَ أنني، بعد فترة وجيزة من امتلاك P، نسيت رؤيتي للمفاتيح في الباب، وأصبحت M الآن نتاج مخيلتي. هل تُمثّل M، في W_0، هذا الوضع المحتمل بدقة؟[11] إذا كان حدسنا ما قبل النظري هو أنّ M تُمثّله بدقة، فإنّ هذا النوع من السيناريو يُمثِّل تحديًا لرؤية الإحالة-الذاتية أيضًا، لأنّ هذه الرؤية تُلزِمنا بالادعاء المتمثل في أنّ M، في W_0، لا تُمثِّل هذا الموقف بشكل صحيح. ومع ذلك، من الصعب معرفة كيف يمكننا التعامل مع الحدس الذي مفاده أنّ الذكريات تُجاهر بأصلها، إن جاز التعبير، إذا لم نُدخل تلك الذكريات، مع تاريخها السببي، في موضوعاتها القصدية.

قد يكون أحد الخيارات هو تحديد انعكاسية الذكريات الاستطرادية على مستوى فينومينولوجيتها وليس على مستوى محتواها. هناك طرق مختلفة للقيام بذلك. وفقًا لبعض هذه الاستراتيجيات، تكون الذاكرة الاستطرادية انعكاسية بمعنى أنّ الشخص الذي يمتلكها يشعر بأنه نفسه اختبرَ كل ما يتم تذكّره. وفقًا لاستراتيجيات فينومينولوجية أخرى، تكون الذاكرة الاستطرادية انعكاسية بمعنى أنّ الشخص الذي يمتلكها يشعر بأنّ الذاكرة نفسها تنشأ من بعض الخبرات في الماضي. ووفقًا لإستراتيجية فينومينولوجية من نوع آخر، إنّ الذاكرة الاستطرادية هي انعكاسية بمعنى أنّ الشخص الذي يمتلكها يشعر بأنّ الذاكرة نفسها تنشأ من خبرة ما مرَّ بها هو نفسه في الماضي[12]. تختلف هذه الاستراتيجيات الثلاث، إذن، في

(11) إنّ السؤال، مرة أخرى، ليس هل M صادقة عندما تحدث في هذا الوضع المحتمل. (بما أنّ M، في هذا الوضع المحتمل، هي من نتاج مخيلتي، فمن المرجّح أن تكون الإجابة عن هذا السؤال بالنفي.) السؤال، بالأحرى، هو هل M، في W_0، صادقة عن ذلك الوضع المحتمل.

(12) يمكن العثور على أمثلة، على الأقل، للنوع الأول من الاستراتيجية في Klein & Nichols (2012) وMichaelian (2016).

درجة الانعكاسية التي تُدخلها في فينومينولوجيا الذاكرة الاستطرادية. ما هو مشترك بين جميع الاستراتيجيات الثلاث هاته هو الادعاء المتمثل في أنّ فينومينولوجيا الذاكرة الاستطرادية لا تُحدَّد بوساطة محتواها ولا تُحدِّده. إذا كانت هناك علاقة اعتماد بين فينومينولوجيا الذاكرة ومحتواها في أي من الاتجاهين، فإنّ الانعكاسية المتضمنة في فينومينولوجيا تلك الذاكرة (سواء كان ذلك يتعلق بالإحالة على الذاكرة نفسها، أو بالإحالة على صاحبها، أو بالإحالة على كليهما) ستنعكس في محتوى تلك الذاكرة. إذا كانت علاقة الاعتماد تؤسس الفينومينولوجيا على المحتوى، فستنعكس لأنّ شيئًا ما في محتوى الذاكرة يجب أن يكون مسؤولاً عن الجانب الانعكاسي-الذاتي ذي الصلة لفينومينولوجيا تلك الذاكرة. وإذا كانت علاقة الاعتماد تؤسس المحتوى على الفينومينولوجيا، فإنها ستنعكس لأنّ الذاكرة، عندئذ، ستُمثِّل إمّا نفسها، أو صاحبها، أو ربما كليهما، بحكم الجانب الانعكاس-الذاتي ذي الصلة لفينومينولوجيتها. نتيجة لذلك، يلتزم مؤيدو الرؤية القائلة إنّ طابع الانعكاس-الذاتي للذاكرة الاستطرادية يجب أن يكون موجودًا على مستوى الفينومينولوجيا، وليس على مستوى المحتوى، بشكل من أشكال الانفصالية (وجهة نظر تقول إنّ السمات الظاهراتية والقصدية للحالات الذهنية مستقلة عن بعضها بعضًا). ومع ذلك، سواء كانت هذه كلفة باهظة للغاية بحيث لا يمكن تحمّلها مقابل تفسير انعكاسية الذاكرة الاستطرادية أم لا، هي مسألة قد تأخذنا إلى ما يتجاوز نطاق هذا الجانب عند متابعتها[13].

قد تكون الخاتمة التي يمكن استخلاصها من مناقشتنا في هذا الفصل هي أنّ مفهومنا الشعبي عن الذاكرة يشمل أفكارًا مختلفة حول ما تقوم به الذكريات، وتلك الأفكار تُحفِّز رؤى مختلفة حول الموضوعات القصدية للذاكرة الاستطرادية. فمن ناحية، نعتقد أنّ الذاكرة، إلى حد ما، مماثلة للإدراك الحسي. تمامًا مثلما يمنحنا الإدراك الحسي معرفة عن الحاضر، يبدو أنّ الذاكرة ينبغي أن تمنحنا معرفة عن

(13) للاطلاع على مناقشة ذات صلة، انظر Horgan & Tienson (2002).

الماضي. وهذه الفكرة البديهية تُحفِّز الاقتراح الموضوعي حول الموضوعات القصدية للذاكرة. ومن ناحية أخرى، نعتقد أنّ الذاكرة، إلى حد ما، مماثلة للاستبطان. تمامًا مثلما يمنحنا الاستبطان ولوجًا إلى خبراتنا الحالية، يبدو أنّ الذاكرة ينبغي أن تمنحنا ولوجًا إلى خبراتنا الماضية. وهذه الفكرة البديهية تُحفِّز الاقتراح الذاتي حول الموضوعات القصدية للذاكرة. عندئذ، من الطبيعي أن يندفع المرء نحو نسخة ما من رؤية الإحالة-الذاتية لتخفيف التوتر بين هذه التصورات حول الموضوعات القصدية للذاكرة. يبدو أنّ تبنّي هذه المقاربة معقولًا، لكنّ فوائد رؤية الإحالة-الذاتية تأتي مع تكلفة، تكلفة ينبغي الكشف عنها. من المسلّم به أنه كلما ازداد ما ندمجه في الموضوعات القصدية للذاكرة الاستطرادية، ازدادت السمات الظاهراتية والإبستمية للذكريات الاستطرادية التي سنكون قادرين على إلقاء الضوء عليها. ولكن يبدو أيضًا أنه كلما ازداد ما ندمجه في الموضوعات القصدية للذاكرة الاستطرادية ازداد ما سيتطلبه الأمر لكي يؤهّل موقفٌ ما محتمل بوصفه ممثَّلاً بدقة بوساطة ذكرياتنا. نتيجة لذلك، ترفع رؤية الإحالة-الذاتية مستوى الدقة إلى حد كبير. هل يُمثِّل هذا الجانب من رؤية الإحالة-الذاتية مشكلة في النهاية؟ سيعتمد ذلك، على الأرجح، على التزاماتنا في مواضع أخرى في فلسفة الذاكرة.

موضوعات ذات صلة

- تسبيب الذاكرة
- فينومينولوجيا الذاكرة
- التأسيسانية

مطالعات إضافية

Bernecker, S. (2010) Memory: A Philosophical Study. Oxford: Oxford University Press.
Lawlor, K. (2009) 'Memory', in B. McLaughlin, A. Beckermann and S. Walter (eds), The Oxford Handbook of Philosophy of Mind. Oxford: Oxford University Press, 663-78.

References

Aristotle (1972) 'De memoria', in R. Sorabji (ed.), Aristotle on Memory. London: Duckworth.

Cheng, S. and Werning, M. (2016) 'What is episodic memory if it is a natural kind?', Synthese 193: 1345-85.

Dretske, F. (1995) Naturalizing the Mind. Cambridge, MA: MIT Press.

Fernández, J. (2006) 'The intentionality of memory', Australasian Journal of Philosophy 84: 39-57.

Horgan, T. and Tienson, J. (2002) 'The intentionality of phenomenology and the phenomenology of intentionality', in D. J. Chalmers (ed.), Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings. New York: Oxford University Press, 520-33.

James, W. (1890) The Principles of Psychology. London: Macmillan.

Klein, S. and Nichols, S. (2012) 'Memory and the sense of personal identity', Mind 121: 677-702.

Locke, J. (1975) An Essay Concerning Human Understanding, P. Nidditch (ed.). Oxford: Oxford University Press.

Meinong, A. (1973) 'Toward an epistemological assessment of memory' in R. Chisholm and R. Swartz (eds), Empirical Knowledge: Readings from Contemporary Sources. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Michaelian, K. (2016) Mental Time Travel: Episodic Memory and Our Knowledge of the Personal Past. Cambridge, MA: MIT Press.

Searle, J. (1983) Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge: Cambridge University Press.

Tulving, E. (1972) 'Episodic and semantic memory', in W. Donaldson and E. Tulving (eds), Organization of Memory. New York: Academic Press, 381-403.

Von Leyden, W. (1961) Remembering: A Philosophical Problem. London: Duckworth.

القسم الثالث

الذاكرة والعقل والمعنى

الفصل الثامن

الذاكرة والوعي

بـــولا دروج

1. المقدّمة

إنّ الارتباط بين الذاكرة والوعي عميق جدًا لدرجة أنّ الناس غالبًا ما يفترضون أنّ "الذاكرة" تعني الذاكرة الواعية. سيناقش هذا الفصل الطريقة التي يظهر بها الوعي نسبة إلى شكل من أشكال الذاكرة، الذاكرة الاستطرادية. بدايةً، يقترح القسم الثاني تعريفًا عامًا للذاكرة بوصفها الاستعمال الراهن للخبرة الماضية، حيث لا توحي "الخبرة" بالوعي. ينظر القسم الثالث في دور الوعي في نظريات الذاكرة الاستطرادية. عرّف إندل تولفينغ Endel Tulving (1972) الذاكرة في أول الأمر بأنها القدرة على تذكّر حلقة أو حدث ماض معين، وعادة ما يتماهى هذا الشكل من الذاكرة مع الاستحضار الواعي للخبرة الشخصية الماضية. تكمن الصعوبة في هذا التوصيف في تفسير "الشعور بالماضوية" الغريب في الذاكرة الاستطرادية وكيفية ارتباطه بالخبرة الراهنة. تشير الأبحاث الجديدة حول ما فُقِدَ وما حُفِظَ في حالة فقدان الذاكرة الاستطرادي إلى أنّ إعادة-الاختبار الواعية ليست ضرورية للقدرة على تذكّر الأحداث الشخصية الماضية. بدلاً من ذلك، أقترح أنّ الشعور الواعي بالماضي ينتج من تضمين التمثيل الذي يخصّ خبرة ماضية ما في تمثيلٍ ما يخصّ الحاضر. تتمثل إحدى فوائد هذا الوصف للذاكرة الاستطرادية في الوضوح الذي يستدعيه إلى السجال الذي يدور حول هل يمكن أن تمتلك الحيوانات ذاكرة

استطرادية. في حين أنّ الحيوانات تُظهِر قدرات لافتة على تذكّر الماضي والتخطيط للمستقبل، يبقى دور الوعي في إنجاز هذه المهام غير واضح. سيتناول القسم الرابع لماذا من الصعب إثبات مدى مشاركة الوعي في ذاكرة الحيوان وسينظر في الاختبارات التي قد تكون مقنعة. إنّ الدرس المستفاد من هذه الاستقصاءات هو أنّ الوظيفة التمثيلانية يمكن أن تُفسِّر الجانب الواعي للذاكرة الاستطرادية وتفصل في النزاع بين النماذج التجريبية التي تُحقِّق في دور الوعي في السلوك.

2. تعريف الذاكرة

رسَّخ تعريف جون لوك الشهير والمؤثر للذاكرة بقوة العلاقةَ بين الذاكرة والوعي. فَقَدْ وصفَ الذاكرة بأنها القدرة "على إحياء الإدراكات الحسية، التي كانت لدى المرء ذات مرة، مع هذا الإدراك الحسي الإضافي الملحق بها، بأنها كانت لديه من قبل" (لوك 1689/ 1975: 150).[الكتاب الثاني، الفصل العاشر، الفقرة 2]. ليتوضّح بعد فترة وجيزة من هذه الفقرة أنّ هذا الوصف ينطوي على الاستحضار الواعي، عندما فسَّرَ إحياء الإدراكات الحسية بأنْ يقوم العقل "بتلوينها مجدَّدًا بنفسه، وإن كان بعضها بصعوبة أكثر، وبعضها بصعوبة أقل؛ وأخرى بحيوية أكثر، وغيرها بغموض أكثر". بالنسبة إلى لوك، إنّ الذاكرة هي مسألة إعادة-اختبار الأفكار الماضية على نحو واعٍ (انظر أيضًا كوبنهافر، الفصل 38، من هذا الكتاب).

من منظور معاصر، يُعدّ هذا التعريف محدودًا على نحو خطير. لسبب واحد، بقاء القدرة على "إحياء الإدراكات الحسية" من لا شيء لغزًا. لم يكن هناك دور للدماغ في ثنائية لوك، ولا أي احتمالية للإحساس أو التفكير اللاواعي في نزعته التجريبية. إذ تصريحه بأنّ الذاكرة تُحيي الإدراكات الحسية يصف الوضع دون تقديم أي تلميح حول ما يحدث بالضبط أو كيفية تفسيره. تقود هذه النقطة إلى إشكالية أخرى في تعريف لوك: لقد أثبتت الأبحاث النفسية بوضوح وجود أشكال غير واعية من الذاكرة، مثل العادات، والمهارات، والتعلّم المشروط، والتهيئة. إنّ قصر

الذاكرة على الاستدعاء الواعي يعني تجاهل مجموعة كاملة من أنواع الذاكرة.

في القرن العشرين، قدَّم برتراند راسل تعريفًا أكثر شمولاً للذاكرة في وصفه للظواهر الذاكرية [mnemonic phenomena] على أنها طريقة لتفسير السلوك الراهن من خلال "الأحداث الماضية في تاريخ الكائن الحي" (1921: 55). اتبعَ راسل نفسُه العرفَ وأبقى على مصطلح "الذاكرة" للصور-الذاكرية الواعية التي هي نُسَخ عن إحساسات ماضية (108)، لذلك سأقدِّم تعريفًا يعتمد على وصف راسل للظواهر الذاكرية لتفسير كل من أشكال الذاكرة اللاواعية والواعية.

بشكل عام، إنّ الذاكرة هي الاستعمال الراهن للخبرة الماضية. من باب استعمال المصطلحات الأكثر دقة التي تخصّ النظرية التمثيلانية، متى استُعمِلت التمثيلات الذهنية التي تُشكِّل خبرة ماضية في الوقت الحاضر، فهي تمثيلات للذاكرة. يمكن لأي شخص غير مولع بالنظرية التمثيلانية للعقل أن يستعمل التعريف الأوسع في الوقت الراهن، ما دامت "الخبرة" تتضمَّن كلًّا من الحالات الذهنية الواعية واللاواعية. فيما يلي، سأقدِّم أسبابًا للتفكير في الذاكرة والوعي من خلال التمثيل المعلَّل وظيفيًا [teleofunctional]، حيث يكون للتمثيل وظيفة التباين وفقًا لعنصر ما، لأنّ علاقة التباين هذه أسهمت في البقاء (Millikan 2004). وفق نظرية التعليل وظيفيًا، ليست "الذاكرة" هي كلمة النجاح، لأنّ تمثيلات الذاكرة قد تفشل في استيفاء وظيفتها. يمكن أن تكون الذكريات خاطئة، كما يحدث عندما أتذكّر أنني غلّقت الباب ولكنني لم أفعل ذلك بالفعل، أو يمكن أن تكون دقيقة لكن لا تزال تفشل في أن تكون مفيدة، كما يحدث عندما أتذكّر وضع ما تبقّى من الطعام اللذيذ في الثلاجة ولكنّ شخصًا آخر أكَلَه في تلك الأثناء. تنجح الذكريات عندما تساعد الاستعمالاتُ الحالية الكائنَ الحي بطريقة ما: عندما يؤدي تعلّم مهارات سابقة إلى إنجاز حالي، على سبيل المثال، أو يُثري استدعاء دقيق لأحداث ماضية اتخاذ قرار ما. تفشل تمثيلات الذاكرة عندما تُنفَّذ مهارة ما بشكل سيئ أو عند اختلاق حدث ما. ومع ذلك، فإنّ جميع التمثيلات الماضية المستعملة في الحاضر هي تمثيلات للذاكرة.

3. مسألة الذاكرة الاستطرادية

إنّ الذاكرة الاستطرادية هي شكل من أشكال الذاكرة الأكثر ارتباطًا بالوعي وربما هي ذلك النوع من الذاكرة الذي كان حاضرًا في ذهن لوك. صاغ عالم النفس إندل تولفينغ مصطلح "الذاكرة الاستطرادية" تحت قيود النزعة السلوكية، عندما كان الحديث عن العقل إشكاليًا من الناحية المنهجية، ولم يكن "الوعي" ببساطة مصطلحًا علميًا. بناءً على ذلك، اقترح تولفينغ (1972) معايير سلوكية ملائمة للذاكرة الاستطرادية مثل القدرة على تخزين المعلومات الزمانية والمكانية عن الأحداث والحلقات واستعمالها. (سنعود إلى هذا المعيار في القسم التالي عندما ننظر فيما إذا كانت الحيوانات تمتلك ذكريات استطرادية.) بمجرد تراخي قبضة السلوكية، أضاف تولفينغ شرطين مهمين إلى التعريف الحالي: (1) الحلقات هي أحداث محددة في الماضي الشخصي للشخص، و(2) الفاعل يُعيد-اختبار الحلقة الماضية عن طريق وعي تداركي ذاتي (Tulving 1985).

كان الهدف من هذين المعيارين الإضافيين اقتناص حقيقة أنّ الذكريات الاستطرادية لها نوع معين من الفينومينولوجيا، على عكس الطريقة التي تعمل بها الذكريات المعنية بالحقائق (الذاكرة الدلالية) أو المعنية بالقدرات (الذاكرة الإجرائية) دون أي نكهة واعية معينة. عندما أتذكّر أنّ برلين هي عاصمة ألمانيا أو أتذكّر كيف تُركَب الدراجة، فإنّ تلك الذكريات تستخدم الخبرة الماضية لأجل الفعل الحالي الناجح، لكنّ خبرات التعلّم الماضية تلك لا تُستَقْدَم بوعي إلى الحاضر. يُنتِج وعيي ببساطة القدرة أو المعلومات ذات الصلة. مع الذاكرة الاستطرادية، تُختبَر الصور من الحدث الماضي بوعي في الحاضر بوصفها خبرتي الماضية.

أحد الأسباب التي تجعل مصطلح "الذاكرة" لا يُشير في الغالب إلا إلى الذاكرة الاستطرادية هو الدور الفريد الذي يلعبه هذا الشكل من الذاكرة في حياتنا الواعية[1]. يمكن أن تكون إعادة-اختبار الأحداث الماضية مصدرًا للمعرفة ــ نعم،

(1) تُشكّل هذه النقطة أساس النقاش في مدخل موسوعة ستانفورد للفلسفة عن 'الذاكرة' (http://

أعرف أنها كانت في الحفلة، لأني أتذكّر أنها كانت ترتدي السترة الحمراء. إنّ استقدام الماضي إلى الحاضر يؤسس أيضًا ارتباطًا ما بين الأحداث البعيدة زمنياً في حياتنا. يتوقف "معيار الذاكرة" الشهير الذي وضعه لوك للهُوِيَّة الشخصية على القدرة على مماهاة الوعي الماضي مع وعيي الحالي لتأسيس عينية [sameness] الذات مع مرور الزمن على عينية الوعي (Locke 1689/1975: 335) [الكتاب الثاني، الفصل27، الفقرة 9] (انظر أيضًا نيكولز، الفصل 13، من هذا الكتاب). لكنّ الزمانية المزدوجة للذاكرة الاستطرادية محيرة: كيف يمكن للماضي أن يكون في الحاضر؟ إذ يُعرَّف الماضي على النقيض من الحاضر، لذا فإنّ اقتراح وجود الزمنين في وقت واحد يبدو متناقضًا. في تحليله للذاكرة، حدد برتراند راسل عنصرين ضروريين للذاكرة: (1) صورة تستنسخ الخبرة الماضية، و(2) اعتقاد بأنّ الصورة ماضية (1921: 125). إنّ موطن الضعف في تفسير راسل هو أنه لا يفسِّر كيف يَخلق الاعتقادُ "الشعور بالماضوية" الفينومينولوجي الذي يصاحب الذاكرة الاستطرادية، كما أنه لا يَذكر الظروف التي تحدد متى يكون الاعتقاد صحيحًا (Droege 2013).

استمرَّ المنظِّرون منذ زمن راسل في صراعهم مع كلٍّ من السمات الفينومينولوجية والإبستمولوجية للذاكرة الاستطرادية. يجادل جوردي فيرنانديز (2007، 2014) بأنّ الذاكرة الاستطرادية يجب أن تكون صحيحة. محتوى الذاكرة هو خبرات إدراكية حسية ماضية صادقة. إذ يدّعي أنّ هذه "الرؤية الوقائعية" وحدها تتضمَّن العلاقة السببية بالحدث الماضي وكذلك حالتنا الذهنية عند اختبارنا ذلك الحدث. نظرًا إلى أنّ الخبرة الإدراكية الحسية للحدث الماضي تُقدَّم على أنها سبب الذاكرة، فمن الضروري أن تكون قد حدثت قبل الذاكرة. وبناءً على ذلك، فإنّ "الشعور بالماضوية" ينشأ من خاصية الكون سببًا وليس من خاصية الكون ماضيًا زمنيًا.

(plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/memory). وبالمثل، سأستخدم في الغالب "الذاكرة" غير المؤهَّلة للإشارة إلى الذاكرة الاستطرادية فيما يخصّ ما تبقى من هذا القسم.

هناك مشكلتان مع هذه النظرية. الأولى هي مشكلة الذكريات الاستطرادية المبنيّة. تُظهِر الأبحاث الحالية أنّ أنظمة الذاكرة تُعيد بناء خبرات الماضي بدلاً من أن تُعيد عرضها. ونتيجة لذلك، هناك مجال كبير للخطأ في التفاصيل أو التسلسل حتى عندما يكون السرد العام صحيحًا (Michaelian 2016: Ch. 5; Addis et al. 2009, 2012). إذا كانت معظم الذكريات خاطئة بطريقة ما أو بأخرى، فإما أنّ النظرية تفشل في تفسير معظم ظواهر الذاكرة، أو يجب أن تسمح بذكريات صادقة جزئيًا. في الحالة الأولى، إنّ النظرية هي ببساطة غير كافية؛ لكن في الثانية، يتطلب الأمر توضيحًا. ما هو المقدار الذي يجب أن يكون صحيحًا من الذاكرة حتى تُعدّ ذاكرة؟

المشكلة الثانية هي تفسير "الشعور بالماضوية" من خلال خاصية الكون سببًا. لقد اعتُبِرَ تسبيب الخبرة الإدراكية الحسية للذاكرة جزءًا من محتوى الذاكرة الاستطرادية. لكنّ هذا الوصف غير صحيح من الناحية الفينومينولوجية وغير محدد من الناحية التمثيلانية. عندما يكون لدي ذاكرة استطرادية، فإنها تُقدِّم نفسها لي بوصفها خبرة ماضية وليس بوصفها خبرة إدراكية حسية سبَّبت خبرة ذاكرة. تتضمن الذاكرة المحتوى التمثيلاني للماضي، وربما حتى المحتوى المحدد لزمن ماضٍ معين مثل عيد ميلادي الخامس. تفشل خاصية الكون سببًا في التقاط جانب الماضوية في الذاكرة الاستطرادية.

يحلّ موهن ماثن (Mohen Matthen 2010) المشكلة الأولى للذكريات المبنيّة من خلال اقتراح أنّ الخبرات تترك آثارًا يُعاد بناؤها لاحقًا إلى صور أو اعتقادات. قد تكون عملية إعادة البناء دقيقة إلى حد ما في تكوين ذكريات عن الخبرات الماضية، لكنها مبنية من الآثار وكذلك هو حال جميع الذكريات (انظر أيضًا روبنز، الفصل 6، من هذا الكتاب). فيما يتعلق بـ "الشعور بالماضوية"، يجادل ماثن ضد التفسير من حيث المحتوى. وفق رؤيته، إنّ الذكريات الاستطرادية هي صور، والصور لا تُصوِّر أصولها السببية أو الزمنية. لذلك، يجب أن يكون "الشعور بالماضوية" موقفًا أو طريقة للتفكير في محتوى الصورة:

> إنّ الشعور بالماضوية يتم الشعور به فوريًا؛ إنه واضح فينومينولوجيًا... أقترح أنه طريقة للتفكير في صورة تذكارية ما، مؤثر زمني أُضيف على صورة غير زمنية. أُضيف المؤثر على نحو شبه شخصي: إنه توقيع نظام الذاكرة. (Matthen 2010: 11)

فكرة أنّ الزمانية هي نوع من العلاقة الفينومينولوجية مع محتوى الحدث الماضي هي فكرة معقولة، لكن تسميتها "مؤثر زمني" هو وصف وليس تفسيرًا. كما هو الحال مع آثار الذاكرة، يقترح ماثين أنّ العمل الذهني للزمانية يتم بوساطة النظام الفيزيائي\السببي. لا شك أنّ العمل يتم بوساطة نظام الذاكرة، لكنّ التحدي الفلسفي هو تفسير كيف يُشكِّل النظام الفيزيائي الظواهر الذهنية مثل الذاكرة الاستطرادية.

يتطلب تفسير فينومينولوجيا الذاكرة الاستطرادية، أولاً، نظرية للوعي. إذ بدون فكرة واضحة عما يجعل أي حالة واعية، ستكون الاقتراحات حول ما يجعل الذاكرة الاستطرادية واعية غامضة أيضًا. لقد جادلتُ بأنّ الوعي يمثِّل اللحظة الحالية؛ ومحتويات الوعي هي أفضل تقريب لما يحدث \الآن (Droege 2003, 2009). إنّ مؤشر \الآن هو دالة من السياق إلى المحتوى، حيث يُحدَّد السياق بوساطة البيئة الحالية نسبة إلى الأهداف الحالية. فمحتوى وعيي في أي لحظة هو مجموعة من الحالات الحسية والمعرفية التي تُمثّل كيف تكون الأشياء في العالم نسبة إلى ما أفعله. بما أنّ هذه تُعدّ نظرية معلَّلة وظيفيًا، فإنّ المحتويات المنتقاة على أنها \الآن هي تلك التي أسهَمَتْ في البقاء. لذلك، على سبيل المثال، يتزامن صوت أحدهم أثناء حديثه مع رؤية شفتيه تتحركان، على الرغم من أنّ الإشارات الفيزيائية تنتقل بسرعات مختلفة وتُعالَج بوساطة الدماغ بمعدلات مختلفة. تُمثِّل خبرتنا الواعية هذه الإشارات على أنها متزامنة، لأنّ تلك العلاقة الزمنية كانت مفيدة.

كيف يمكن لهذه النظرية أن تتعامل مع الشعور الواعي بالماضوية، إذا كانت الحالات الواعية تُمثِّل الحاضر؟ أحد الاحتمالات هو تضمين الخبرة الماضية في

الحالة الواعية الراهنة. عندما يكون لدي ذاكرة استطرادية عن عيد ميلادي الخامس، فإنّ محتوى وعيي سيتضمن المحتويات الماضية والراهنة على حد سواء. أثناء عملي على هذا الفصل، يمكنني استدعاء ذاكرة استطرادية مع المحتويات التالية، حيث يشير ما بين < > إلى خبرتي الراهنة الواعية، ويُشير ما بين [ ] إلى خبرتي عن عيد ميلادي الخامس: < 9:47 صباحًا 2016، كمبيوتر محمول، مكتب [1968، فستان أخضر، كعكة، أغنية 'عيد ميلاد سعيد']>[2]. تُمثِّل حالتي الواعية الخبرة الماضية بوصفها جزءًا من محتوى العالم كما هو الآن. تحلّ البنية التمثيلانية ذات الدرجة-العليا التناقض الواضح في تمثيل كل من الحاضر والماضي في وقت واحد. إنّ تمثيل الماضي على أنه ماضي هو جزء من محتوى تمثيل الحاضر. لذا، فإنّ محتوياته ليست أكثر تناقضًا من جملة "أنا الآن أمثِّل أنني ذهبت إلى المتجر أمس".

أضف إلى هذا التحليل الادعاء المتمثل في أنّ التمثيلات متفرِّدة من جهة الوظيفة، ويمكننا أن نرى كيف يمكن للذكريات الاستطرادية أن تسيء تمثيل الأحداث التي تدور حولها. إذا كان نظام الذاكرة الاستطرادية الخاص بي يمتلك وظيفة تمثيل خبراتي الماضية، فقد تختل وظيفته تمامًا لكنه لا يزال ينتج تمثيلات على أنها عن الماضي. هذا هو السبب في أنّ فينومينولوجيا الذاكرة لا تكفي وحدها لضمان دقتها. في حين أنّ الذاكرة الاستطرادية يمكن الاعتماد عليها بشكل أساسي ما دامت تعمل بشكل صحيح، إلا أنّ الأشكال الأخرى من الأدلة ضرورية للتحقق الحاسم من دقة بناءات ذاكرتنا (Michaelian 2016؛ Droege 2015؛ Bernecker 2010).

تُقدِّم حالات فقدان الذاكرة مزيدًا من التبصّر من خلال بيان الوظائف التي تضيع أو تبقى مع فشل الذاكرة الاستطرادية. يؤدي التلف الشديد في الحُصين إلى عدم القدرة على تشفير الخبرات الشخصية واستدعائها (Dalla Barba & La Corte

(2) للاطلاع على شرح كامل حول العلاقات التمثيلانية المضمَّنة هنا، انظر Droege (2013).

2013). لا يمكن للمصابين بفقدان الذاكرة الاستطرادية "إعادة-اختبار" أيًّا من الأحداث التي تخصّ ماضيهم أو تَخيُّل أحداث مستقبلية معينة (Kwan et al. 2010). ونتيجة لذلك، من الطبيعي أن نفترض أنّ المرضى المصابين بفقدان الذاكرة "عالقون في الزمن" (Roberts 2002) وغير قادرين على الحفاظ على إحساسهم بأنفسهم على طول الزمن.

قُوِّضَ هذا الافتراض مؤخرًا من خلال الدراسات التي أجريت على ك. س، الذي عانى من عجز كامل في الذاكرة الاستطرادية بسبب إصابة نجمت عن دراجة نارية. وكما يُشير كارل كرافر (Carl Craver) وزملاؤه (2014)، إنّ الذاكرة الدلالية المحفوظة عن التفاصيل السيريذاتية تسمح لـ ك. س بترتيب الأحداث الماضية على جدول زمني شخصي وفهم الفرق بين الماضي والمستقبل. يستوعبَ ك. س الندم، الذي يعتمد على العواقب المستقبلية المحتملة للفعل الراهن، ويمكنه تثمين المكافآت المستقبلية الأكبر على حساب الفوائد الفورية.

تُظهر الأبحاث أيضًا أنه عندما يتعرَّض المصابون بفقدان الذاكرة الاستطرادي إلى تلميح ما لتخيّل حدث مستقبلي ما مقدَّمًا عن الاختيار بين مكافأة فورية أقل ومكافأة مستقبلية أكبر، كان الميل إلى تثمين المكافأة المستقبلية الأكبر أقوى. تُعدّ هذه النتيجة لافتة على نحو خاص بالنظر إلى أنّ المصاب بفقدان الذاكرة تتدهور قدرته على الإسقاط الاستطرادي؛ لا يمكنهم تصوير الأحداث المستقبلية أكثر من الأحداث الماضية. حتى فيما يخصّ تحديد الأحداث المستقبلية ذات الصلة بالدراسة، اعتمد المشاركون المصابون بفقدان الذاكرة على التقاويم وغيرها من أجهزة الذاكرة الخارجية (Kwan et al. 2015).

تُظهر القدرات المتبقية لفاقدي الذاكرة على اتخاذ قرارات بين-زمنية والعمل بشكل عام كذات داخل المجتمع الطبيعةَ التكيفية للعقل أمام الإعاقة. هناك أيضًا حكاية تحذيرية ينبغي ذكرها عن النظريات الوظيفية للقدرات الذهنية مثل الذاكرة الاستطرادية. إحدى هذه النظريات، اقترحها باسكال بوير (Pascal Boyer 2008)، تأخذ القيمةَ التطورية للذاكرة الاستطرادية بوصفها وسيلة للترجيح الانفعالي لقوة

المستقبل أمام الحاضر. يلاحظ بوير أنّ الذكريات الاستطرادية اللاإرادية تتحيَّز عمومًا إلى الأحداث السلبية، على عكس التحيّز نحو الأحداث الإيجابية في الاستدعاء الطوعي للذاكرة. نظرًا إلى أنّ معظم الذكريات الاستطرادية لاإرادية، فإنّ الترجيح الانفعالي للأحداث غير السارَّة يجب أن يكون مفيدًا. يُشير بوير إلى أنّ إعادة-اختبار العواقب الانفعالية السلبية للفعل الماضي تساعد الشخص على تجنب إغراء تكرار ذلك الفعل.

إنّ قيمة تجنّب العواقب السيئة واضحة في الحالة البسيطة من العلاقات الاقترانية كتلك التي بين التوت الأحمر والسم. وفقًا لبوير، هناك حاجة إلى ذاكرة استطرادية أكثر تعقيدًا للتغلّب على الفروق الدقيقة للعواقب الاجتماعية السلبية. يتطلب التعاون الاجتماعي "دفعة" إضافية من أجل جعل الناس يفضِّلون الفوائد المستقبلية غير الموثوقة للفعل الجماعي على الفوائد الفورية للفعل الذي يصب في المصلحة الذاتية. تُعدّ الذكريات الاستطرادية غير السارَّة طريقة لإثارة عملية صنع القرار لصالح الصالح الاجتماعي المستقبلي، لاسيما في الفعل التعاوني الذي يُقدِّم القليل من الفوائد أو لا يُقدِّم أي فوائد ألبتة للفاعل. تأمل في هذين السيناريوهين: أرغب في البقاء في السرير، لكنني بدلاً من ذلك أذهب إلى الكنيسة؛ أرغب في الغش في الاختبار، لكنني بدلاً من ذلك أقبل التقدير السيئ. يعتمد التماسك الاجتماعي على أشخاص يتصرفون ضد مصالحهم الراهنة لصالح البنى التي تصب في مصلحة المجموعة. إنّ القدرة على تخيّل العواقب المستقبلية ـ الذنب والعقوبة ـ هي إحدى الوسائل التي يُحفَّز من خلالها الناس على التصرّف نحو التعاون الاجتماعي.

تتنبأ نظرية بوير بأنّ الأشخاص المصابين بفقدان الذاكرة سيكونون ضعفاء في تثمين المستقبل على حساب الحاضر بسبب عدم مقدرتهم على الاستفادة من القوة الانفعالية للذاكرة الاستطرادية. إذ يشير إلى دليل مفاده أنّ الأشخاص المصابين بفقدان الذاكرة يفشلون في تمييز أنه في مهمة مقامرة أيوا، تُنتج إحدى المجموعات مكاسب وخسائر كبيرة على المدى القصير، ولكنّ المجموعة الأخرى لديها عائد

أفضل على المدى الطويل (Gutbrod et al.2006). في الواقع، يؤدي ك. س أيضًا أداءً سيئًا في هذه المهمة، ومع ذلك لا يُظهر أي دليل على قدر أكبر من المخاطرة أو الاندفاع مقارنة بالأشخاص الأصحّاء (Rosenbaum et al. 2016). وكما أشرنا مسبقًا، يمكن لـ ك. س أن يعطي الأولوية للمستقبل على الحاضر، ويكون هادئًا ورزينًا، ولا يتصف بنزعة تلذذية أو جبرية (Craver et al. 2014).

إذن ما الذي ينبغي أن نستنتجه عن وظيفة الذاكرة الاستطرادية بالنظر إلى هذه النتائج غير المتسقة؟ هل تُظهر قدرة ك. س على تثمين المستقبل على حساب الحاضر أنّ الذكريات الاستطرادية لا تمتلك هذه القيمة التكيفية؟ أعتقد أنّ الدرس المستفاد هنا هو أنّ الوظيفة لا يمكن فصلها عن المحتوى التمثيلاني. وفق النظرية المعلَّلة وظيفيًا، تُمثِّل الذاكرة الاستطرادية الخبرة الماضية من خلال تضمين تلك الحالة التمثيلانية الماضية في التمثيل الذي يخصّ الحاضر. قد يكون هناك العديد من المزايا المختلفة لتمثيلات من هذا القبيل: لجعل الفعل الراهن متحيِّزًا نحو المستقبل، أو للمساعدة في تتبّع النفْس عبر الزمن، أو لتوفير مادة للتخطيط التخيلي، أو حتى لتسلية النفس أو تعذيبها من خلال ملذات وآلام الماضي. تمامًا مثلما قد يكون للعقل استعمالات عديدة لتمثيلٍ ما يخصّ الماء، فقد يكون له العديد من الاستعمالات لتمثيلٍ ما يخصّ الخبرة الماضية عن الماء.

في القسم الرابع، سأركِّز على دور الذاكرة الاستطرادية في تطوير الذات الممتدة زمنياً. على أية حال، في حالة عدم وجود ذاكرة استطرادية، يمكن لموارد أخرى أن تملأ ذلك الدور. إذا لم يستطع العقل حفظ أحداث الحياة، فيمكن للتقاويم والمجلات والأشخاص الآخرين المساعدة في الحفاظ على بنية الذات في الزمن. من منظور موضوعي، من الأهمية بمكان التركيز على القدرات المتبقية ومعرفة كيفية تكميلها بدلاً من استعمال الصورة الناقصة للتنظير بشأن الوظيفة الضرورية للذاكرة الاستطرادية.

ومع ذلك، لا يجب أن يكون هذان الهدفان متعارضين. فقد صُمِّمت الأبحاث على ك. س لتفكيك مفهوم "الوعي الزمني" (Dalla Barba 2002) من أجل التمييز

بين القدرات المفقودة والمتبقية في حالة فقدان الذاكرة الاستطرادية. يُظهر هذا العمل أنّ القدرة على إعادة-اختبار الماضي أو تخيّل المستقبل بشكل واعٍ مفقودة فعلاً. ومع ذلك، لا تزال القدرة على التفكير بشكل واعٍ بشأن الماضي والمستقبل قائمة. يجب أن تكون النظرية الملائمة للوعي قادرة على التمييز بين هذه الأدوار المختلفة جدًا للزمن داخل الخبرة الواعية.

تمشّياً مع حججي السابقة، أعتقد أنّ أفضل طريقة لصياغة الاختلاف هي من خلال التمثيل. في الذاكرة الاستطرادية، تُمثَّل الخبرة الماضية بوصفها جزءًا من التمثيل الواعي للحاضر. بما أنّ الخبرة الماضية هي تمثيل للأحداث الماضية، وفق رؤيتي، فإنّ الذاكرة هي تمثيل واع يحتوي كجزء من محتواه على تمثيل للماضي. على النقيض من ذلك، تُمثِّل الذاكرة الدلالية الحدث الماضي دون تضمين الخبرة الماضية لذلك الحدث في الحالة الواعية الراهنة. يمثِّل الشخص المصاب بفقدان الذاكرة الاستطرادية الأحداث الماضية التي تُشكِّل حياته بنفس الطريقة التي يُمثِّل بها الأشكال الأخرى من المعلومات.

4. عن الذاكرة في الحيوانات

إحدى مزايا التفكير في الذاكرة الاستطرادية من خلال وظيفتها التمثيلانية هي الوضوح الذي يمكن أن تجلبه إلى السجالات التجريبية حول قدرة ذاكرة الحيوانات. نظرًا إلى أنّ الحيوانات لا يمكنها الإبلاغ عن طبيعة ذكرياتها، فإننا نعتمد على الأدلة السلوكية لإثبات ما الذي تتذكّره وكيف تتذكّره. ومع ذلك، عندما يتعلق الأمر بظاهرة الوعي، يبدو أنه لا يمكن أن يكون هناك دليل موضوعي كاف لإثبات حدوثه أو دحضه (Nagel 1974). وبالتالي، لا يبدو أنّ هناك طريقة لإثبات ما إذا كانت الحيوانات تعيد-اختبار الماضي بالطريقة الضرورية للذاكرة الاستطرادية.

احترامًا لهذا الحاجز المعرفي، ركّز باحثو الحيوانات على شرط تولفينغ الأصلي الذي مفاده أنّ الذاكرة الاستطرادية تدور حول حدث معين في الماضي

الشخصي للفرد. إنّ معيار م-أ-م [WWW] هو القدرة على تذكّر ما حدث وأين حدث ومتى حدث (Tulving 1972). أطلقَ نيكولا كلايتون وزملاؤه (Clayton & Dickinson 1998) على قدرة م-أ-م هاته الذاكرة الشبيهة-بالاستطرادية في عملهم على [طيور] الفرك جاي، التي تخزن مجموعة متنوعة من الأطعمة في فترات زمنية مختلفة. تحتاج طيور الفرك جاي هذه إلى أن تبقى على علم بالطعام الذي أخفته، وأين ومتى أخفته من أجل الوصول إلى الطعام قبل أن يتحلل أو، في حالة فشلها في ذلك، تجنّب هدر الطاقة باسترجاع طعام سيئ. في إحدى الدراسات، قامت طيور الفرك جاي بتخزين كل من الفول السوداني وطعامها المفضَّل، الديدان. بعد 4 ساعات، ذهبت الطيور إلى مخبأ الدودة، ولكن بعد 124 ساعة ذهبت مباشرة إلى مخبأ الفول السوداني. لقد كانت قادرة على تذكّر أنها أخفت الديدان منذ فترة طويلة جدًا بحيث لا يمكن استرجاعها. منذ هذه الدراسة الرائدة، لاقت الاختبارات التي أجريت على حيوانات أخرى باستخدام نماذج مماثلة نجاحًا متفاوتًا. لا توجد مجموعة حيوانية أخرى تُظهر صرامة التمثيل الزمني الذي أظهرته طيور الفرك جاي، ما يشير إلى أنّ هذه الموهبة انتُخِبَت تطوريًا بسبب المكانة المحددة للغاية التي تشغلها هذه الطيور (للاطلاع على مراجعة حول الموضوع، انظر Cheke & Clayton (2010)).

بالإضافة إلى صعوبة تطبيق هذا النموذج على مجموعات أخرى من الحيوانات، انتُقِدَت الدراسة لأنها فشلت في إثبات ضرورة تمثيل الماضي. جادلَ ويليام روبرتس (2002) بأنّ طيور الفرك جاي يمكنها ببساطة أن تمثِّل حالة الطعام الآن على أنه إما متحلل أو غير متحلل. بمعنى آخر، تعمل آليات التوقيت الفاصل كالعَلم الأحمر الذي يشير إلى الفصل بين الطعام الصالح للأكل والطعام غير الصالح للأكل. عند أي فترة من الفترات، يمكن للطيور استخدام هذه الآليات لتحديد أيّ الأطعمة صالح للأكل الآن. ليست هناك حاجة إلى القدرة على تذكّر حادثة استطرادية ماضية معينة مثل "لقد قمت بتخزين الديدان مؤقتًا في الصندوق الموجود على اليسار منذ 124 ساعة" لأجل معرفة أنها تفسّخَت.

من أجل السعي إلى معالجة هذه المشاكل، اقترح توماس زنتال [Thomas Zentall] وزملاؤه (2008) طريقة لالتقاط جانب مختلف من الذاكرة الاستطرادية: المعلومات السياقية. تختلف الذاكرة الاستطرادية عن الطرق الأخرى لتمثيل الماضي في أنّ تفاصيل الحادثة الاستطرادية تُشفَّر، حتى عندما لا تكون تلك التفاصيل ذات صلة بالمهمة. كان الفستان الأخضر في ذاكرة عيد ميلادي الخامس غير مهم تمامًا للحدث، ومع ذلك فإنّ هذا العنصر والميزات السياقية الأخرى ـ مثل شكل الطاولة (مستطيل) والاتجاه الذي كنت أواجهه (ظهري للنافذة) ـ هي أجزاء من ذاكرتي عن ذلك الحدث. في المقابل، إنّ ذاكرتي الدلالية عن اليوم الذي ولدت فيه تفتقر تمامًا إلى السياق؛ أنا أعرف فقط التاريخ والمكان.

افترض الباحثون أنّ القدرة على الإجابة عن سؤال غير متوقع عن حدث ماض تُظهر أنه تم تشفير المعلومات السياقية التي ليست ذات صلة. دُرِّبَ الحمام على الإشارة إلى أيّ جانب من جوانب الشبكة قد نَقَرَ عليه للتو من خلال نقر اللون الأحمر على الجانب الأيسر واللون الأخضر على الجانب الأيمن. ثم دُرِّبَ على نقر الخطوط الأفقية بعد تلميح أصفر والخطوط عمودية بعد تلميح أزرق؛ قُدِّمَت الإجابات الصحيحة بشكل عشوائي إما على الجانب الأيمن أو الأيسر. في تجربة الاختبار، بعد أن نقَرَ الحمام إما على الخطوط الأفقية أو الخطوط العمودية، ظهر على نحو غير متوقع محفِّز أحمر وأخضر يطلب من الحمام أن يتذكّر أي جانب من الشبكة قد نقرَ عليه للتو. كان الحمام مصيبًا في أكثر من 60 في المائة من المرات، ما يشير إلى أنه تذكّر المعلومات التي ليس لها الصلة-بالمهمة حول أي جانب من الشبكة قد نقرَ عليه للتو.

يُعدّ هذا النموذج معقدًا للغاية ويوضِّح مدى ذكاء الحمام. لكنه لا يُبيّن الذاكرة الاستطرادية. نظرًا إلى أنّ الاستجابة تأتي مباشرة بعد الحدث المتذكَّر، فمن المحتمل أنها مدعومة بوساطة عمليات الذاكرة العاملة التي تحتفظ بالمعلومات لفترة وجيزة بعد الخبرة. قد يساعد التركيز على سبب اعتبار المعلومات السياقية سمة من سمات الذاكرة الاستطرادية في تطوير اختبارات أفضل. كنتُ قد اقترحتُ أنّ الذاكرة

الاستطرادية تُمثِّل الخبرة الماضية من خلال تضمينها في الحالة الواعية الراهنة. وفق هذا التفسير، تكون المعلومات السياقية جانبًا من جوانب الذاكرة الاستطرادية لأنها جانب من جوانب الوعي. عندما يتم تمثيل ميزات من الخبرة الماضية في الخبرة الراهنة، يكون السياق ضروريًا لإعادة خلق الخبرة الماضية. بدون التفاصيل السياقية، سيكون الماضي عاريًا من الناحية الفينومينولوجية.

إذن، لماذا نمتلك ذاكرة غنية فينومينولوجيًا؟ أحد الأسباب هو أنّ القدرة على إسقاط نفسك بشكل تخيلي في ماضيك ومستقبلك الشخصيين تسمح لك بالبقاء على اتصال بنفسك في الزمن. في حين يُبقي الوعي على الاتصال بالعالم في الزمن، فإنّ الذاكرة الاستطرادية تُبقي على الاتصال بالذات في الزمن. عندئذ، بالعودة إلى الحمام، يمكن أن نرى أنّ انتباهه إلى السياق هو جانب من جوانب وعيه. فَهُو يجمع المعلومات عن كيف يكون العالم الآن، بما في ذلك المعلومات غير ذات الصلة بالمهام، من أجل أن يكون قادرًا على الاستجابة بمرونة للفُرص والأخطار الجديدة في العالم، مثل التحفيز غير المتوقع باللونين الأحمر والأخضر. ببساطة ليست هناك حاجة إلى إعادة إنتاج الخبرة الماضية لإنجاز هذه المهمة. (لاحظ أنّ هناك حاجة إلى أنّ الكون واعيًا، وفق رؤيتي، وإثبات ذلك يُعدّ إنجازًا في حد ذاته).

هذه الفكرة المتمثلة في أنّ الذاكرة الاستطرادية تسمح للشخص بإسقاط نفسه بشكل تخيلي إلى الخلف وإلى الأمام في الزمن، والتي تسمى السفر الذهني في الزمن، ألهمت اختبارات التخطيط المستقبلي بوصفها طريقة لتوضيح قدرة الذاكرة الاستطرادية (انظر أيضًا بيرين وميليكان، الفصل 18، من هذا الكتاب). تُظهر نفس طيور الفرك جاي هذا النوع من التخطيط المستقبلي عندما تخزن بشكل مؤقت أنواعًا معينة من الطعام في مواقع تتوقع فيها نقصًا في المستقبل. ومع ذلك، لا يُظهر هذا السلوك بالضرورة تخطيطًا مستقبليًا استطراديًا، لأنه يمكن أن يعتمد على إرشادات بسيطة في التخزين مثل 'هذا المكان ينخفض فيه الطعام س، لذا خبِّئ أكثر هنا.' وأظهرت دراسة أخرى أنّ الشمبانزي سيختار القصبة على الفاكهة لأجل

الوصول إلى المكافأة المفضّلة من عصير الفاكهة في وقت لاحق في مكان مختلف. هنا مرة أخرى، من الممكن أن يكون الشمبانزي قد تعلّم ربط القصبة بالعصير، وكان هذا الاقتران كافياً لتحفيز الاختيار دون تخطيط مستقبلي استطرادي مسبق (Suddendorf & Corballis 2010). في دراسة أحدث، كانت القِرَدة العليا قادرة على إنتاج أدوات قبل الوصول إلى جهاز ما حيث كانت بحاجة إلى مكافأة ما. وعلى نحو ملحوظ، أنتجت القِرَدة العليا المزيد من الأدوات عندما كان هناك المزيد من المكافآت، ما يشير إلى أنها كانت قادرة على تعديل إنتاج الأدوات نحو الهدف المحدد (Bräuer & Call 2015). حتى هنا، من غير الواضح أنّ السفر في الزمن ذهنيًا مطلوب لهذا النوع من التخطيط، نظرًا إلى أنّ الجهاز والأدوات متوفران في الوقت نفسه.

المسألة هي هل يمتلك الحيوان خبرة واعية عن الوضع المستقبلي ولا يمكن حسم ذلك بدون نظرية عن طبيعة هذا النوع من الخبرة. لقد اقترحتُ أنّ الذاكرة الاستطرادية والتخيّل يتضمنان تمثيل الخبرة الماضية أو المستقبلية بوصفها جزءًا من اللحظة الراهنة. تُعدّ الخبرة عن الماضي أو المستقبل أمرًا بالغ الأهمية للسفر في الزمن ذهنيًا؛ في حين لا تكون المعلومات حول الأحداث كذلك. يمكن تخزين هذه المعلومات والتلاعب بها باستخدام أشكال أخرى من الذاكرة والفكر. وبالتالي، فإنّ النماذج التي تعتمد على إثبات استعمال المعلومات عن الماضي والمستقبل ستبقى غير مقنعة ما لم تتمكّن من التقاط دور الوعي. إذا كانت وظيفة السفر الذهني في الزمن هي البقاء على اتصال بأنفسنا في الزمن، فإنّ الخبرة الواعية عن ماضينا الشخصي والمستقبل المتوقع تعمل على خلق ذات ممتدة زمنياً (Droege 2013).

من غير الواضح على نحو مباشر كيف يُصمَّم نموذج تجريبي يلتقط الإحساس بالذات الممتدة زمانيًا. عند البشر، تنشأ هذه القدرة مع مجموعة من القدرات المتعلقة بالتجوّل في عالمنا الاجتماعي والثقافي: الإحالة-الذاتية اللغوية، وفهم الخداع، وتقدير مشاعر الآخرين. نحن نطوّر القدرة على تتبّع أنفسنا في الزمن بالتزامن مع القدرة على تتبّع الذوات الأخرى في الزمن. مهما كانت الضغوط

الاجتماعية التي تفرض هذا التمييز الخاص بين الذات والآخر، فإنّ الضغوط هي التي تجعل الذاكرة الاستطرادية والخيال أكثر احتمالية في الحيوانات الأخرى.

5. الختام

إنّ فينومينولوجيا الذاكرة الاستطرادية هي أهم مكوناتها وأكثرها مراوغة. يولِّد "الشعور الواعي بالماضوية" في الذاكرة الاستطرادية لغزًا زمنيًا حول كيف لخبرة ما في الحاضر يمكن أن تكون عن الماضي. تشير الاعتبارات المذكورة أعلاه إلى أنّ النظرية المناسبة للذاكرة الاستطرادية يجب أن تتضمن ثلاثة عناصر على الأقل لحلّ هذا اللغز. أولها، إنّ الذكريات مبنية وبالتالي قد تُمثِّل الخبرة الماضية على نحو كاذب. يجب أن تكون النظرية قادرة على بيان لماذا تكون الذكريات غير الدقيقة ذكريات وما هي الشروط المتعلقة بصدقها. ثانيها، إنّ "الشعور بالماضوية" هو جزء من المحتوى الواعي للذاكرة الاستطرادية. تحتاج النظرية إلى تفسير كيفية ظهور هذا المحتوى ولماذا لا تُعتبر الخبرة الراهنة عن الماضي متناقضة. ثالثها، يجب أن تكون النظرية قادرة على تفسير ما ضاع وما بقيَّ في حالات فقدان الذاكرة الاستطرادية. يمكن للشخص أن يفقد "الشعور الواعي بالماضوية" دون أن يفقد القدرة على التفكير في الأحداث الماضية في حياته.

في أبحاث الحيوانات الخاصة بالذاكرة، قاومَ الجانب الواعي للذاكرة الاستطرادية والتخيّل بعناد التوضيح التجريبي. على الرغم من الأساليب العديدة والحيوانات الذكية للغاية، لم يُظهر أي من النماذج التجريبية أنّ الخبرة الواعية عن الوضع الماضي أو المستقبلي تكون ضرورية لإكمال المهمة. هناك حاجة إلى نظرية عن دور الوعي في السفر الذهني في الزمن لتطوير حالة مقنعة مفادها أنّ الحيوانات قادرة على تكوين ذات ممتدة زمنياً.

لقد اقترحتُ نظرية التمثيل الزمني للوعي والذاكرة الاستطرادية من أجل تفسير دور الوعي في الذاكرة. يَتضمَّن تمثيلُ الحاضر كجزء من محتواه تمثيلًا لخبرة ماضية ما. تُفسِّر حقيقة أنّ المحتوى المتعلِّق بالماضي يكون مضمَّنًا في تمثيل الحاضر لماذا

تكون الذاكرة الاستطرادية واعية، ولماذا لا تُعتبر الخبرة الراهنة عن الماضي تناقضًا. على الرغم من أنّ الذكريات الاستطرادية تمتلك وظيفة تمثيل الخبرة الماضية، إلا أنها قد تفشل في استيفاء هذه الوظيفة وتبقى ذكريات. يؤدي فقدان هذه الوظيفة بالكامل في حالة فقدان الذاكرة الاستطرادية إلى فقدان القدرة على تمثيل الخبرات الماضية على نحوٍ واعٍ. ومع ذلك، يمكن للمصابين بفقدان الذاكرة تعويض هذا الفقدان من خلال تمثيل ماضيهم (ومستقبلهم) بمساعدة الكلمات والصور ودعم الآخرين. يمكن أن يؤدي الفهم الأفضل لوظيفة نظام الذاكرة الاستطرادية إلى إلقاء الضوء على كيف يمكن إنجاز وظائفه بطرق أخرى.

وبالمثل، إنّ فهم الوعي في تكوين الذات الممتدة زمانيًا يمكن أن يساعد الباحثين في تقييم قدرة الحيوانات على الذاكرة الاستطرادية والتخيّل. إذا كانت خبرات ماضي المرء ومستقبله الشخصيين مهمة لتمييز الذات عن الآخر على مدى العمر، فإنّ السفر الذهني في الزمن سيكون أكثر احتمالًا بين مجموعات الحيوانات التي تتطلب ظروفها الاجتماعية هذه القدرة.

بإيجاز، الذاكرة الاستطرادية هي تمثيل واع للخبرة الماضية. أنت تعيد-اختبار الماضي كجزء من خبرتك عن الحاضر. يظهر هذا النوع من الذاكرة من أجل تتبّع الذات في الزمن بهدف التجوّل في عالم اجتماعي معقد. تُشكِّل الذاكرة الاستطرادية والتخيّل ماضيًا ومستقبلاً شخصيين يؤسسان ذاتًا ممتدة زمنيًا. يُوحِّد الوعي الخبرات المختلفة التي مررتَ بها والتي ستمرّ بها من خلال جلبها معًا في الحاضر.

موضوعات ذات صلة

- فينومينولوجيا الذاكرة
- آثار الذاكرة
- الذاكرة والهُوِيَّة الشخصية
- الذاكرة بوصفها سفرًا ذهنيًا في الزمن

Further reading

S. Bernecker, Memory: A Philosophical Study (Oxford: Oxford University Press, 2010) offers the best overall philosophical treatment of memory. K. Michaelian, Mental Time Travel: Episodic Memory and Our Knowledge of the Personal Past (Cambridge, MA: MIT Press) provides a detailed discussion of the epistemological issues in memory and how they are related to conscious, metacognitive processes. The Frontiers volume, The Long and Short of Mental Time Travel-Self-Projection over Time-Scales Large and Small (2015) is available free online (https://doi.org/10.3389/fpsyg.2015.00668) and contains articles from neuroscience, psychology, and philosophy covering a range of related topics.

References

Addis, D.R., Knapp, K., Roberts, R.P. and Schacter, D.L. (2012) "Routes to the past: Neural substrates of direct and generative autobiographical memory retrieval," NeuroImage, vol. 59, no. 3: 2908-22.

Addis, D.R., Pan, L., Vu, M.-A., Laiser, N. and Schacter, D.L. (2009) "Constructive episodic simulation of the future and the past: Distinct subsystems of a core brain network mediate imagining and remembering," Neuropsychologia, vol. 47: 2222-38.

Bernecker, S. (2010) Memory: A Philosophical Study, Oxford: Oxford University Press.

Boyer, P. (2008) "Evolutionary economics of mental time travel?" Trends in Cognitive Sciences, vol. 12, no. 6: 219-24.

Bräuer, J. and Call, J. (2015) "Apes produce tools for future use," American Journal of Primatology, vol. 77, no. 3: 254-63.

Cheke, L.G. and Clayton, N.S. (2010) "Mental time travel in animals," Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science, vol. 1, no. 6: 915-90.

Clayton, N.S. and Dickinson, A. (1998) "Episodic-like memory during cache recovery by scrub jays," Nature, vol. 395, no. 6699: 272-4.

Craver, C.F., Kwan, D., Steindam, C. and Rosenbaum, R.S. (2014) "Individuals with episodic amnesia are not stuck in time," Neuropsychologia, vol. 57: 191-5.

Dalla Barba, G. (2002) Memory, Consciousness and Temporality, Norwell, MA: Kluwer Academic Publishers.

Dalla Barba, G. and La Corte, V. (2013) "The hippocampus, a time machine that makes errors," Trends in Cognitive Sciences, vol. 17, no. 3: 102-4.

Droege, P. (2003) Caging the Beast: A Theory of Sensory Consciousness, Advances in Consciousness Research, Amsterdam: John Benjamins Publishing.

Droege, P. (2009) "Now or never: How consciousness represents time," Consciousness and Cognition, vol. 18, no. 1: 78-90.

Droege, P. (2013) "Memory and consciousness," Philosophia Scientiae, vol. 17, no. 2: 171-93.

Droege, P. (2015) "From Darwin to Freud: Confabulation as an adaptive response to dysfunctions of consciousness," in R. Gennaro (ed.) Disturbed Consciousness: New Essays on Psychopathology and Theories of Consciousness, Philosophical psychopathology, Cambridge, MA: MIT Press, pp. 141-165.

Fernández, J. (2007) "Memory and time," Philosophical Studies, vol. 141, no. 3: 333-56.

Fernández, J. (2014) "Memory and immunity to error through misidentification," Review of Philosophy and Psychology, vol. 5, no. 3: 373-90.

Gutbrod, K., Krouel, C., Hofer, H., Müri, R., Perrig, W. and Ptak, R. (2006) "Decision-making in amnesia: Do advantageous decisions require conscious knowledge of previous behavioural choices?" Neuropsychologia, vol. 44, no. 8: 1315-24.

Kwan, D., Carson, N., Addis, D.R. and Rosenbaum, R.S. (2010) "Deficits in past remembering extend to future imagining in a case of developmental amnesia," Neuropsychologia, vol. 48: 3179-86.

Kwan, D., Craver, C.F., Green, L., Myerson, J., Gao, F., Black, S.E. and Rosenbaum, R.S. (2015) "Cueing the personal future to reduce discounting in intertemporal choice¤ Is episodic prospection necessary?" Hippocampus, vol. 25, no. 4: 432-43.

Locke, J. (1689/1975) An Essay Concerning Human Understanding, Oxford: Clarendon Press.

Matthen, M. (2010) "Is memory preservation?" Philosophical Studies, vol. 148: 3-14.

Michaelian, K. (2016) Mental Time Travel: Episodic Memory and Our Knowledge of the Personal Past, Cambridge, MA: MIT Press. Millikan, R.G. (2004) Varieties of Meaning, Cambridge, MA: MIT Press.

Nagel, T. (1974) "What is it like to be a bat?" Philosophical Review, vol. 83, no. 4: 435-50.

Roberts, W.A. (2002) "Are animals stuck in time?" Psychological Bulletin, vol. 128, no. 3: 473-89.

Rosenbaum, R.S., Kwan, D., Floden, D., Levine, B., Stuss, D.T. and Craver, C.F. (2016) "No evidence of risk-taking or impulsive behaviour in a person with episodic amnesia: Implications for the role of the hippocampus in future-regarding decision-making," The Quarterly Journal of Experimental Psychology, vol. 69, no. 8: 1606-18.

Russell, B. (1921) The Analysis of Mind, Rockville, MD: Arc Manor.

Suddendorf, T. and Corballis, M.C. (2010) "Behavioural evidence for mental time travel in nonhuman animals," Behavioural Brain Research, Special issue on episodic memory, vol. 215, no. 2: 292-8.

Tulving, E. (1972) "Episodic and semantic memory," in E. Tulving and W. Donaldson (eds.) Organization of Memory, New York: Plenum, pp. 381-403.

Tulving, E. (1985) "Memory and consciousness," Canadian Psychology, vol. 26: 1-12.

Zentall, T.R., Singer, R.A. and Stagner, J.P. (2008) "Episodic-like memory: Pigeons can report location pecked when unexpectedly asked." Behavioural Processes, vol. 79, no. 2: 93-8.

الفصل التاسع

الذاكرة والمنظور

كريستوفر جود مكارول وجون ساتون

1. المقدِّمة

في مقال في *London Review of Books*، تصف الراحلة جيني ديسكي مشهدًا تتذكّره عن طفولتها. في السادسة من عمرها أو نحو ذلك وهي جالسة في حجر والدها. تخبرنا أنّ والدها يبدو تمامًا كما يظهر في الصور التي لديها عنه: "شعر فضّي اللون، شارب، حذاء بني مدبوغ الجلد برباط". ليس لدى ديسكي العديد من الصور عن نفسها في طفولتها لكنها متأكدة تمامًا من دقة صورتها التي تذكّرتها عن نفسها في ذلك العمر. تصميم الغرفة صحيح أيضًا: "باب في المكان الصحيح؛ كرسي أنا متأكدة من إتقانه، حصيرة عنابية اللون؛ سجادة مُزيَّنة بنقوش؛ نوافذ تطل على جدار من الطوب للمكاتب المقابلة. في الواقع، عادت ديسكي إلى مبنى الشقق و"جلست في غرفة المعيشة في الشقة المجاورة" لمجرّد التحقق من التصميم والتأكد من دقته. ومع ذلك، بالنسبة إلى ديسكي، لا يزال هناك شيء "غريب" حول هذه الذاكرة بعينها. إذ تكتب:

> إليكم ما في الأمر، على الرغم من أنه: يمكنني رؤية الصورة بأكملها. أستطيع أن... أرى نفسي. موقع ملاحظتي هو من أعلى الجدار المقابل حيث نجلس، أسفل السقف مباشرة، وناظرة إلى الأسفل عبر الغرفة نحوي ونحو والدي على الكرسي. بإمكاني رؤية نفسي بوضوح، لكن ما لا أستطيع فعله

> هو أن أضع نفسي في حجر والدي وأصبح جزءًا من الصورة، على الرغم من أنني بداخلها. بعبارة أخرى، لا يمكنني النظر إلى الغرفة من مكاني على الكرسي. كيف يمكن أن تكون هذه ذاكرة؟ وإذا لم تكن كذلك، فما هي؟ عندما أفكّر في طفولتي، فهذه دائمًا واحدة من أولى "الذكريات" التي تظهر وتكون جاهزة ومنتظرة: صورة غير مؤلمة وقليلة-الحركة. لم يخطر ببالي قط أن ألحَظ الرؤية الشاذّة هاته حتى بلغتُ منتصف العمر. قبل ذلك، مرّت دون أن أقول إنها كانت ذاكرة "حقيقية". بعد ذلك، أصبحت مؤشرًا على كيف يمكن أن يكون التذكّر الكاذب. (Diski 2012: 12)

إنّ المشهد الذي تصفه ديسكي يُستدعى مما يُعرَف بـ "منظور المراقِب". في هذا المنظور المرئي الخارجي، ترى ديسكي نفسها في المشهد الذي تتذكّره. بالنسبة إلى ديسكي، إنّ زيف هذه الذاكرة إنما ينبع من هذه "الرؤية الشاذة". لكن من جميع النواحي الأخرى، تُعدّ الذاكرة دقيقة: مظهر والدها؛ تصميم الشقة ـــ حقيقة تأكّدتْ منها عند بلوغها؛ وفينومينولوجيا الصورة الذهنية التي عُرِضَت بوصفها ذاكرة وليست مجرّد خيال. السبب الوحيد الذي جعلَ ديسكي تشكّك في هذه الذاكرة هو أنها تتذكّر الحادثة من منظور مرئي خارجي. كما سنرى، إنّ "الرؤية الشاذة" المزعومة هاته التي تخصّ رؤى المراقِب غالبًا ما تُؤخذ لإثبات أنّ مثل هذه الذكريات ببساطة لا يمكن أن تكون أصلية.

في هذا الفصل، سنناقش ظاهرة الذاكرة المنظورية. وفي أثناء تقصّي هذا الحقل، نقترح أنّ المنظور المرئي وحده لا يُرشد إلى صدق الذاكرة أو زيفها، وأنه يمكن استدعاء الذكريات الأصلية من منظور المراقِب. يمكن لمثل هذه الذكريات أن تستوفي الشروط الموضوعة على الذاكرة الأصلية. يمكن لرؤى المراقِب أن تستوفي قيود الوقائعية، ويمكن أن تحمل ارتباطات سببية مناسبة بالماضي. في القسم التالي، نحدد هذه الظواهر ونقدّم لمحة عامة عن بعض الأدلة التجريبية المتعلقة بجهة النظر في الذاكرة الشخصية. وسنوضّح بعض الشكوك حول التذكّر من منظور المراقِب، قبل الاستجابة لهذه المخاوف. نقترح أنّ منظورات المراقِب قد تحتفظ بأشكال أخرى من التصوير الذهني الداخلي: لا يوجد تقسيم متقَن بين المنظورين

الداخلي والخارجي. نقترح أنّ المنظورات الخارجية قد تساعد في فهم الماضي، ونشكِّك في أسبقية مركزية الأنا.

2. الحقل ومنظورات المراقِب

غالبًا ما ينطوي التصوير الذهني المتضمَّن في تذكّر الحلقات الماضية في حياة المرء على وجهات نظر مرئية. عندما نستدعي حدثًا ماضيًا، فإننا عادة ما نتبنى نفس المنظور الذي كان لدينا في وقت الخبرة الأصلية. نرى المشهد كما رأيناه في الأصل من منظور الشخص الأول أو منظور "الحقل". ومع ذلك، في بعض الأحيان، نستدعي الحدث الماضي من منظور مرئي خارجي، من موقع لم نشغله في وقت الحلقة الأصلية. في مثل هذه الحالات، نرى أنفسنا في المشهد المتذكَّر على أنها من منظور الشخص الثالث "المراقِب". أجرى نايغرو ونيسر الدراسات التجريبية المنهجية الأولى عن المنظور المرئي في الذاكرة، وأصبحت مصطلحاتهما ذكريات ’الحقل‘ و’المراقِب‘ جزءًا من مفردات دراسات الذاكرة.

منذ ورقة نايغرو ونيسر، أنتجت الأبحاث التجريبية عددًا من النتائج المتسقة بشأن وجهات النظر المختلفة هاته. يُعدّ المنظور الحقلي أكثر شيوعًا. أما منظورات المراقِب فهي أكثر شيوعًا لكن في ظروف معينة. إحدى النتائج التجريبية القوية هي أنّ منظورات المراقِب أكثر شيوعًا فيما يخصّ الذكريات الأقدم، مثل ذكريات الطفولة (Nigro & Neisser 1983). تُعدّ منظورات المراقِب كذلك أكثر شيوعًا فيما يخصّ الأحداث التي تنطوي على درجة عالية من الدراية-الذاتية الانفعالية (Nigro & Neisser 1983؛ Robinson & Swanson 1993). ويبدو أنّ المنظورات الحقلية ترتبط بتذكّر التفاصيل الانفعالية أو المشاعر أو الحالات النفسية المقترنة بالحدث؛ في المقابل، تميل منظورات المراقِب إلى أن تتضمَّن تفاصيل أقل حسية وعاطفية ولكن مزيدًا من المعلومات المتعلقة بالتفاصيل الملموسة والموضوعية (Nigro & Neisser 1983؛ McIsaac & Eich 2002؛ Rice 2010).

وجدت دراسة أخرى تناولت الانفعال والمنظور المرئي في الذاكرة أنه على

الرغم من عدم وجود اختلاف في إفادات الشدة الانفعالية بين منظوريّ الحقل والمراقِب، إلا أنه عندما تحوّل الأشخاص من منظور الحقل إلى منظور المراقِب نتجَ انخفاض في الشدة الانفعالية المبلَّغ عنها. لكن لم يكن هناك تغيير مقابل في الشدة الانفعالية عند التحوّل من منظور المراقِب إلى منظور الحقل (Robinson & Swanson 1993؛ انظر أيضًا Rice 2010: 233-4).

تشير النقطة الأخيرة هذه كذلك إلى أنّ هذه المنظورات المرئية في الذاكرة ليست ثابتة. ففي دراسة روبنسون وسوانسون (1993)، استدعى المشاركون حدثًا ما من منظور معين (على سبيل المثال، الحقل)، وفي وقت لاحق استدعوا نفس الحدث من منظور بديل (على سبيل المثال، المراقِب). ومع ذلك، تشير الدلائل إلى أنه يمكن للمرء في كثير من الأحيان التحويل بين المنظورات في الحلقة الواحدة من تذكّر الحدث الماضي. وهذا يعني أنّ تذكّر حدث ما ماضٍ قد لا يتضمّن تبنّي إما المنظور الحقلي أو منظور المراقِب، بل قد يتضمّن تبنّي كلا المنظورين في محاولة الاسترجاع نفسها (Rice & Rubin 2009).

حتى لو كان مصطلح "منظور" يحمل تحيزًا مرئيًا، فإنه يشير بشكل أعم إلى نطاق التصوير الذهني أو "وجهات النظر" في الحواس المتميزة التي تُنبِئ المرء عن جسده أو العالم أو حتى المنظورات الأخرى (Behnke 2003: 52). هناك الكثير من الأنواع والنطاقات والأنماط المختلفة من "المنظور". يمكن أن تكون المنظورات ذات طبيعة معرفية أو متجسِّدة أو انفعالية أو تقييمية؛ وحادثة في العديد من النطاقات، بما في ذلك الخيال والإدراك الحسي والذاكرة، ويمكن أن تكون من منظور المتكلِّم [الشخص الأول] أو المخاطَب [الشخص الثاني] أو المراقِب [الشخص الثالث]. إنّ هذه المنظورات المتميزة والأشكال من المنظور تدخل في العديد من العلاقات المختلفة مع بعضها بعضًا. ومن خلال الإصرار الأولي على وجود مثل هذه الفروق بين الأنواع والنطاقات والأنماط المختلفة من المنظور، يمكننا، عندئذ، التحقيق في وجودها المشترَك واندماجها وتكاملها وتنسيقها.

يتساوى التمييز بين منظوريّ الحقل والمراقِب في الذاكرة الاستطرادية في

النطاقات المعرفية الأخرى: في التخيّل (على سبيل المثال: Vendler 1979؛ Walton 1990؛ Williams 1973؛ Wollheim 1984)؛ في الحلم (على سبيل المثال: Cicogna & Bosinelli 2001؛ Rosen and Sutton 2013؛ Windt 2015). حتى في مجال الإدراك المكاني، يمكن للمرء أن يتبنّى وجهات نظر من داخل الذات أو من خارجها. يمكن معالجة المعلومات المكانية وإيصالها من وجهات نظر أنانية التركيز (صريحة أو مضمَّنة) ومنظورات غيرية التركيز (خارجية أو دراسية). في الواقع، مثلما قد تتضمن الذاكرة الاستطرادية كِلا المنظورين الحقلي والمراقِب، فغالبًا ما تُؤوَّل المعلومات المكانية وتُنقَل من خلال دمج ومزج وجهات النظر المميزة هاته (Tversky 2011).

3. التذكّر من منظور المراقِب: الصدق والأصالة

في معظم الدراسات حول المنظور المرئي في الذاكرة، يُؤخذ منظور المراقِب ببساطة بوصفه أحد الأمثلة الخاصة لتذكّر حدث ما ماضٍ. لا تُشكِّك هذه الدراسات عادة في أصالة مثل هذه الذكريات التي يرى فيها المرء نفسه من منظور خارجي. يهتم بعض علماء النفس الذين يدرسون ظواهر وجهة النظر في الذاكرة بمسألة ما إذا كانت، كمسألة عملية، تميل منظورات المراقِب أكثر من المنظورات الحقلية، في الواقع، إلى أن تكون كاذبة. يختلف هذا تمامًا عن مسألة ما إذا كان يمكن من حيث المبدأ أن تكون هناك ذكريات أصلية أو صحيحة يتبنّى فيها المرء منظور المراقِب.

رأينا ديسكي وهي تُشكِّك في ذاكرة منظور المراقِب التي تخصّ طفولتها فقط بسبب جهة نظرها الشاذّة. ولكن إذا اعتبر المرء نفسه يتذكّر، ويُمثِّل بدقة بعض الأحداث الماضية من جميع النواحي باستثناء أن يَشْغَل وجهة النظر الأصلية، فما الذي يُحفِّز ادعاء أنّ مثل هذه التمثيلات ليست ذكريات "حقيقية"؟[1] لماذا

---

(1) يُغير السياق والاعتبارات البراغماتية أهداف التذكّر ووظائفه. سواء كان المرء يدلي بشهادته في

سيستلزم المنظور الخارجي ذاكرة كاذبة؟ يبدو أنّ ديسكي تفترض فكرة ما هي واضحة أيضًا في بعض الأعمال الفلسفية، فكرة أنّ الذاكرة يجب أن تحتفظ بمحتوى الإدراك الحسي. في الإدراك الحسي، يرى المرء حدثًا ما يتكشَّف من وجهة نظر معينة. ولأنّ الذاكرة تحتفظ بمحتوى الإدراك الحسي، يجب أن يُستدعى الحدث المتذكَّر من نفس وجهة النظر التي كانت لدى المرء في زمن الخبرة الأصلية.

يبدو فكرة أنّ الذاكرة تعيد إنتاج الخبرة الماضية تضغط على مكانة منظورات المراقِب بما هي ذكريات أصلية. بما أنّ كلمة "تذكّر" في المعاني ذات الصلة تُستعمَل عادة بوصفها كلمة النجاح، فإنّ الذاكرة توحي بالصدق: هذا قيد وقائعي على التذكّر. وفق الرؤية التي نصفها هنا، يؤخذ الصدق في الذاكرة على أنه يتطلب نسخة طبق الأصل عن الماضي. لكنّ منظورات المراقِب ليست نُسَخًا طبق الأصل عن الحدث الماضي، لأنها تُقدِّم الحدث من وجهة نظر 'شاذّة.' وهكذا، وفقًا لهذا المسار الفكري، لا يمكن أن تظهر منظورات المراقِب في التذكّر الأصلي. وفق هذه الرؤية الاحتفاظية، يجب أن تُستدعى الذكريات الأصلية من منظور حقلي.

ومع ذلك، لا يمكن أن تكون هذه هي الصورة الكاملة. من الممكن قبول القيد الوقائعي على الذاكرة، مع إنكار أن تنطوي الذاكرة على احتفاظ صارم؛ قد تبقى درجة من التغيّر متوافقة مع الصدق. تُعدّ هذه النقطة مقبولة، على سبيل المثال، عند سفين بيرنيكر، وهو احتفاظي معتدل: "توحي الذاكرة بالصدق، لكنها لا توحي بأنّ محتواها هو نسخة طبق الأصل عن محتوى التفكير الماضي. تسمح الذاكرة أحيانًا بتحولات معتدلة في المحتوى المعلوماتي" (Bernecker 2008: 155).

زيادة على ذلك، إنّ التفسير الاحتفاظي للذاكرة هو نفسه موضع تساؤل في ضوء النماذج الترميمية [أو الاستبنائية] للذاكرة، التي تؤكد على الطبيعة المرنة

محكمة قانونية أو يستذكر ذكرياته على مائدة عشاء فإنّ ذلك يؤثر على طريقة تفكيرنا بشأن صدق الذاكرة. انظر Sutton (2003), Campbell (2014), Harris et al. (2014).

والديناميكية للتذكّر (e.g., Schacter & Addis 2007). بالنسبة إلى فريدريك بارتليت، الذي أجرى عملًا رائدًا على الاستبناء أو الترميم في الذاكرة، إنّ "التذكّر ليس إعادة-استثارة آثار مجزّأة ثابتة عديمة الحياة لا حصر لها. إنه بناء أو ترميم تخيلي مبني من علاقة موقفنا تجاه كتلة كاملة فعالة من ردود الفعل أو الخبرات الماضية المنظَّمة" (Barlett 1932: 213). لكنّ البناء في الذاكرة لا يجب أن يُساوى بالخطأ أو الاختراع: المطواعية في حد ذاتها لا تعني عدم إمكانية الاعتماد (Barnier et al.2008). يمكن أن تكون الذكريات متأثرة، 'مصاغة مجدَّدًا'، مبنية، مُجمَّعة، ولا تزال فعالة وأمينة ودقيقة وصادقة.

يكمن المسار الفكري الاحتفاظي الواسع وراء رفض ريتشارد وولهايم لاحتمالية أنني قد أرى نفسي في مشهدٍ متذكَّرٍ (على نحو أصيل). يدّعي وولهايم أنّ ذلك "سيتطلب أن يتم تمثيلي من الخارج، لكن حقيقة أنها ذاكرةُ حدثٍ تمنع هذا، لأنّ هذه ليست الطريقة التي اختبرت نفسي بها في سياق الحدث" (Wollheim 1984: 103)[2]. يُعبِّر زينو فيندلر عن قلق مماثل: 'لا يمكن للمرء أن يتذكّر رؤية نفسه من منظور مختلف لأنه ببساطة من المستحيل أن يرى نفسه من منظور خارجي' (Vendler 1979: 169؛ التأكيد في الأصل). ويوضّح فيندلر أنّ هذا الاستنتاج ينبع ببساطة من الحقيقة البديهية القائلة "لا يمكن للمرء أن يتذكّر فعل شيء لم يفعله" (1979: 170).

وفق هذه الرؤى، لأنّ المرء لم يرَ (في الواقع لا يستطيع أن يرى) نفسه من

---

(2) وفق تصوّر وولهايم، ترتبط ذاكرة-الحدث بوصفها نوعًا من الذاكرة التي تخصّ الأحداث التي اختبرها المرء ارتباطًا وثيقًا بالذاكرة الاستطرادية. يؤكد وولهايم أنه من المبالغة القول إنه في ذاكرة-الحدث يجب أن يتذكّر المرءُ الحدثَ كما اختبره بالضبط. بدلاً من ذلك، في الذاكرة الأصلية يجب أن يتذكّر المرءُ الحدث كما اختبره بشكل عام (Wollheim 1984: 103-4). لكنّ هذه القيود الرحبة للمحتوى الذاكري يجب ألا تتضمن "انحرافات جسيمة"، تلك التي تشمل "انحرافات هيكلية، أو انحرافات في الهُويّة" (1984: 103). وفق هذه الرؤية، سيرقى التمثيل البصري المكاني الخارجي للذات في منظورات المراقِب إلى مثل هذا الانحراف. رداً على ذلك، نقترح أنّ منظورات المراقِب لا يلزم أن تتضمن انحرافات هيكلية أو انحرافات في الهُويّة.

منظور خارجي في زمن الخبرة الأصلية، لا يمكنه أن يمتلك ذاكرة يرى فيها نفسه من منظور خارجي: لا يمكن للمرء أن يَستدعيَ من منظور المراقِب. ولكن ربما يعني هذا وضعَ معيار غير واقعي لما يجب أن يكون عليه منظور المراقِب الحقيقي في الذاكرة ــ شرط إدراك نفسه مرئيًا أثناء الحدث الأصلي. نقترح، على النقيض من ذلك، أنه من أجل أن 'يرى' المرء نفسه في الذاكرة من منظور المراقِب، لا يحتاج إلى إدراك نفسه مرئيًا من منظور خارجي في زمن الحدث الأصلي. حتى لو سلَّمنا أنه لا يمكنه أن يرى نفسه من منظور خارجي، فلا يزال بإمكانه امتلاك ذاكرة 'يرى' فيها نفسه من منظور خارجي.

صاغَ دومينيك غريغوري هذه النقطة على نحو رائع:

> إنّ ذكريات المراقِب الخاصة بي لا تتضمن أنه يبدو لي أنّ الأشياء بدت لي ذات مرة بالطرق التي تُظهِر بها الصور الذهنية المرئية الأشياءَ على ما تبدو عليه؛ لا يبدو أنني أستدعي حلقات رأيتُ فيها نفسي بطريقة ما. بدلاً من ذلك، إنها تتضمن أنه يبدو لي أنه كانت هناك مشاهد ماضية ذات مرة لعبتُ فيها دورًا معينًا والتي بدت ــ "من مكان ما" بدلاً من "لشخص ما" ــ بالطرق التي تُظهِر بها الصور الذهنية المرئية الأشياء على ما تبدو عليه.
> (Gregory 2011: 2; Gregory 2013: 203-4)

في ضوء مناقشة تأثير السياق الحالي على محتوى الذاكرة، يجادل بيتر غولدي بأنّ ما يشعر به المرءُ أو يفكِّر فيه أو يعرفه الآن قد يتسرَّب إلى ذاكرة الحدث الماضي. بالنسبة إلى غولدي، يمكن أن يتأثر محتوى الذاكرة في مرحلة الاسترجاع بالانفعال والمعرفة الراهنة. إذ يخبرنا "في الواقع، أنا أتذكّره كما أشعر به الآن" (Goldie 2012: 52). وفقًا لغولدي، إنّ منظورات المراقِب تحدث على الأرجح عندما تكون هناك فجوة معرفية أو انفعالية أو تقييمية ــ ما يسميه غولدي الفجوة المفارِقة الثلاثية ــ بين الماضي والحاضر. بعبارة أخرى: ما يشعر به المرء ويفكِّر فيه ويعرفه الآن يختلف عما شعرَ به وفكَّر فيه وعرفه حينذاك. إنّ الفجوة (المفارِقة) التي انفتحت بين الماضي والحاضر هي التي تتيح إمكانية وجود ذاكرة من منظور مراقِب.

يُقدِّم غولدي مثالاً لتذكّره الغناء في حالة السُكر في حفلة عمل: شعوره في ذلك الوقت بـ "فرحة غامرة" ولكن إدراكه الآن على نحو مخجل أنّ زملاءه كانوا يضحكون عليه وليس معه. بالنسبة إلى غولدي، عادةً ما تُستدعى هذه الذاكرة من منظور المراقِب: 'يمكنني أن أرى نفسي الآن، وأنا أجعل، على نحو مخجل، من نفسي أحمقًا سخيفًا أمام كل أولئك الأشخاص، وأصعد على الطاولة وأغني بابتهاج بعض الأغاني الغبية' (Golidie 2012: 52). لكنّ الأهم من ذلك أنّ 'الذكريات الاستطرادية الحقلية ــ ذكريات عمّا حدث "من الداخل" ــ يمكن أيضًا أن تنالها السخرية، جراء ما يعرفه المرء الآن، وكيف يَشعر حيال ما يعرفه الآن' (Goldie 2012: 52).

أقرّت دوروثيا ديبوس (2007) بأنّ ذكريات المنظورين الحقلي والمراقِب على حد سواء تتضمن عناصر بنائية. تجادل ديبوس أيضًا بأنّ ذكريات منظور المراقِب تتفق مع النظرية السببية للذاكرة: يمكن لمنظورات المراقِب أن تحافظ على ارتباط سببي مناسب بالماضي. تجادل ديبوس بأنّ المعلومات التي ينطوي عليها مثل هذا التصوير الذهني، رغم المنظور المرئي الخارجي لذكريات المراقِب، يكون مصدرها في الخبرة الأصلية. بالنسبة إلى ديبوس، ينتج التحوّل في وجهة النظر بين الخبرة الإدراكية الحسية الأصلية وذاكرة المراقِب اللاحقة من تعديل منهجي في المعلومات المكانية المتاحة في زمن التشفير. إنّ المعلومات المكانية المتاحة في زمن الخبرة الأصلية ــ ومن هنا، ترتبط سببيًا على نحو مناسب بالماضي ــ يُتلاعَب بها بشكل منهجي إلى صورة منظور المراقِب. يبدو أنّ هذا هو ما حصل فيما يخصّ ذاكرة جيني ديسكي، التي يبدو أنّ العلاقات المكانية بين عناصر المشهد المتذكَّر قد تم الحفاظ عليها من خلال التحوّل في المنظور المرئي المكاني.

ومع ذلك، قد تُوجَّه حجة احتفاظية إضافية ذات صلة ضد ذكريات منظور المراقِب. حتى لو كان من المقبول أن يكون الاحتفاظ التام غير واقعي، فيمكن الادعاء بأنّ الذاكرة يجب أن تبقى بشكل عام محتفظة بمحتوى الخبرة الإدراكية الحسية الماضية. قد تضيع جوانب من المحتوى الإدراكي الحسي الأصلي من

الذاكرة ــ تتدهور الذاكرة بمرور الزمن ويكون النسيان أمرًا طبيعيًا ــ ولكن لا ينبغي إضافة أي شيء إلى محتوى الذاكرة الأصلي. يجادل بيرنيكر، من خلال عين هذا الابتعاد المعتدل عن النزعة الاحتفاظية الصارمة، بأنه 'في عملية التذكّر، قد يبقى المحتوى المعلوماتي المخزون في الآثار كما هو أو ينخفض (إلى درجة معينة)؛ لكنه قد لا يزيد' (Bernecker 2008: 164)[3].

عندئذ، يمكن صياغة حجة ضد ذاكرة منظور المراقِب على النحو التالي: لا تتضمن الذاكرة الحقيقية إلا المحتوى الذي كان متاحًا في زمن الخبرة الأصلية. يبدو أنّ منظورات المراقِب تنطوي على تمثيلٍ ما للذات لم يكن متاحًا في زمن الإدراك الحسي. وبذلك، تتضمن منظورات المراقِب محتوًى إضافيًا ولا يمكن أن تكون ذكريات حقيقية.

أحد الردود على هذه الحجة هو الإلحاح على أنّ الذاكرة الحقيقية يمكن أن تكون توليدية. يجادل كوركين ميكيليان بأنه وفق النموذج (الاستـ) ـبنائي للذاكرة يمكن توليد محتوًى جديدًا:

> يتم توليد محتوًى جديدًا عندما تُنتِج الذاكرة محتوًى بالإضافة إلى المحتوى الذي اتخذته كمدخل؛ يمكن أن يحدث هذا إمّا قبل الاسترجاع، عن طريق تحويل المحتوى المستلَم من مصادر أخرى، أو عند الاسترجاع، عن طريق تحويل المحتوى المخزون بوساطة الذاكرة. (Michaelian 2011: 324)

تسمح عمليات الذاكرة بإمكانية إضافة محتوى جديد إلى الذاكرة الحقيقية. لذلك، حتى لو كانت منظورات المراقِب تمتلك تمثيلاً إضافيًا للذات، فلا يزال بالإمكان

---

(3) تعكس هذه الفكرة تمييزًا ما في علم النفس بين أخطاء التفريط وأخطاء الإفراط. عندما تفشل الذاكرة، فإنها قد تفعل ذلك عن طريق إما أخطاء التفريط - عادة أخطاء النسيان أو إخفاقات الذاكرة؛ أو أخطاء الإفراط - عندما يتم تذكّر تفاصيل لم تكن جزءًا من الحدث الأصلي. غالبًا ما تسمى أخطاء الإفراط الذكريات الزائفة، وفيها 'يتذكّر المرء على نحو كاذب تفاصيل أو كلمات أو أحداث لم يختبرها في الواقع' (Intraub & Dickinson 2008: 1007).

اعتبارها ذكريات حقيقية. في ورقة حديثة له، تناولَ بيرنيكر (2015) الذاكرة البصرية والمدى الذي يمكن أن يختلف فيه محتواها عن محتوى الإدراك الحسي الماضي. يناقش بيرنيكر الاحتمالية التي يُمكن أن تُعتبَر بها منظورات المراقب حالات حقيقية من الذاكرة الاستنتاجية. الذاكرة الاستنتاجية هي 'تذكّرٌ مع خليط من التفكير الاستنتاجي الذي يتضمن خلفية معرفية أو أدلة جديدة' (Bernecker 2010: 77). على سبيل المثال، قد يرى المرء طائرًا جميلًا على نحو خاص في المنتزه دون أن يعرف نوعه. لكن كون المرء من أحد علماء الطيور الهواة، يستعين بكتاب عن الطيور الأسترالية ويكتشف أنّ الطائر كان كوكابورا. عندما نقول إنّ المرء يتذكّر رؤية كوكابورا، فإنه يتذكّر على نحو استنتاجي، لأنه لم يكن يعرف أنه كان كوكابورا في زمن الخبرة الأصلية (مقتبس من Malcolm 1963: 223؛ Bernecker 2010: 25). أمّا الذاكرة غير الاستنتاجية فلا تتضمن مثل هذا التفكير الاستنتاجي[4]. الأهم من ذلك، وتمشّياً مع اقتراح ميكيليان فيما يخصّ الذاكرة التوليدية، يرى بيرنيكر أنه 'في حين أنّ الذاكرة غير الاستنتاجية تسمح بنقصان المعلومات فقط، فإنّ الذاكرة الاستنتاجية تسمح أيضًا بزيادة المعلومات أو إثرائها" (Bernecker 2015: 457).

يكتب بيرنيكر:

> هل يجب أن تُعتبَر ذكريات المراقِب ذكريات حقيقية؟ السبب الرئيس للإجابة بالنفي هو أنّ ذكريات المراقِب تحتوي على معلومات لم تكن متاحة للشخص في زمن التمثيل الأصلي. ولكن، عندئذ، جميع الذكريات الاستنتاجية هي خليط من التفكير الاستنتاجي الذي يتضمن خلفية معرفية أو معلومات جديدة. ما الذي

(4) يشار أحيانًا إلى الذاكرة غير الاستنتاجية والذاكرة الاستنتاجية بـ الذاكرة 'النقية' والذاكرة 'غير النقية' على التوالي. يعتبر بيرنيكر هذه التسميات مؤسفة لأنها توحي بأنّ الذاكرة الاستنتاجية أدنى إلى حد ما على الرغم من أنها شكل واسع انتشار من الذاكرة (2010: 25). ومع ذلك، يركّز تحليل بيرنيكر للذاكرة (Bernecker 2010) في الغالب على الذاكرة غير الاستنتاجية.

> يُميِّز، إن وجد، ذكريات المراقِب عن الذكريات الاستنتاجية الأخرى؟ لكيلا نعتبر ذكريات المراقِب ذكريات استنتاجية، يجب أن نُثبت أنّ المعلومات الجديدة الموجودة في ذكريات المراقِب كاذبة أو لا يمكن الاعتماد عليها. ومع ذلك، لا يوجد دليل يشير إلى أنّ ذكريات منظور المراقِب أقل قابلية للاعتماد من ذكريات المنظور الحقلي. (Bernecker 2015: 461)

يُشير بيرنيكر إلى أنّ الفرق الرئيس بين منظوريّ الحقل والمراقِب يكمن في محتواهما الانفعالي ويخلص إلى أنه 'بالنظر إلى أنّ الذكريات من منظور المراقِب ليست أقل قابلية للاعتماد من الذكريات من المنظور الحقلي، فأنا لا أرى أي سبب لعدم اعتبارها حالات من الذاكرة الاستنتاجية'(Bernecker 2015: 461-5).وبذلك، من المسموح أن تُعتبر منظورات المراقِب ذكريات استنتاجية لأنّ هذه الذاكرة تسمح بتوليد محتوى.

ولكن حتى لو كان من الممكن تصنيف منظورات المراقِب على أنها ذكريات حقيقية (استنتاجية)، ومن هنا، ليست ذكريات كاذبة تمامًا، فإنها لا تزال تُعتبر أحيانًا أمثلة لـ 'ذكريات مشوهة' (على سبيل المثال، De Brigard 2014؛ Fernández 2015)[5]. مرة أخرى، المظنون هو أنه نظرًا إلى أنّ الحدث المتذكَّر قد حدثَ بالفعل، فإنّ الذاكرة ليست كاذبة، وتم استيفاء شرط الوقائعية؛ ولكن لأنّ ذلك الحدث يُتذكَّر من منظور المراقِب، وبالتالي يختلف محتوى الذاكرة عن محتوى الإدراك الحسي، تكون الذاكرة مشوهة. يعكس هذا الفهم الفرق الذي ينشده بيرنيكر بين الصدق والأصالة: 'يجب أن تتوافق حالة الذاكرة ليس فقط مع الواقع

---

(5) يقول دي بريغارد إنّ الذكريات المشوهة 'تُقدِّم المحتوى المتذكَّر بطريقة مشوهة إلى حد ما، أي بما هو تشويه للمحتوى المشفَّر أثناء الخبرة الأصلية' (De Brigard 2014: 160). يُميِّز فرنانديز نوعين من الذكريات المشوهة يقابلان التصور 'التخزيني' (نزعة احتفاظية) والتصور 'السردي' (نزعة استبنائية) للذاكرة. الأول مهم في هذا السياق: 'في التصور التخزيني للذاكرة، تُنتِج ملكة الذاكرة الخاصة بالشخص ذاكرةً مشوهة عندما لا يتطابق محتوى تلك الذاكرة مع محتوى الخبرة الماضية للشخص التي نشأت عنها الذاكرة' (Fernández 2015: 539).

الموضوعي ولكن أيضًا مع الإدراك الحسي الأولي للواقع (Bernecker 2015: 214). بالنسبة إلى بيرنيكر، إنّ الذاكرة الحقيقية (غير الاستنتاجية) يجب أن تستوفي كلا الشرطين ــ الصدق والأصالة (39 :2010). نقترح أنّ منظورات المراقِب لا يجب اعتبارها ذكريات مشوهة. يمكن لمنظورات المراقِب أن تستوفي كِلا شرطيّ الصدق والأصالة.

كيف يمكن أن تتوافق منظورات المراقِب مع الإدراك الحسي الأولي للواقع؟ نقترح أنّ منظورات المراقِب قد تُبنى جزئيًا من معلومات منظورية خارجية متاحة أثناء الإدراك الحسي. قد تُستعمَل الانفعالات والأفكار والصور المخبورة أثناء الحلقة الأصلية في بناء ذكريات منظور المراقِب عن الحدث الماضي. على الرغم من أنّ هذه الخبرات داخلية، إلا أنها يمكن أن تتضمَّن تبنّي منظور خارجي عن الذات. تذكَّر إنّ منظورات المراقِب أكثر شيوعًا فيما يخصّ الأحداث التي تنطوي على درجة عالية من الدراية-الذاتية. نقترح أنه خلال هذه الأحداث المشحونة انفعاليًا، يكون المنظور (المرئي) الفعلي للمرء داخليًا ولكن يمكن للمرء أن يتبنّى منظورًا خارجيًا تأمليًا أو انفعاليًا تجاه نفسه. وأنه من هذه المعلومات المنظورية 'الخارجية' يمكن بناء منظورات المراقِب.

خلال الخبرة الإدراكية الحسية، قد يستعمل الفاعل كلًاّ من المعلومات المكانية الأنانية التركيز والغيرية التركيز. قد تُبنى ذكريات منظور المراقِب من هذه المعلومات غير الأنانية التركيز المتاحة في زمن التشفير. يُخبرنا موهان ماثين أنّ:

> تُقدِّم ذاكرة المنظور الحقلي المَشاهد من ناحية أنانية التركيز ــ كيف تبدو من خلال عينيّ المراقِب. أما ذاكرة منظور المراقِب فتكون من ناحية غيرية التركيز: إنها تعبير عن العلاقات المكانية المستقلة للمراقِب في المشهد المتذكَّر... الآن، نحن نعلم أنّ الإدراك الحسي البصري يدمج كلا الشكلين في وقت واحد... في ضوء ذلك، يفترض العديد من علماء الإدراك أنّ المحتوى البصري يحتوي على معلومات غيرية التركيز أيضًا ــ ربما نمتلك نموذجًا أو خريطة مخزَّنة بعيدًا في الذاكرة البصرية. النقطة التي يجب أن نعتد

> بها من التحويل السهل بين منظوريّ الحقل والمراقِب هي أنه في الذاكرة الاستطرادية، يكون الشكلان الأناني التركيز والغيري التركيز منفصلين بطريقة ما ويُعبَّر عنهما من خلال منظورين مختلفين متناوبين. (Matthen 2010: 13)

في معظم الحالات، ينكب المرء على المعلومات المرئية الأنانية التركيز المتاحة أثناء الخبرة الإدراكية الحسية. لكنّ المنظورات غير الأنانية التركيز تكون متاحة أيضًا أثناء الخبرة الإدراكية الحسية، وفي بعض الأحيان ينصب اهتمام المرء على هذه المعلومات غير الأنانية التركيز[6]. توفِّر المنظورات المختلفة هاته معلومات مختلفة عن نفس المشهد: إنها توفِّر طرقًا مختلفة للتفكير في نفس الحلقة. فيما يخصّ التمييز بين الذاكرة الاستطرادية والذاكرة الدلالية، يُشير مارك رولاندز إلى أنّ 'ما يُميِّز الذاكرة الاستطرادية هو الطريقة التي تُقدَّم بها الحقائق: تُقدَّم عن طريق الخبرات. وهذه الخبرات، بدورها، تُقدَّم على أنها تلك التي مرَّ بها الشخص في زمن الحلقة' (Rowlands 2009: 337). نقترح أنّ منظوريّ الحقل والمراقِب يتضمنان طُرقًا مختلفة للتفكير في نفس الحدث الماضي، يقدِّمان نفس الحدث بطرق مختلفة. إنهما يتضمنان شكلين مختلفين من المعلومات يُتاح كلاهما في زمن التشفير (انظر أيضًا McCarroll & Sutton 2016).

يقترح رولاندز أنه في منظورات المراقِب 'قد تتذكّر بدقة الحلقة نفسها... ولكن لا تَتذكّر بدقة الخبرات التي قدَّمت الحلقة أثناء وقوعها. يبدو أنك تتذكّر خبراتٍ بصرية لم يكن بإمكانك المرور بها (Rowlands 2009: 340-41). في المقابل، نقترح أنّ منظورات المراقِب يمكن أن تكون صادقة وأصيلة على حد سواء: يمكنها أن تُمثِّل الحدث الذي وقع والخبرات الحادثة في زمن الحدث. زيادة على ذلك، لا تقتصر منظورات المراقِب على إمكانية الاستفادة من المعلومات الغيرية التركيز التي كانت متاحة في زمن الخبرة الأصلية: يمكن لمثل هذه الذكريات أن تحافظ أيضًا

(6) يُعد خارج نطاق هذا الفصل الخوض في تفاصيل كيف يمكن بناء معلومات غير أنانية التركيز في منظور المراقِب. للاطلاع على شرح شامل، بما في ذلك مناقشة الترجمة المتعددة الوسائط للمعلومات غير المرئية إلى معلومات مرئية، انظر McCarroll (2015).

على المعلومات المنظورية بطرائق متميزة. بهذه الطريقة، قد تُمثِّل منظورات المراقِب بدقة الخبرات (الحسية الحركية، الانفعالية، وحتى التخيلية) التي مرَّ بها المرء أثناء الحدث الأصلي، والتي تم تذكّرها في الذاكرة الاستطرادية الحقيقية.

4. تعددية المنظورات

في العديد من حالات التصوير الذهني للذاكرة، قد يتبنّى المرء منظورًا مرئيًا خارجيًا ولكن يحافظ على منظور داخلي ما في الطرائق الأخرى المتجسِّدة أو الانفعالية أو الإدراكية. ومع ذلك، يُبقي العديد من المنظِّرين، ولو ضمنيًا فحسب، على علاقة حصرية بين التصوير الذهني الحسي الحركي أو المتجسِّد أو الانفعالي والمنظور المرئي الداخلي. يقترن هذا بالموقف الموازي الذي مفاده أنّ المنظور المرئي الخارجي معزول (بالضرورة) عن مثل هذه الأشكال من التصوير الذهني المتجسِّد (Vendler 1979؛ Williams 1973). في هذا القسم، نناقش العلاقات المعقدة بين المنظورات الداخلية والخارجية في الطرائق المميَّزة.

لا يلزم أن يكون التصوير الذهني المنظوري داخليًا أو خارجيًا على نحو ثابت عبر جميع الطرائق. يتوافق المنظور البصري المكاني الخارجي عن خبرة ماضية ما مع المنظور المتجسِّد الداخلي (الحسي الحركي أو الانفعالي). يمكن أن نؤكد الطريقة التي يمكن أن تتفكك بها الطرائق المنظورية المختلفة في الذاكرة من خلال التأمّل في حالة الفيلم التي توازيها. ففي الفيلم، تُمثِّل لقطات وجهة النظر [point of view shots] (POV) المنظورَ المرئي لشخصية ما مشارِكة في الفعل؛ على الرغم من أنها مستبعَدة من نطاق الذاكرة، فقد تكون مماثلة تقريبًا لمنظور حقلي ما. لقد تمت المجادلة بأنّ لقطات POV هاته تدعو المشاهد إلى شغل موقع الشخصية في الحكاية التي يصورها الفيلم، ربما من خلال التخيّل من الداخل، أو التعاطف مع الشخصية (Messaris 1994: 33). قد يدعو المنظور المرئي المستدعى في لقطات POV أحيانًا المتفرِّج إلى تبنّي منظور الشخصية أو التعاطف معها في جوانب أو طرائق أخرى أيضًا: ولكن هذا ليس بالضرورة كذلك. كما يُشير موراي سميث:

> قد تكون POV مؤثرة بشكل خاص في ترجمة الطريقة التي تَرى الشخصيةُ بها، وبالتالي تمكين تخيلنا من الداخل من الكيفية التي ترى بها الشخصيةُ، لكنها لا تكون مفيدة بشكل خاص في استدعاء، على سبيل المثال، فرح الشخصية أو هوانها أو قلقها. من المؤكد أنّ المحاكاة الانفعالية لا تحتاج إلى لقطة POV لكي تُثار. (Murray Smith 1997: 418)

تأمَّل في لقطات POV التي تمثِّل شخصية شريرة أو وحشية في الفيلم، وهي تُطارِد أو تتربّص بشخصية أخرى. في مثل هذه الحالات، على الرغم من مشاركة المرء أو تبنّيه المنظور المرئي للوحش، على سبيل المثال، قد تكون منظوراته الانفعالية والحسية الحركية بعيدة كل البعد عن الانسجام مع هذا المخلوق. قد يشعر المرء بانفعالات الفرد الذي يتربّص به الوحش؛ قد يشعر المرء بالخوف أو الرعب الذي ينتاب الضحية بدلاً من الإثارة أو رغبة إراقة الدماء لدى الشرير. هنا، يمكن أن تتفكك منظورات مختلفة: يشارك المرء المنظور المرئي (الداخلي) مع إحدى الشخصيات، في حين في الوقت نفسه لا يشارك بأي شكل من الأشكال المنظور العاطفي لتلك الشخصية، وربما حتى يتبنّى المنظور الانفعالي الخارجي لتلك الشخصية التي تحملها الضحية. قد تكون وجهة النظر داخلية مرئيًا، كما لو كان المرء يرى الفعل من خلال عينيّ إحدى الشخصيات، ولكن بطرائق أخرى ـ مثل الانفعالية أو الحسية الحركية ـ ولا يلزم أن تصطف منظورات المرء بدقة مع المنظورات الخاصة بتلك الشخصية. يوضِّح لنا هذا المثال كيف يمكن أن يقترن منظور الحقل المرئي بمنظور انفعالي 'خارجي'.

نعثر على أحد الأمثلة القوية والمقلقة لانحراف المنظورات داخل وجهة النظر السينمائية في فيلم جوناثان ديمي صمت الحملان [The Silence of the Lambs][7]. في المقطع الختامي، تواجه المحققة كلاريس ستارلينج (جودي فوستر) القاتل المتسلسل سيئ السمعة 'بوفالو بيل'. نرى كلاريس، تتلمس طريقها في الظلام

(7) أشكر روبرت سينربرينك على هذا المثال.

الدامس، ممسكة بمسدسها ولكنها غير قادرة على الرؤية، وهي ترتجف بشكل واضح ومذعورة خوفًا على حياتها؛ لكننا نراها من منظور "النظارات الليلية" المروِّعة لبافالو بيل. لقد انحزنا مرئيًا إلى القاتل، رأينا كلاريس من وجهة نظره من خلال اللون الأخضر المخيف للعدسة التي يرتديها؛ ومع ذلك، فإنّ منظوراتنا الانفعالية وحتى الحسية الحركية تنحاز أكثر إلى كلاريس: نشعر برعبها وعجزها[8]. يمكن للمنظور المرئي للمرء عن مشهد ما متذكَّر أو متخيَّل أو مصوَّر أن ينحرف عن المنظورات أو ينحاز إليها بطرائق أخرى: ليست هناك الثنائية البسيطة داخلي/ خارجي.

يُقدِّم علم النفس الرياضي مزيدًا من الدلائل على تعددية طرائق المنظورات. هناك دليل على أنّ التصوير الذهني المتجسِّد لا يرتبط حصرًا بالمنظور المرئي الداخلي. يخبرنا موريس وسبيتل ووات:

> لقد وجد الباحثون أنّ المشاركين كانوا قادرين على تشكيل صور حسية حركية على نحو مساوٍ مع أيّ منظور تصويري ذهني [مرئي]... وقد أشارت الأبحاث الحديثة إلى أنه فيما يخصّ بعض المهام، قد يرتبط التصوير الذهني الحسي الحركي بالتصوير الذهني [المرئي] الخارجي على نحو أقوى من ارتباطه بالتصوير الذهني الداخلي. (Morris et al. 2005: 129-31)

يوضِّح هذا أنّ منظور المراقِب في التصوير الذهني المكاني-البصري يمكن أن يقترن بالتصوير الذهني الحسي الحركي الداخلي. إنّ المهام التي يُزعم أنّ لها ارتباطًا أقوى بالتصوير الذهني المرئي الخارجي هي المهارات المفتوحة وليست المغلقة منها: كرة القدم بدلاً من لعبة الرشق بالسهام، على سبيل المثال. في المهارات المفتوحة، قد يكون للبيئة الخارجية (موقع اللاعبين الآخرين، على سبيل المثال) تأثير على أداء الفعل بنجاح، وقد يكون الشكل الجسدي في الحركة مهمًا. في هذه المهارات المفتوحة، يتم دمج المعلومات الأنانية التركيز مع الغيرية التركيز.

---

(8) يمكنك رؤية المشهد على هذا الرابط: www.youtube.com/watch?v=OQZYz7Qr0Fo

تأمَّل في المثال التالي الذي يناقش فيه لاعب كرة القدم المحترف واين روني استخدامه للتصوير الذهني استعدادًا للمباريات:

> جزء من استعداداتي هو أن أذهب إلى مدير المعدات وأسأله عن اللون الذي سنرتديه ـ إذا كان قميصًا أحمر أو سروالاً أبيض أو جوارب بيضاء أو سوداء. ثم أستلقي على السرير في الليلة التي تسبق المباراة وأتصوَّر نفسي أسجّل أهدافًا أو أُبلي بلاءً حسنًا. إنك تحاول أن تضع نفسك في تلك اللحظة وتحاول أن تُعِدَّ نفسك، لتكون لديك "ذاكرة" قبل المباراة. لا أعرف إن كنت ستسميها تخيلًا أم حلمًا، لكنني فعلت ذلك على الدوام طوال حياتي... عندما تكبر وتلعب بشكل احترافي، تدرك أنه مهم لإعدادك ـ وتحتاج إلى أن تتصوَّر الأمور الواقعية التي ستحدث في اللعبة. (Winner 2012; Sutton 2012)

يبدو أنّ هذه 'الذاكرة قبل المباراة' تتضمن تصوّر روني نفسه وهو يُنجز ذلك من منظور المراقِب: لاحظ انتباهه إلى التفاصيل الخارجية مثل لون القميص. يستخدم روني تصويرًا ذهنيًا مرئيًا خارجيًا للتحضير لمباريات كرة القدم الاحترافية. كجزء من تحضيراته، يُنمِّي روني تصويرًا ذهنيًا حسيًا حركيًا داخليًا ينسجم مع تصويره الذهني المرئي الخارجي، بحيث تندمج المنظورات الداخلية والخارجية.

بالعودة إلى الذاكرة السيريذاتية، في استطلاعهما عام 1897 حول الاستحضارات المبكرة، لاحظَ فيكتور هنري و[زوجته] كاثرين أنّ ذكريات منظور المراقِب شائعة في ذكريات الطفولة. لكنهما اقترحا أنه مع أنّ مثل هذه الذكريات تُقدِّم تمثيلًا مرئيًا لنفس المرء بوصفه طفلاً، فهي بمعنى ما بعيدة عن أي شعور داخلي يصاحب الذاكرة:

> احتوى عدد كبير من الردود على نفس الإثبات بشأن الطريقة التي يرى بها المتذكّرون أنفسهم في الذاكرة: إنهم يرون أنفسهم كأطفال، لا يشعرون هم أنفسهم أنهم أطفال، لديهم تمثيل ما يَظهر فيه طفل ما، **ويعرفون** أنهم ذلك الطفل: "أرى نفسي في حالة المرض مثل الشخص الذي يكون خارجًا عني". "أنا على شاطئ البحر وأمي تحملني على ذراعيها؛ يظهر لي هذا

> المشهد وكأنني بعيد عنه". هذه هي الملاحظات عُثرَ عليها في الكثير من الردود. (Nicolas et al. 2013: 370؛ التشديد في الأصل)[9]

قد تميل منظورات المراقِب إلى أن تتضمّن انفعالاً أو تصويرًا ذهنيًا متجسِّدًا أقل: لكن لا يكون ذلك بالضرورة كذلك، كما يوضِّح ذلك الرد التالي في استطلاع هنري:

> لقد أُصِبتُ بالخانوق عندما كان عمري 12 شهرًا، وكان عليهم كيّ كل الكتل في حلقي. لدي صورة بصرية واضحة جدًا عن هذا المشهد. أرى بوضوح أربعة أشخاص يمسكون بي بقوة، وهم يُضجعونني على جانب واحد؛ ما أراه أكثر من أي شيء هو المَنْقَل الحارق حيث تُسخَّن الحديدتان الحمراوتان حتى يُصبح لونهما أحمر-أبيض؛ إلى الآن، ما زلت أشعر أنّ الحديد الحارق يقترب من شفتيّ. (2013: 370؛ التشديد في الأصل)

وفق إحدى القراءات لهذا المقطع، إنه ذاكرة استُحضِرت من منظور المراقِب: يرى المجيب نفسه أو نفسها في المشهد، وهو يُثبَّت لتلقي العلاج المروِّع. لكنّ الذاكرة تتسرَّب إليها أيضًا عناصرٌ حسية حركية، وربما، انفعالية. تُعبِّر الذاكرة عن المنظور المرئي الخارجي بالإضافة إلى المنظورات الانفعالية والمتجسِّدة المتزامنة: إنها تثير الخوف من الحرارة الحارقة وكذلك الإحساس بالخطر الذي يلوح في الأفق نحو الشخص وهو يجتاح المساحة الشخصية[10].

لذلك، لا تضيع كل السمات أو الخواص المخبورة من الداخل في منظور المراقِب. قد تتفكك المنظورات المرئية، الانفعالية، الحسية الحركية وغيرها من

---

(9) تُرجمت ورقة هنري 1897 من اللغة الفرنسية جزئيًا في المجلة الأمريكية الشهرية Popular Science في عام 1898. لكن اقتباساتنا هي من الترجمة الكاملة لـ Nicolas et al. (2013: 370).

(10) يمكن القول إنّ الغموض بين منظور الحقل ومنظور المراقِب المتأصل في هذا الوصف يُشير إلى حقيقة أنّ كِلا نوعيّ الذاكرة يمكن أن يكون انفعالي.

المنظورات المتجسِّدة: هناك تعددية في المنظورات (Sutton 2010). إذا اعتبرنا أنه 'لا حاجة إلى تحديد العاطفة أو ما هو حسي حركي بوساطة المنظور المرئي، أو حتى يعقبه على نحو حتمي، فإننا نفسح المجال لمجموعة من العلاقات بين هذه الطرائق المتميزة للعمل في سياقات مختلفة" (Sutton 2014: 143).

لا تقتصر تعددية المنظورات على التصوير الذهني الانفعالي، أو الخبراتي، أو المتجسِّد فحسب. فكما يجادل غولدي (Goldie 2012)، قد تتضمَّن أيضًا منظورات معرفية أو تقييمية عن الماضي التي قد تكون إما داخلية (تعكس الاعتبارات في ذلك الوقت) أو خارجية (تحمل معرفةً ما لم تكن متوفرة في الماضي). قد تتوافق المنظورات المعرفية أو التقييمية هاته مع المنظور المرئي في الذاكرة الشخصية أو لا تتوافق معه: ليس هناك انقسام داخلي/ خارجي دقيق.

إنّ الرؤية التي ناقشناها أعلاه ــ أنّ ذكريات السيريذاتية الحقيقية لا يمكن أن تتضمَّن سوى منظورات حقلية ــ تعكس فكرة أنّ المنظورات الأنانية التركيز هي طبيعية وأساسية. يمكن رؤية أحد الأمثلة لهذا الميل إلى تفضيل التركيزية الأنانية في دراسة ما عن استخدام الرسومات كوسيلة لاكتشاف الكذب. يجادل ألدرت فريج وزملاؤه بأنّ الأشخاص الذين يرسمون مشهدًا متذكَّرًا بصدق من المرجَّح أن يرسموه من منظور داخلي، كما لو كان من كاميرا مثبتة على الكتف، في حين يرسمه "الكاذبون" على أنه من زاوية مواتية خارجية أو علوية. يستعمل صادقو القول عبارات مباشرة أكثر، وعبارات مثل 'رأيتُ' التي تشير إلى خبرة إدراكية حسية مباشرة، في حين 'يكون الكاذبون أكثر عرضة لاستعمال معرفة افتراضية غير مباشرة (على سبيل المثال، "يمكنني أن أرى...")' (Vrij et al. 2010: 588). يفترض المؤلفون أنّ هذا التمييز ينطبق على المشاهد التي يرسمها المشاركون، إما:

> من موقع 'كاميرا الكتف' (المراقِب)، حيث يرسم الشخص ما يمكن أن يراه/ تراه بالفعل، أو من موقع 'علوي' (الممثِّل)، حيث يرسم الشخص الموقع كما يمكن رؤيته من الجو. الأول هو مباشر أكثر ومن المرجَّح أن يكون نتيجة خبرة مباشرة فعلية مقارنة بالأخير، الذي 'يزيل' المشارِك من المشهد.

> وهكذا، نكون قد توقعنا أنّ عددًا أكبر من رواة الحقيقة مقارنة بالكذابين سيرسمون الرسمة من موقع كاميرا الكتف. (Vrij et al. 2010: 588)

ومع ذلك، يمكن القول إنّ طريقة التفكير هذه تفتقد الاختلاط العادي للمسار (الداخلي، الحقلي) مع المنظورات الاستقصائية (الخارجية، المراقِبة، العلوية) في الإدراك المكاني[11].

لقد جادلنا أعلاه أننا نفكِّر في المعلومات المكانية ونعالجها وننقلها من خلال كِلا المنظورين الأناني التركيز والغيري التركيز. في الواقع، إنّ العمل على الإدراك المكاني يُشكِّك في أي فكرة عن أولوية أنانية التركيز: 'لقد تمّ تحدّي أولوية المنظور الأناني التركيز من خلال بحث أظهرَ أنّ الفئران والقردة والناس عند أول مواجهة لهم مع بيئة يشكِّلون فورًا تمثيلات متعددة عن المكان، على وجه الخصوص، تمثيلات غيرية التركيز' (Tversky & Hard 2009: 124). وفي الدراسات التي توضِّح كيف أننا غالبًا ما نتبنى على نحو طبيعي المنظور المكاني للآخر كوسيلة لتحسين فهم الفعل، استنتجَ تفيرسكي وهارد أنّ 'المعنى العميق للإدراك المتجسِّد هو أنه يتيح التفكير غير المتجسد' (2009: 129). لا يلتزم العقل دائمًا بقيود العالم المادي.

لذلك، نقترح أنّ المنظورات الخارجية تُقدِّم طريقة أخرى لتأويل العالم. يوفّر الاختلاط البيني للمنظورات الداخلية والخارجية المتعددة التي يمكن للمرء أن يتبناها عند التذكّر طريقةً لفهم الماضي تتجاوز وجهة النظر الأنانية التركيز الخالصة.

(11) رغم أنّ فريج وزملاءه وجدوا أنّ "عددًا كبيراً من صادقي القول (53 في المائة) مقارنة بالكذابين (19 في المائة) رسموا الرسمة من موضع كاميرا الكتف" (Vrij et al. 2010: 592)، إلا أنه، مع ذلك، ما يقرب من نصف صادقي القول رسموا المشهد من "وجهة النظر الشاذة" التي قيل إنها تميِّز الكاذبين. في الواقع، نشكك في أن تكون وجهة النظر "بأم-العين" مرتبطة جوهريًا بالواقع. ففي دراسة عن وجهة النظر في التفكير اليقظ العفوي، كانت أفكار منظور المراقِب مرجَّحة أكثر لتمثُّل إفادات الذاكرة، حيث تضمنت إفادات المنظور الحقلي المزيد من الأوهام مثل رؤية 'شريحة من لحم الخنزير تحوم في الفضاء' (Foulkes 1994: 682).

يَظهر هذا الاختلاط البيني في المنظورات في بحث عالم الأنثروبولوجيا براد شور (Bradd Shore 2008) حول عمل الذاكرة في اجتماعات المخيمات الدينية السنوية طويلة-الأمد في [مدينة] سايلم. في هذه المخيمات، يقضي المخيمون البالغون وقتهم في مشاهدة المخيمين اليافعين وهم ينخرطون في مجموعة من الأنشطة: قراءة الكتاب المقدس والرياضة والفنون والحِرَف اليدوية:

> مع مرور الزمن على اجتماعات المخيم، يأتي الناس لمشاهدة أطفالهم وهم يفعلون بالضبط ما كانوا هم يفعلونه. يُنتج هذا تناوبًا بين ذكريات الحقل والمراقِب ونوعًا من الضبابية التي تسمح للمخيمين 'بالمشاركة' في حياة أبنائهم في اللحظة نفسها التي يكتسبون فيها مسافة انعكاسية... في تنسيقها الدقيق لذكريات الأداء والمراقبة مع مرور الزمن، توفِّر سايلم حالاتٍ مثالية عن الاندماج بين ذاكرة المراقِب والذاكرة الحقلية؛ حالاتٍ تثري التعبير السردي في النهاية وتَخلق إحساسًا قويًا بالتشابه في "العائلة" عبر الأجيال.
> (Shore 2008: 114)

هذه الضبابية في المنظورات هي اندماج يوفّر درجة كبيرة من الفهم للماضي. قد يتطلب الأمر مزجًا بين المنظورات الداخلية والخارجية لكي نفهم الحدث الماضي بشكل تام ونثمِّنه.

5. الختام

ينطوي التصوير الذهني للذاكرة الشخصية على تعدد المنظورات. عند تذكّر الماضي، يمكننا تبنّي مجموعة من وجهات نظر، داخلية وخارجية، مرئية وغير مرئية، يمكن أن تندمج أو تتكامل بطرق مختلفة. حتى في اللحظة الراهنة، لدينا طرق للخروج من أنفسنا. التذكّر من منظور المراقِب، من وجهة نظر مرئية خارجية، ليس سوى طريقة من الطُرق للتفكير في ماضينا وفهمه. في بعض الأحيان، يمكن أن يساعد تبنّي وجهة نظر خارجية في توضيح دلالة الماضي.

موضوعات ذات صلة

- فينومينولوجيا التذكر
- الذاكرة والصدق
- تسبيب الذاكرة
- الموضوعات القصدية للذاكرة
- الذاكرة والتخيل
- صور الذاكرة
- الذاكرة والانفعال
- الذاكرة والسرد
- فريدرليك بارتليت

قراءات إضافية

قدَّم Nigro & Neisser (1983) أول تحقيق تجريبي في ظواهر المنظور المرئي في الذاكرة. الفرضية الرئيسة لنايغرو ونيسر هي إنّ منظورات المراقِب نتاج الترميم أو الاستبناء في الذاكرة، وهي علامة على مطواعية الذاكرة. يمكن إرجاع فكرة أنّ منظورات المراقِب هي نتاج تغيير ذاكري إلى مقال فرويد \الذكريات \المقنّعة [*Screen Memories*] (1899/ 2001). ومع ذلك، يشير نايغرو ونيسر أيضًا إلى إمكانية خبرات منظور المراقِب. يُقدِّم رايس (Rice 2010) نظرة عامة ممتازة على بعض الأعمال التجريبية الرئيسة حول المنظور المرئي في الذاكرة.

للاطلاع على رؤية حول اعتبار منظورات المراقِب ذكريات كاذبة أو مشوهة، انظر Vendler (1979) وFernández (2015). وللاطلاع على رؤى تدافع عن منظورات المراقِب باعتبارها حالات حقيقية عن الذاكرة، انظر Sutton (2010)؛ تُبيِّن Debus (2007) أنّ منظورات المراقِب يمكن أن تكون مرتبطة سببيًا على نحو مناسب

بالماضي، ويقترح بيرنيكر (2015) أنّ منظورات المراقِب يمكن اعتبارها ذكريات استنتاجية حقيقية. للاطلاع على دفاع أطول حول ذكريات منظور المراقِب، انظر McCarroll (يصدر قريبًا).

تلامس فكرة المنظور في الذاكرة مجموعة من القضايا الأخرى المثيرة للاهتمام مثل التمثيل الذاتي في التصوير الذهني وكيف تُدمَج المعلومات المنظورية من نطاقات مختلفة في التصوير الذهني. على هذا النحو، هناك روابط مثيرة للاهتمام بين القضايا التي يثيرها المنظور في الذاكرة والعمل في مجموعة متنوعة من التخصصات: مجالات مثل علم النفس الرياضي (Morris & Spittle 2012)، وفلسفة الفيلم (Smith 1997)، والتخيّل (Wollheim 1984)، والحلم (Rosen & Sutton 2013)، وفلسفة اللغة (Recanati 2007)، والهُوِيَّة الشخصية (Goldie 2012)، وعلم النفس الأخلاقي (Mackenzie 2007).

References

Barnier, A. J., Sutton, J., Harris, C. B. and Wilson, R. A. (2008). A conceptual and empirical framework for the social distribution of cognition: The case of memory. Cognitive Systems Research, 9(1): 33-51.

Bartlett, F. C. (1932). Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology. Cambridge: Cambridge University Press.

Behnke, E. A. (2003). Contact improvisation and the lived world. Studia Phaenomenologica, 3(Special): 39-61.

Bernecker, S. (2008). The Metaphysics of Memory. Dordrecht: Springer.

Bernecker, S. (2010). Memory: A Philosophical Study. Oxford: Oxford University Press.

Bernecker, S. (2015). Visual memory and the bounds of authenticity. In D. Moyal-Sharrock, V. Munz and A. Coliva (eds), Mind, Language, and Action: Proceedings of the 36th International Wittgenstein Symposium (pp. 445-63). Berlin: de Gruyter.

Campbell, S. (2014). Our Faithfulness to the Past: The Ethics and Politics of Memory. Oxford: Oxford University Press.

Cicogna, P. C. and Bosinelli, M. (2001). Consciousness during dreams. Consciousness and Cognition, 10(1): 26-41.

De Brigard, F. (2014). Is memory for remembering? Recollection as a form of episodic hypothetical thinking. Synthese, 191(2): 155-85.

Debus, D. (2007). Perspectives on the past: A study of the spatial perspectival characteristics of recollective memories. Mind and Language, 22(2): 173-206.

Diski, J. (2012). The me who knew it. London Review of Books, 34(3): 12-13. www.lrb.co.uk/v34/n03/ jenny-diski/the-me-who-knew-it.

Fernández, J. (2015). What are the benefits of memory distortion? Consciousness and Cognition, 33: 536-47.

Foulkes, D. (1994). Point of view in spontaneous waking thought. Perceptual and Motor Skills, 78: 681-2.

Freud, S. (1899/2001). Screen memories. In J. Strachey (ed.), The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud (Vol. 3, pp. 303-22). London: Vintage.

Goldie, P. (2012). The Mess Inside: Narrative, Emotion, and the Mind. Oxford: Oxford University Press.

Gregory, D. (2011). Sensory memories and recollective images. Paper presented at conference 'Perceptual Memory and Perceptual Imagination', September 2011, University of Glasgow. https://docs.google. com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGV-mYXVsdGRvbWFpbnxkb21pbmljZ3JlZ29yeXBoa Wxvc29waHl8Z3g6NjQ0NTczZWRkZjJlMjZhOA.

Gregory, D. (2013). Showing, Sensing, and Seeming: Distinctively Sensory Representations and Their Contents. Oxford: Oxford University Press.

Harris, C. B., Rasmussen, A. S. and Berntsen, D. (2014). The functions of autobiographical memory: An integrative approach. Memory, 22: 559-81.

Intraub, H. and Dickinson, C. (2008). False Memory 1/20th of a second later: What the early onset of boundary extension reveals about perception. Psychological Science, 19(10): 1007-14.

McCarroll, C. J. (2015). Point of view in personal memory: A philosophical investigation. PhD Thesis. Sydney: Macquarie University.

McCarroll, C. J. (forthcoming). Remembering from the Outside: Personal Memory and the Perspectival Mind. New York: Oxford University Press.

McCarroll, C. J. and Sutton, J. (2016). Multiperspectival imagery: Sartre and cognitive theory on point of view in remembering and imagining. In J. Reynolds and R. Sebold (eds), Phenomenology and Science: Confrontations and Convergences (pp. 181-204). London: Palgrave.

McIsaac, H. K. and Eich, E. (2002). Vantage point in episodic memory. Psychonomic Bulletin and Review, 9(1): 146-50.

Mackenzie, C. (2007). Imagination, identity, and self-transformation. In K. Atkins and C. Mackenzie (eds), Practical Identity and Narrative Agency (pp. 121-45). London: Routledge.

Malcolm, N. (1963). Knowledge and Certainty. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Matthen, M. (2010). Is memory preservation? Philosophical Studies, 148(1): 3-14.

Messaris, P. (1994). Visual Literacy: Image, Mind, and Reality. Boulder, CO: Westview Press.

Michaelian, K. (2011). Generative memory. Philosophical Psychology, 24(3): 323-42.

Morris, T. and Spittle, M. (2012). A default hypothesis of the development of internal and external imagery perspectives. Journal of Mental Imagery, 36(1 and 2): 1-30.

Morris, T., Spittle, M. and Watt, A. P. (2005). Imagery in Sport. Champaign, IL: Human Kinetics.

Nicolas, S., Gounden, Y. and Piolino, P. (2013). Victor and Catherine Henri on earliest recollections. L'année psychologique/Topics in Cognitive Psychology, 113(3): 349-74.

Nigro, G. and Neisser, U. (1983). Point of view in personal memories. Cognitive Psychology, 15(4): 467-82.

Recanati, F. (2007). Perspectival Thought. A Plea for (Moderate) Relativism. Oxford: Oxford University Press.

Rice, H. J. (2010). Seeing where we're at: A review of visual perspective and memory retrieval. In J. H. Mace (ed.), The Act of Remembering: Toward an Understanding of How We Recall the Past (pp. 228-58). Chichester: Wiley-Blackwell.

Rice, H. J. and Rubin, D. C. (2009). I can see it both ways: First- and third-person visual perspectives at retrieval. Consciousness and Cognition, 18(4): 877-90.

Robinson, J. A. and Swanson, K. L. (1993). Field and observer modes of remembering. Memory, 1(3): 169-84.

Rosen, M. and Sutton, J. (2013). Self-representation and perspectives in dreams. Philosophy Compass, 8(11): 1041-53.

Rowlands, M. (2009). Memory. In J. Symons and P. Calvo (eds), The Routledge Companion to Philosophy of Psychology (pp. 336-46). London: Routledge.

Schacter, D. L. and Addis, D. R. (2007). The cognitive neuroscience of constructive memory: Remembering the past and imagining the future. Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences, 362: 773-86.

Shore, B. (2008). Spiritual work, memory work: Revival and recollection at Salem camp meeting. Ethos, 36(1): 98-119.

Smith, M. (1997). Imagining from the inside. In R. Allen and M. Smith (eds), Film Theory and Philosophy (pp. 412-30). Oxford: Oxford University Press.

Sutton, J. (2003). Truth in memory: The humanities and the cognitive sciences. In I. McCalman and A. McGrath (eds), Proof and Truth: The Humanist as Expert (pp. 145-63). Canberra: Australian Academy of the Humanities.

Sutton, J. (2010). Observer perspective and acentred memory: Some puzzles about point of view in personal memory. Philosophical Studies, 148(1): 27-37.

Sutton, J. (2012). Memory before the game: Switching perspectives in imagining and remembering sport and movement. Journal of Mental Imagery, 36(1-2): 85-95.

Sutton, J. (2014). Memory perspectives (editorial). Memory Studies, 7(2): 141-5.

Tversky, B. (2011). Visualizing thought. Topics in Cognitive Science, 3(3): 499-535.

Tversky, B. and Hard, B. M. (2009). Embodied and disembodied cognition: Spatial perspective-taking. Cognition, 110(1): 124-9.

Vendler, Z. (1979). Vicarious experience. Revue de Métaphysique et de Morale, 84(2): 161-73.

Vrij, A., Leal, S., Mann, S., Warmelink, L., Granhag, P. A. and Fisher, R. P. (2010). Drawings as an innovative and successful lie detection tool. Applied Cognitive Psychology, 24: 587-94.

Walton, K. L. (1990). Mimesis as Make-Believe. On the Foundations of the Representational Arts. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Williams, B. (1973). Imagination and the self. In Problems of the Self (pp. 26-45). Cambridge: Cambridge University Press.

Windt, J. M. (2015). Dreaming: A Conceptual Framework for Philosophy of Mind and Empirical Research. Cambridge, MA: MIT Press.

Winner, D. (2012). Beautiful game, beautiful mind. ESPN The Magazine. www.espnfc.com.au/england/ story/1071240/beautiful-game-beautiful-mind.

Wollheim, R. (1984). The Thread of Life. New Haven, CT: Yale University Press.

الفصل العاشر

الذاكرة والخيال

فيليبي دي بريغارد

على مدار تاريخ الفلسفة، كانت العلاقة بين الذاكرة والخيال موضع سجال. يستعرض هذا الفصل ذلك السجال بشكل نقدي. فيستكشف القسم الأول بعض الأسباب التي دفعت الفلاسفة إلى افتراض أنّ الذاكرة والخيال مختلفان. ويقدِّم القسم الثاني نظرة عامة تاريخية عن الرؤى الرئيسة المتعلقة بالتمييز بين الذاكرة والخيال. أقترح أنّ الكثير من السجال الفلسفي المحيط بطبيعة هذا التمييز يحجب على الأقل ثلاثة معانٍ مختلفة يمكن أن تختلف فيها الذاكرة عن الخيال. يتعلق أحد المعاني بالفرق بين الأحداث الذهنية التي يجب اعتبارها ذكريات مقابل تلك التي يجب اعتبارها تخيلات. ويتعلق المعنى الثاني بطبيعة العلاقة بين الملَكات الذهنية أو أنظمة الذاكرة والخيال. أخيرًا، يتعلق المعنى الثالث بفينومينولوجيا التذكّر مقابل التخيّل. يختتم القسم الثالث بنظرة عامة موجزة عن بعض النتائج السلوكية والعلمية العصبية المهمة المتصلة بهذا السجال.

1. هل يجب أن تكون الذاكرة والخيال مختلفين؟

لسنوات، كانت الرؤية السائدة في فلسفة الذاكرة هي أنّ الذاكرة والخيال متمايزان. على الرغم من تركيز معظم النقاشات على الطبيعة الدقيقة للتمييز، إلا أنّ الأمر يستحق دراسة الأسباب التي دفعت الفلاسفة إلى افتراض أنّ الذاكرة والخيال يجب أن يختلفا. أيدّ بعض الفلاسفة هذا الافتراض بناءً على أسس مفاهيمية. أرسطو،

على سبيل المثال، قام بذلك من خلال توظيف مبدأ قائم على المحتوى (De Brigard 2014a)، الذي وفقًا له تختلف مَلَكَتان معرفيتان أو أكثر عن بعضها بعضًا إذا كانت المحتويات القصدية التي يُزعم أنهما تعملان بموجبها مختلفة. باستخدامه لهذا المبدأ، ميَّز أرسطو الذاكرة عن التوقّع والإدراك الحسي في عن الذاكرة [*De Memoria*]. بإيجاز، يجادل أرسطو بأنّ الذاكرة يجب أن تكون مختلفة عن كل من التوقّع والإدراك الحسي لأنها، على عكس التوقّع، الذي يتعلق بأشياء لم تحدث بعد، وعلى عكس الإدراك الحسي، الذي يتعلق بأشياء تحدث الآن، تتعامل مع أشياء حدثت مسبقًا (Sorabji 1972: 449b10-25). يشير أرسطو أيضًا إلى أنّ الخيالات، على عكس الذكريات، عادة ما تكون عن أشياء لم تحدث أو كاذبة (*de Anima* 428a12-15). وهكذا، قادت حقيقة أنّ الذكريات تدور حول أشياء حدثت وتكون صادقة، في حين أنّ الخيالات تدور حول أشياء لم تحدث وتكون كاذبة، أرسطو إلى استعمال المبدأ القائم على المحتوى للزعم بأنّ التذكّر يجب أن يكون مختلفًا عن التخيّل.

لسوء الحظ، إنّ استخدام مثل هذا المبدأ القائم على المحتوى لدعم التمييز بين الذاكرة والخيال هو محل خلاف. يريد أرسطو منا قبول أنّ التذكّر والتوقّع، على سبيل المثال، يختلفان لأنّ محتويات الحالات الذهنية التي تتعلق بأشياء حدثت في الماضي تختلف على نحو سديد عن محتويات الحالات الذهنية التي تتعلق بأشياء قد تحدث في المستقبل. لكن ما السبب الذي يجعلنا نقبل الفقرة الثانية؟ زيادة على ذلك، حتى لو سلّمنا بأنّ مثل هذه المحتويات هي، بطريقة ما أو بأخرى، متميزة على نحو سديد، ما زلنا بحاجة إلى سبب للاعتقاد بأنّ الاختلاف في المحتوى الذهني يرتبط بفرق ما في المعالجة النفسية. ما الذي يمكن أن يمنعنا من إثبات صحة تناظر المحتويات الذهنية التي تتعلق بأشياء أصغر من 6 أقدام مقابل أشياء أكبر من 6 أقدام؟ لماذا يجب أن يكون الزمن إسفينًا نفسيًا أفضل من الحجم؟ من دون وجود طريقة مبدئية لتحديد، أولاً، متى تكون بعض أنواع المحتوى الذهني مميزةً على نحو سديد عن غيرها، وثانيًا، متى يكون مثل هذا

التميز في المحتوى مرتبطًا بتمييز ما في المعالجة الإدراكية، فإنّ استراتيجية أرسطو في تفريد الملَكات الإدراكية تخاطر بتقديم تصنيفات معرفية تعسفية.

أمّا السبب الثاني الذي يدفع إلى الشك في الاستراتيجيات المفاهيمية القائمة-على-المحتوى عند التمييز بين الذاكرة والخيال فيأتي من حقيقة أنّ قَصر محتويات الذكريات وحدها على الأشياء التي حدثت في الماضي قد يغفل حالات واضحة من التذكّر لا تتعلق بأشياء ماضية. كما أشار منسات (Munsat 1966)، نحن غالبًا ما نستخدم تعبير 'أتذكّر' للإشارة إلى أحداث لم تحدث بعد. افترض أنك غادرت مكتبك مع صديقتك، ودعتك لتناول مشروب. فأجبتَ "شكرًا لكِ"، "أود القيام بذلك جدًا. أوه، انتظري لحظة، لقد تذكّرت للتو أنه يجب أن أعود إلى المنزل لأنّ جيري قادم لتناول العشاء". بأي معنى، يتساءل منسات،

> يكون هذا 'تذكّرًا' للماضي؟ بحسب ما يظهر لي، إنّ الشيء الوحيد 'المتسم بالماضوية' فيما يخصّ تذكّري المفاجئ أنني يجب أن أفعل شيئًا ما، أو أن أكون في مكان ما، هو أننا دائمًا ما نقول "لقد تذكّرتُ للتو". لكن ما كان من المفترض أن يكون في الماضي هو ما أتذكّره وليس التذكُّر.
> (Munsat 1966:5)

إنّ محاولة العثور على شيء ما بشأن اللحظة التي رتّبتَ فيها العشاء مع جيري لن تُجدي، لأنه ليس فقط يختلف محتوى ذاكرة "أتذكّر دعوة جيري لتناول العشاء" عن محتوى "أتذكّر أنني يجب أن أكون في المنزل في غضون بضع دقائق"، بل كذلك ليس من الضروري أيضًا بالنسبة لك أن تتذكّر أي شيء عن اللحظة التي دعوت فيها جيري، أو عن نية دعوته، لكي تتذكّر فجأة أنه عليك العودة إلى المنزل. صحيح، قد تكون كل هذه عوامل سببية تؤدي إلى إدراكك المفاجئ أنه لا يمكنك قبول الدعوة، لكنها لا تحتاج إلى أن تظهر بوصفها محتويات ذاكرتك. ومع ذلك، فإنّ التذكّر المفاجئ يبدو وكأنه حالة حقيقية عن التذكّر. من هنا، فإنّ قصر جميع المحتويات الذاكرية لتكون عن الأحداث الماضية قد يغفل عن حالات تذكّر واضحة.

تتضمن الاستراتيجية الثانية في الدفاع عن ادعاء أنّ الذاكرة والخيال يجب أن يختلفا أسبابًا لغوية. يقال إنّ "يتذكّر" هو فعل وقائعي، مما يعني أنه عندما يُستخدَم للتعبير عن علاقة ما بين الشخص، س، والقضية، ق، فإنّ إفادة الموقف القضوي المقابل "س يتذكّر ق" لا يمكن أن تكون صحيحة إلا إذا كانت ق صحيحة. وهكذا، إذا قال أحدهم "يتذكّر جون أنّ السيارة نفد منها الوقود"، فلا يمكن أن يكون القول صحيحًا إلا إذا كانت السيارة، في الواقع، قد نفد منها الوقود. من ناحية أخرى، إنّ الفعل "يتخيّل" ليس وقائعيًا. يمكن للمرء أن يقول، بصدق، "يتخيل جون أنّ السيارة نفد منها الوقود"، حتى لو لم يكن قد نفد منها الوقود. يمكن القول إنّ هذا الاختلاف النحوي يعطينا سببًا للاعتقاد بأنّ الذاكرة والخيال مختلفان.

ومع ذلك، يمكن الاعتراض على هذا القيد الوقائعي. يرتبط الاعتراض الأول بشوفينية لغوية. لنتسالم على أنّ الفعل الإنكليزي "يتذكّر" يُعبِّر عن علاقة ما بين الشخص والقضية المشار إليها من خلال جملة-وصل محمولة. لماذا يجب أن يكون ذلك مهمًا؟ حاليًا، هناك حوالي 6500 لغة يُتحدَّث بها في العالم (Evans & Levinson 2009). ستكون معجزة لو أنّ جميع هذه اللغات يمكن أن يمتلك فعلاً معجميًا ليس فقط يتشارك نفس المجال الدلالي مثل الفعل الإنكليزي "يتذكّر"، بل أيضًا يتخذ عبارة جُمَلية كمتمِّمة. في الواقع، على الرغم من أنّ أقل من 10 في المائة من لغات اليوم موثَّقة بشكل لائق، فإننا نجد بالفعل أمثلة مضادة. فدالابون، إحدى لغات الغانوينيغوان في أرض أرنهيم (أستراليا)، لا تمتلك فعلاً معجميًا للتذكّر. إذ لكي يتحدثوا عن الذكريات، يوظِّف متحدثو الدالابون أزمنة مختلفة وتحولات جانبية على الكلمات التي تُستخدم أيضًا للتعبير عن عمليات ذهنية أخرى، مثل "يُدرك" و"ينتبه" و"يقرر" (Evans 2007). زيادة على ذلك، لا تُميِّز بعض اللغات حتى بين الأفعال والمتممات المباشرة، مثل لغة سترايت ساليش، وهي لغة مهددة بالانقراض في شمال غرب المحيط الهادئ الأمريكي، والتي لا تحتوي إلا على فئة رئيسة واحدة من العناصر المعجمية التي تعمل كمحمول (Jelinek 1995). ولا واحدة من هذه اللغات تبدو مرادفاتها التقريبية لـ "يتذكّر"

علائقية ــ أو على الأقل ليست بنفس الطريقة التي تبدو بها كلمة "يتذكّر" علائقية في اللغة الإنكليزية. إنّ الدفاع عن وجود فرق نفسي أو ميتافيزيقي بين الذاكرة والخيال بناءً على حقيقة عرضية مفادها أننا نتحدث الإنكليزية يبدو، إن لم يكن بلا مسوّغ، شوفينيًا على الأقل.

قد يجادل المدافع عن الاستراتيجية اللغوية بأنّ الدليل لا يأتي من السطح بل من نَحْوُ عميق. وهكذا، حتى لو كانت اللغة تفتقر إلى فعل معجمي لـ "التذكّر"، فقد يكون من الممكن أن تتوافق البناءات الشبيهة-بالتذكر، على مستوى النَحْوُ العميق، مع الشكل المعترَف به من إفادات الموقف القضوي. تُعدّ هذه الإستراتيجية إشكالية أيضًا، لأنه حتى على مستوى النَحْوُ العميق، إنّ التمييز بين الجمل المتممة والموصولة والظرفية ليس دائمًا واضحًا. على سبيل المثال، في بعض الأحيان، قد يكون تحديد ما إذا كان نمط الجملة التابعة يتوافق مع تركيب ما أو آخر مسألة ذوقية إلى حد ما. يبدو أنّ جملة "أتذكّر عندما اعتدتُ على اللعب" تَتَّخِذ جملة ظرفية كمتمم، ولكن لأغراض معينة يمكن اعتبارها جملة موصولة مع اسم رئيسي محذوف، على سبيل المثال، "أتذكّر [الأيام] عندما اعتدتُ على اللعب". قد يبدو إجبار جميع أنماط البناءات على أن تَظهر وكأنها عبارات اسمية متَّخِذة عباراتٍ جُملية على شكل "س يتذكر أنّ ق" كمتممات بمثابة محاوَلة لجعل المعطيات تتلاءم مع النظرية بدلاً من العكس.

بصرف النظر عن التباين اللغوي، هناك أسباب أخرى تدفع إلى الشك في القيد الوقائعي. على الرغم من أنّ كلَّ مؤيد للقيد الوقائعي تقريبًا يفترض صحته على نحو جليّ من الطريقة التي يستعمل بها المتكلمون المؤهَّلون كلمة "تذكّر" (Audi 1998؛ Malcolm 1963؛ Shoemaker 1972)، إلا أنّ عددًا قليلاً من الأسباب الإضافية قُدِّم لدعم ذلك. أحد المسارات الحِجاجية هي ادعاء أنّ اقتران ادعاء ذاكرة ما مع نفي جملتها المضمَّنة أمر متناقض. وفقًا لهذا المسار الحِجاجي، إذا قال أحدهم (أ) "أتذكّر أنني شربتُ تِكيلا لكنني لم أشرب تِكيلا"، فإنه سيناقض نفسه. ولكن، كما جادل هازلت (Hazlett 2010) مؤخرًا، ليس هذا تناقضًا في

الواقع. إنما هو غير متماسك بنفس الطريقة التي تكون بها عبارة مور الشهيرة "السماء تمطر في الخارج ولكنني لا أعتقد ذلك" غير متماسكة. سيكون من الخطأ الاعتقاد بأنه لا يوجد مستخدِم مؤهَّل لاستخدام الفعل "يتذكّر" يمكنه التشبّث بصحة (أ) بشكل عقلاني. على الأكثر، هو غير متماسك عمليًا فحسب، ولا يَظهر عدم التماسك إلا عندما نحافظ على ثبات الشروط التي بموجبها يُقيَّم الادعاءان قبل "لكن" وبعدها. ومع ذلك، يمكن أن تتغير الشروط التقييمية بين الادعاءات. افترض أنّ المقتنع بشرب التكيلا يتلفّظ بـ (أ) بحيث يُقيَّم الادعاء الأول على أنه وصف للحدث، في حين يُقيَّم الادعاء الثاني على أنه حكم تقييمي لما يُشكِّل التكيلا. عندئذ، لن يكون تلفّظه بـ (أ) متناقضًا.

يتمثل الدفاع الآخر عن القيد الوقائعي في تطبيق معيار فيندلر على الفعل "يتذكّر". وفقًا لفيندلر (Vendler 1972)، يمكن للمرء أن يُميِّز بين الأفعال الوقائعية وغير الوقائعية من جهة أنّ الأولى، وليست الثانية، يمكن تحويلها إلى جمل استفهامية. وهكذا، فإنّ "يتذكّر" فعل وقائعي لأنّ "خوسيه يتذكّر أنّ السيارة خُدِشت" يمكن أن تتخذ شكل "خوسيه يتذكّر أين خُدِشت السيارة"، "خوسيه يتذكّر متى خُدِشت السيارة"، وما إلى ذلك. لكن ما هو نطاق هذه الحجة حقًا؟ أولاً، على الرغم من أنها صحيحة نحويًا، يبدو أنّ لها معنى نفسي ضئيل. قد يكون خوسيه لا يتذكّر حقًا أين كان الخدش أو متى حدث. وهكذا، فإنّ بعض الحالات التي تُنتَج فيها الجمل الإسمية بوساطة تصريحات التذكّر الفيندلرية قد تتضمن معلومات عن الحدث المتذكَّر لا يلزم أن تكون جزءًا من المحتوى القصدي المعبَّر عنه. هل يجب أن نقول إن هذه ليست حالات تذكّر حقيقية؟ إذا قلنا إنها حالات حقيقية عن التذكّر، فإنّ معيار فيندلر ليس ذاك المعيار المفيد حقًا. على الأكثر، إنه يشير إلى شيء مثير للاهتمام حول نَحْوُ الفعل الإنكليزي "يتذكّر" ليس له تأثير على صدق محتوياته. ولكن إذا قلنا إنها ليست حالات حقيقية عن التذكّر، تحديدًا لأنّ هناك بعض المعلومات "المفقودة"، فإننا نقيّد حالاتنا عن التذكّر الحقيقي على نحو لا داعي له إلى حالات يلزم فيها استحضار قدر كبير من المعلومات عن حدث معين إلى الذهن. عندئذ، لن يُعتبر الكثير من ذكرياتنا ذكريات حقيقية.

ثانيًا، يصعب تطبيق هذه الإستراتيجية على تصريحات الذاكرة عن الأحداث اللازمنية أو الأحداث التي لم تحدث. تأمَّل في:

(1) أتذكَّر أنني سوف أراك الأسبوع المقبل.

(2) أتذكّر أنّ عدد الكواكب هو ثمانية.

في هذه الحالات، تبدو الجمل الاسمية التالية المشتقة من (1) و(2) شاذّة:

(1′) * أتذكّر متى سوف أراك الأسبوع المقبل.

(1″) * أتذكّر ماذا سوف أراك الأسبوع المقبل.

(2′) * أتذكّر ما هو عدد الكواكب هو ثمانية.

(2″) * أتذكّر متى عدد الكواكب هو ثمانية.

تتمثل الاستطاعة في محاولة ترجمة هذه التصريحات إلى تصريحات-تذكّر عن أحداث حدثت في الماضي. ولكن، كما ناقشنا أعلاه، لن تنجح هذه الإستراتيجية في ذلك. عندما أتذكّر أنني سوف أراك الأسبوع المقبل، لا أحتاج إلى أن أستقدم إلى ذهني أي شيء يخصّ الطريقة التي شفَّرتُ بها المعلومات بشأن اجتماعنا المستقبلي. وبالمثل، غالبًا ما نتذكّر حقائق دون أن نستدعي متى أو كيف تعلّمناها. أن أقول إنني أتذكّر أنّ عدد الكواكب هو 8 لا يعني أنني أتذكّر أيضًا أنني تعلّمت ذلك. ربما نسيتُ التعلّم عنها بينما ما زلت أتذكّر الحقيقة [fact].

أخيرًا، ربما تكون الحجة الأكثر تدميرًا للقيد الوقائعي هي حقيقة أنّ المتكلمين الأكفاء لا يلتزمون به عندما يستخدمون كلمة "أتذكّر" (Hazlett 2010). فعلى سبيل المثال، يُعدّ الحديث عن الذكريات الزائفة منتشرًا في كل مكان في الوقت الحاضر. يشعر معظم الناس بالراحة وهم يستعملون كلمة "أتذكّر" عند الإشارة إلى الأشياء التي لم تحدث، أو الأشياء التي لم تحدث تمامًا كما تم تذكّرها. هل يُسيء الناس تطبيق كلمة "التذكّر" وحسب؟ تقليديًا، كان هذا هو ردّ

الفلاسفة، لأنهم يستبعدون القلق المتعلق بالذكريات الزائفة من خلال التمييز بين التذكّر الظاهري [ostensive] والتذكّر الصحيح [veridical] (Shoemaker 1972). التذكّر الظاهري ليس سوى " يبدو أنه تذكّر"، في حين أنّ التذكّر الصحيح هو، حسنًا، التذكّر الصادق، أي استحضار ما كان عليه الحال. الفكرة هي أنه عندما نستعمل كلمة "أتذكّر" عند الإشارة إلى أحداث لم تحدث، فإننا نتكلم بشكل فضفاض، لأنه كان يجب علينا بدلاً من ذلك استعمال عبارة "يبدو أنني أتذكّر". لكنّ هذه الاستراتيجية ليست مسوَّغة. لاحِظ أنّ كلمة "يبدو" لها، على الأقل، معنى إبستمي وفينومينولوجي (Schwitzgebel 2008). ففي المعنى الإبستمي، نستخدم عبارة "يبدو/يظهر" للإشارة إلى التردد أو عدم اليقين. لكنّ الذكريات الزائفة والمشوهة هي ببساطة لا تأتي إلينا بطريقة تجعلنا مترددين بشأن كونها ذكريات. على عكس ذلك، في المعنى الفينومينولوجي، نستخدم عبارة "يبدو/يظهر" للإشارة إلى الطريقة التي يُقدِّم بها محتوى ذهني معين نفسَه إلى الوعي، كما هو الحال عندما نقول، عند النظر إلى وَهم مولر-لاير، إنّ أحد الخطوط يظهر أطول من الآخر. في هذه الحالة، نحن لا نُعبِّر عن تردد بل مجرّد إفادة فينومينولوجية. تكمن المشكلة في أنه عندما يتعلق الأمر بالمعنى الفينومينولوجي لـ "ما يبدو أنه يتذكّر"، غالبًا ما يتعذّر تمييز الذكريات المشوهة والصحيحة. لا يكون التمييز بين ما يبدو أنه تذكُّر والتذكّر بالفعل مفهومًا إلا من وجهة نظر الإبستمولوجيا ولكنّ هذا لأنّ الفيلسوف قد قصر مسبقًا مفهومه عن التذكّر على الذكريات الصحيحة — وهو قرار لا يرتكز على الطريقة التي يستعمل فيها المتكلمون الأكفاء كلمة "أتذكّر".

من باب الإيجاز: غالبًا ما يُفترض ادعاء أنّ الذاكرة والخيال يجب أن يكونا متميزين كقبلية. والحجج القليلة المقدَّمة لدعم هذا الافتراض تأخذ التمييز على أنه مرتكز إما على الحقائق المفاهيمية أو اللغوية. لقد قدّمتُ أسبابًا للتشكيك في كلتا الاستراتيجيتين. على الرغم من كونه جزءًا من العقيدة في الفلسفة لعدة قرون، إلا أنّ أفضل الأسباب التي حشدها الفلاسفة لدعم الافتراض القائل إنّ الذاكرة والخيال يجب أن يكونا متميزين هي، في الواقع، متنازع عليها.

2.حول الفرق بين الذاكرة والخيال

على الرغم من هذا الجدل، لا يزال من المشروع التساؤل عن الفرق، إن وجد، بين الذاكرة والخيال. هنا، مرة أخرى، يختلف الفلاسفة. لسوء الحظ، إنّ الخلاف مربك بسبب حقيقة أنّ المحاولات التقليدية لتوضيح الفرق غالبًا ما تخلط بين ثلاثة على الأقل من الاتجاهات غير المتعارضة التي يمكن للمرء أن يسأل فيها كيف تختلف الذاكرة عن الخيال. أولها، قد نتساءل كيف تختلف ذاكرة معينة عن خيال معين. يمكن رؤية محاولات التمييز بين الذكريات والخيالات من حيث المحتويات الذهنية، أو التمثيلات الذهنية، أو حتى العلاقة السببية بموضوعاتها القصدية، أثناء حديث عن الطريقة الأولى هاته لفهم السؤال. الثاني، قد نتساءل أيضًا كيف تختلف الذاكرة، باعتبارها مَلَكَة (أو نظامً) معرفية، عن الخيال. تتفاوت الرؤى التقليدية هنا أيضًا، حيث يقترح بعضهم أنّ الذاكرة والخيال مَلَكَتان مختلفتان تمامًا، وبعضهم يقترح أنهما سيَّان، وبعضهم الآخر يقترح أنه قد يكون من الأفضل التفكير فيهما على أنهما يمتلكان عمليات مشتركة ومتميزة. الأهم من ذلك، أنّ الإجابة عن السؤال الثاني هذا مستقلة إلى حد ما عن الإجابة عن السؤال الأول، لأنه يمكن للمرء أن يتمسّك، على سبيل المثال، بأنّ الذكريات والخيالات هي أحداث ذهنية مختلفة على الرغم من معالجتها بوساطة المَلَكة نفسها، أو بوساطة ملَكَات تتشارك عمليات مشتركة، أو بوساطة أنظمة مستقلة تمامًا.

أخيرًا، قد نتساءل أيضًا كيف تختلف الذاكرة، باعتبارها خبرة نفسية، عن الخيال. مرة أخرى، إنّ الإجابة عن السؤال المتعلق بالاختلافات الفينومينولوجية بين التذكّر والتخيّل هي، إلى حد ما، مستقلة عن الإجابات عن السؤالين الأولين. يمكن للمرء، على سبيل المثال، أن يقترح أنّ الذكريات تُختبَر بحيوية أكثر من الخيالات، ويجادل بأنّ مثل هذا الاختلاف الفينومينولوجي يرجع إلى اختلاف في التمثيلات الذهنية المقابلة، أو إلى الطريقة التي تُعالَج بها مثل هذه التمثيلات. كما ذكرنا، غالبًا ما تكون الرؤى الفلسفية التقليدية عن الفرق بين الذاكرة والخيال غير واضحة فيما يتعلق بنوع الفرق الذي تتكلم عنه. فيما يلي، أستعرض بعض الرؤى

الفلسفية البارزة حول الفرق بين الذاكرة والخيال، بينما أحاول توضيح المعنى (المعاني) الدقيق للسؤال الذي تعالجه كل رؤية.

يمكن إرجاع المناقشات الفلسفية حول طبيعة الذاكرة والخيال إلى أفلاطون (MacKisack et al. 2016؛ الفصل 30 من هذا الكتاب)، ليس لأنه قدَّم نظرية نفسية لكل منهما، بل لأنه ساعد في تقديم مصطلحات السجال. فعلى وجه التحديد، وَظَّفَت تلميحات أفلاطون المجازية لكل من الذاكرة والخيال بشكل ثابت مصطلحات شبيهة بالتمثيل ــ مثل "الانطباعات" (*Theaetetus*: 191d)، و"النُسَخ" (*Sophist*: 266b ؛ *Republic*: 509e)، و"الصور" (*Philebus:* 39b) ــ واستُخدِمَت أيضًا للإشارة إلى التمثيلات غير الذهنية (مثل اللوحات والصور الشخصية). مع أنّ أرسطو ورثَ مصطلحات أفلاطون ــ لاسيما *phantasma* و*eikon* ــ إلا أنه لم يعاملها على قدم المساواة. بدلاً من ذلك، دافع عن التمييز بين الذكريات والخيالات باعتبارها خصوصيات ذهنية. بعد اقتراح أنّ الذاكرة يجب أن تكون مختلفة عن الإدراك الحسي والتوقّع (انظر القسم 1 من هذا الفصل)، يتساءل أرسطو (*de Memoria*: 450a25) كيف يمكن استدعاء شيء غير موجود ــ المتذكَّر ــ بوساطة شيء موجود ــ التذكُّر. للوهلة الأولى، تشبه إجابتُه إجابة أفلاطون: عندما نتذكّر، فإننا نُدرِك صورة ما عن الماضي. ومع ذلك، يُثير هذا الحل مشكلتين. الأولى، إذا كان التذكُّر هو إدراك شيء موجود، أي، الصورة الحالية، إذن، يجب أن نقول إنّ ما نتذكّره موجود. بحكم فرض أرسطو نفسه، لا يمكن أن يكون ذلك كذلك: الذاكرة هي عن الماضي وليست عن الحاضر. لكن إذا كان ما نتذكّره هو الماضي، والتذكّر هو نوع من الإدراك الحسي، فكيف يمكننا إدراك شيء غير موجود؟ يبدو هذا وكأنه معضلة. يمكن توضيح المشكلة الثانية بتجربة فكرية. لنفترض أنّ إدغار شاهد شيئًا معينًا، على سبيل المثال، جبل فوجي، وفيما بعد يستدعي هذا الجبل من خلال إدراك صورة ذهنية تشبهه. إذا كان التذكّر ينحصر في إدراك صورة ذهنية تشبه شيئًا ماضيًا، فستكون هذه هي حالة تذكّر. لكن لنفترض الآن أنّ آفا، التي لم ترَ جبل فوجي من قبل، طُلب منها تخيل جبل ثلجي. بتفاصيل رائعة، تمكّنت آفا من استحضار صورة ذهنية متقنة للغاية تتطابق مع صورة إدغار.

على هذا النحو، فإنّ الصور الذهنية المدرَكة عند كل من إدغار وآفا تشبه الشيء نفسه بدرجة متساوية. ومع ذلك، وعلى نحو بديهي، فقط الصورة الذهنية لإدغار تُشكِّل ذاكرة. أما الصورة الذهنية لآفا فهي خيال. ولكن إذا كان كل ما يعنيه التذكّر هو استحضار إلى الذهن صورة ذهنية تشبه حدثًا ماضيًا وإدراكها راهنًا، فعلينا أن نقول إنّ كلتيهما ذكريات. إذن، ما الذي يحدث؟

يتمثّل حل أرسطو في التمييز بين نوعين من الصور الذهنية: الخيال [*phantasma*]، الذي يُستخدم كمصطلح عام للصورة الذهنية (*de Anima*: 631a16)، والرمز أو الأيقونة [*eikon*]، وهي صورة ذهنية تشبه الشيء الذي تمثِّله ومشتقة سببيًا منه (*de Memoria*: 450a27-b11). ينحصر التذكّر، إذن، في إحضار أيقونة ما إلى الذهن. إذا كانت الصورة المدركة حاليًا تشبه وحسب شيئًا ماضيًا ولكنها ليست مشتقة سببيًا منه، فهي ليست ذاكرة: إنها مجرد خيال (451a2; a8-12). يُشكِّل هذا المعيار السببي إستراتيجية أرسطو لتمييز الذكريات، باعتبارها خصوصيات ذهنية، عن الخيالات. بشكل قاطع، يُعدّ المعيار السببي خارجيًا، من جهة أنّ المرء لا يحتاج إلى تذكّر أنّ الصورة الذهنية المدرَكة حاليًا سُبِّبت بالفعل بوساطة حدث ماضٍ، كما هو الحال مع بعض الحالات التي قدّمها مارتن ودويتشر (1966؛ الفصل 5، في هذا الكتاب). كان من الممكن أن ينسى إدغار رؤية جبل فوجي، ثم يُطلَب منه فيما بعد تخيّل جبل ثلجي ما؛ إذا كانت الصورة الذهنية التي يستحضرها إدغار تشبه الجبل الذي شوهد سابقًا ومشتقة سببيًا منه، فإنها تُشكِّل فعل التذكّر حتى لو اعتقد أنه يتخيل فحسب.

يُوظِّف أرسطو أيضًا المبدأ القائم-على-المحتوى المذكور سابقًا للتمييز بين ملَكَتيّ الذاكرة والخيال. بالنسبة إليه، تمثِّل الذكريات كلّاً من الأشياء الماضية والزمن المنقضي (*de Anima*: 450b27)، لذا، فهو يرى أنّ الذاكرة يجب أن ترتبط بذلك الجزء من العقل الذي نُدرِك من خلاله الزمن، أي، الحس المشترك. هذا لأنّ أرسطو يأخذ إدراك-الزمن على أنه في الأساس إدراكًا-للتغيير، وهو أمر ممكن فقط إذا كان بإمكان المرء أن يقارن بين صورتين أو أكثر لذلك الذي يتغير. نظرًا إلى أنّ

مثل هذه المقارنات يمكن أن تكون متعددة الوسائط، فإنها تحدث في الحس المشترك. الآن، هذه الصور المقارَنة ـ الخيالات [phantasmata] ـ هي الأشياء التي تعمل عليها الفانتازيا أو الخيال. لذا، فإنّ الذاكرة ليست مجرد جزء من الخيال بل تعتمد عليه أيضًا.

بعد مضي سنين، طَوَّرَ الأكويني نموذجًا أكثر دقة عن العلاقة بين الذاكرة والخيال (MacKisack et al. 2016؛ الفصل 37، هذا الكتاب). أولاً، يستخدم الأكويني كلمة "فانتازيا [phantasia]"، ليس بوصفها مرادفًا "للخيال"، ولكن بوصفها مصطلحًا عامًا للمحتويات الذهنية الناتجة عن الحس المشترك وهو يُقمِّع [يوجِّه] المعلومات من "الحواس الخارجية". ومن ثمّ يَعتبِر الخيالَ أحد المَلَكات الثلاث التي تخصّ "الحواس الداخلية"، التي جميعها تُعالِج الفانتازمات [phantasmata] بوصفها محتوياتها. على وجه التحديد، يَعتبِر الأكويني الخيال (*vis imaginativa*) "مخزن" (قاموس) الأشكال الحسية. تربط الذاكرة (*vis memorativa*)، وهي المَلَكَة الثانية للحس الداخلي، المعلومات من الخيال بـ الشيء أو الحدث الفردي المعين في زمن معين؛ أي إنها تخزن السياق الزماني المكاني للفانتازمات الباقية في الخيال. أخيرًا، يُسقِط الإدراك (*vis cogitativa*) المعلومات الزمانية المكانية والحسية الخالصة للصورة الذهنية من أجل فهم "المواد الأولية" بما يشبه "المقولات" أو "المفاهيم" (Lisska 2016). وبذلك، فإنّ العلاقة بين الذاكرة والخيال هي علاقة هرَمية: فالذاكرة تعتمد على الخيال ـ الذي له أيضًا وظيفة استبقائية ـ ولكنها تتجاوزه من خلال قدرتها على تخزين المعلومات الزمانية المكانية المرتبطة باكتساب صورة ذهنية معينة. بالإضافة إلى ذلك، يمتلك الخيال قدرة إبداعية أو "تأليفية"، تسمح له بتجميع الصور التي لم تُدرَك بشكل مشترك. قد تتذكّر الذاكرة هذه الفانتازمات الهجينة، لكنها كانت من عمل الخيال.

يتناقض تفسير الأكويني مع الرؤية الأفلاطونية الجديدة لأوغسطين (الفصل 35، هذا الكتاب). لأنّ هذه الأخيرة تأخذ الذاكرة، وليس الخيال، على أنها أساسية. فتحديدًا، مع أنه يقبل أنّ الذاكرة تخزن الصور من الحواس (Confessions

X: 8)، إلا أنه يعتقد أنّ الذاكرة تحتوي أيضًا على معلومات غير خيالية، مثل الحقائق (X: 9)، والمشاعر، وردود الفعل الجسدية (X: 14)، والتأملات المجردة (X: 12-13). على عكس أرسطو والأكويني، لا يعتقد أوغسطين أنّ الذاكرة والخيال يعالجان نفس المحتويات، أي، الصور الذهنية. بدلاً من ذلك، يَمنح الخيالَ مهمة منخفضة تتمثل إما في ملء الذكريات أو جمعها بطرق جديدة (Breyfogle 1996). وبذلك، يمكن أن يلعب الخيال أدوارًا إيجابية في حياتنا الذهنية، مثل استخدام الذكريات الماضية لتوليد تنبؤات وتوقعات (XI)، ولكنه يكون سلبيًا أيضًا، حيث يمكن أن يكون أيضًا مصدرًا للخطأ والالتباس (I: 16؛ *De Vera Religione*: 64). نرى، إذن، تباينًا بين الرؤية الأرسطية والأفلاطونية الجديدة فيما يخصّ التمييز بين الذاكرة والخيال. فبالنسبة إلى الأولى، تعتمد الذاكرة (باعتبارها مَلَكَة) على الخيال، وتُميَّز الذكريات (باعتبارها خصوصيات ذهنية) عن الخيالات، ليس من خلال عدم كونها صورًا ذهنية، ولكن من خلال معالجتها بوساطة ملَكَات متميزة. وبالنسبة إلى الأخيرة، يعتمد الخيال (باعتباره ملَكَة) على الذاكرة، لأنه لا يمكن أن يعمل ما لم تكن هناك صور ذهنية مخزونة مسبقًا، ويختلف أيضًا عنها من جهة أنّ مجموعة كل الذكريات (باعتبارها خصوصيات ذهنية) أكبر من مجموعة الصور، ما يقيِّد، بذلك، نطاق المعالجة الخاص به.

يُعدّ استيعاب ديكارت أصعب في هذا الديالكتيك، ويرجع ذلك جزئيًا إلى أنّ اهتمامه بمواءمة الفرق بين الذاكرة والخيال مع الملاحظات البيولوجية والفينومينولوجية أكثر من اهتمامه بالمبادئ التجريدية. على سبيل المثال، يقترح ديكارت أنّ النشاط الدماغي المسؤول عن الإدراكات الحسية يشابه النشاط الكامن وراء كل من الذاكرة والخيال (Clarke 2003). ومع ذلك، ينصّ، في كتابه **الانفعالات**، على أنّ هناك فرقًا بين الإدراكات الحسية التي تسببها الأحداث الحقيقية، مثل تلك المتذكَّرة والمحسوسة، وتلك التي تُحفَّز من خلال أحداث خيالية فحسب: "الانطباعات التي تأتي إلى الدماغ من خلال الأعصاب عادة ما تكون أكثر حيوية وتميزًا عن تلك التي تحفزها الأرواح في الدماغ" (xi: 348).

وهكذا، على عكس المعيار السببي لأرسطو، فإنّ المعيار الحيوي لديكارت هو داخلاني: إنه يتعلق بخبرة التخيّل والتذكّر، وليس بالأصل السببي للمحتوى الذهني المخبور. صحيح أنّ ديكارت ـ شأنه شأن العديد من خلفائه ـ اعتقد أنّ الحيوية المتزايدة مرتبطة بالأحداث المخبورة بالفعل، لكنه ظلّ يركّز على فينومينولوجيا الخبرة بوصفها معيارًا لتمييز الذكريات المعينة عن الخيالات. وعلى الرغم من كون التساوق معيارًا داخلانيًا ثانيًا أقل تطورًا، إلا أنه كان واضحًا أيضًا في عمل ديكارت. ففي نهاية كتابه **التأملات**، يقترح بإيجاز أنّ خبرات الأحداث الحقيقية تتساوق بشكل أفضل مع اعتقاداتنا مقارنة بخبرات الأحداث المتخيلة وحسب (vii: 89-90). وهكذا، نجد عند ديكارت رؤية تتشارك فيها الذاكرة والخيال في ركيزة وظيفية مشتركة، وتكون اختلافاتهما الوحيدة داخلية، في الطريقة التي تُختبَر بها هذه المحتويات.

في الوقت نفسه تقريبًا، كان هوبز يدافع عن ادعاء أقوى: "إنّ الخيال والذاكرة ليسا سوى شيء واحد" (Hobbes 1651: 2). كانت رؤية هوبز عن المحتويات المعرفية مستوحاة من مفاهيم الحركة والقصور الذاتي. بشكلٍ تقريبي، تتمثل فكرته في أنّ كل شيء يكون في حالة حركة مستمرة ما لم يعوقه شيء آخر، مثل حواسنا. عندما نتأمل بأعيننا، على سبيل المثال، في شيء ما، تُعاق حركته ونتيجة لذلك فإنه يترك صورة في حواسنا. ما دام هذا الشيء يُدرَك، يستمر تأثيره، وتكون الصورة واضحة. ولكن إذا أُزِيلَ العنصر من أمامنا، أو أغلقنا أعيننا، يبدأ تأثيره في التلاشي، وبالتالي تصبح الصورة أكثر غموضًا. لذلك، فإنّ الخيالات والذكريات هي صور ذهنية باهتة، يرجع غموضها المدرَك إلى أنّ موضوعاتها لم تعد تمارس ضغطًا على حواسنا. لا توحي هذه الرؤية بأنّ الذاكرة والخيال متماثلان باعتبارهما مَلَكات فحسب، بل كذلك باعتبارهما محتويات ذهنية خاصة: كلاهما صور باهتة عن أشياء تم إدراكها سابقًا. كيف يمكن لهوبز التوفيق بين هذه الرؤية والاختلافات الواضحة في خبراتنا عن التذكّر والتخيّل؟ هنا، أُشير إلى أنّ هوبز يستخدم معيارًا داخلانيًا آخر، يقوم على الغرض الذي تُستعمل لأجله هذه

المَلَكات. فالتذكّر، كما يقترح، هو استقدام "الخيالات البسيطة" إلى الذهن: صُوَر كما أُدرِكَت، دون تغيير، بوساطة الحواس. والتخيّل، من ناحية أخرى، هو استقدام "الخيالات المركَّبة" إلى الذهن: صور مكوَّنة من خيالات بسيطة مجمَّعة معًا ــ على سبيل المثال، الصورة المركّبة للقنطور، التي تدمج الصور البسيطة (الذكريات) عن الحصان والإنسان.

منذ ذلك الحين، نرى الفلاسفة المعاصرين التجريبيين والعقلانيين يقدِّمون معايير داخلانية لتمييز الذكريات عن الخيالات. سبينوزا، على سبيل المثال، يعتبر الذكريات والخيال أفكارًا اقترنت بتعديلات سابقة في الجسد (*Ethics*, XVIII). ومع ذلك، فهو يقترح أنّ الذكريات، على عكس الخيالات، "تكون مصحوبة بفكرة تحديد مدة الإحساس" (TIE: 83). وبناءً على ذلك، ترتبط الذكريات بالإحساس من خلال الفكرة الزمنية المصاحبة. نحن نخلط بين الخيالات والذكريات عندما يقرّ الفكر غير-المعدِّل خطأً بالإحساس غير المرتبط كما لو كان مرتبطًا. ومما يثير الدهشة أنّ قرينه جون لوك قدَّمَ معيارًا داخلانيًا مماثلاً له. ففي مقطع كثيرًا ما يُقتبَس من الطبعة الثانية من مقالته، يقترح لوك أنّ الذاكرة هي قدرة العقل على "إحياء الإدراكات التي كانت لديه ذات مرة، مع هذا الإدراك الإضافي الملحق بها، بأنها كانت لديه من قبل" (X: 2).

إنّ التمييز بين الذكريات والخيالات من خلال اقتراح أنّ الأولى، على عكس الأخيرة، تكون مصحوبة بمحتوى ذهني إضافي عند الاسترجاع، هو استراتيجية شائعة (De Brigard 2014b) حتى يومنا هذا (e.g., Fernández 2015). لقد ذكرتُ سابقًا كيف فكّر سبينوزا ولوك في هذه الحالة المضافة بوصفها نوعًا من حالة عاطفية تخصّ المدة أو "الماضوية". وفكّر آخرون ــ على سبيل المثال، لايبنيز (1714) وكانط (1787) ــ في الحالة الذهنية المصاحبة بوصفها تمثيلاً من الدرجة الثانية أو إدراكًا تأمليًا [*apperception*] يكون محتواه أنّ الصورة المفكَّر فيها حاليًا هي نفس الصورة التي فُكِّر فيها سابقًا. أخيرًا، يَعتبِر بعضهم ــ على سبيل المثال، جيمس (1890) وراسل (1921) ــ هذا المحتوى الإضافي بمثابة اعتقاد ما. يقترح

جيمس، على سبيل المثال، أنّ الذكريات، على عكس الخيالات، تُسترجَع "مع الوعي الإضافي بأننا فكرنا [فيها] أو اختبرناها من قبل" (1890: 648). وبالمثل، ادّعى راسل أنه مع أنّ صور الذاكرة وصور الخيال تمتلك كيفيات جوهرية متماثلة، إلا أنه فقط الأولى

> يصاحبها شعور بالاعتقاد يمكن التعبير عنه بعبارة 'لقد حدث هذا.' يُشكِّل مجرّد حدوث الصور، دون هذا الشعور بالاعتقاد، الخيال؛ إنّ عنصر الاعتقاد هو الشيء المميز في الذاكرة. (Russell 1921: 14)

ومع ذلك، لا يوجد تفسير للفرق بين الخيال والذاكرة مؤثر مثل المعيارين الدخلانيين لهيوم (الفصل 39، هذا الكتاب). المعيار الأول هو الحيوية: "أفكار الذاكرة أكثر حيوية وقوة من أفكار الخيال" (I: I, 3). يحتكم المعيار الثاني إلى البقاء البنيوي بين الانطباع الأصلي والانطباع المسترجَع: "لا يتقيّد الخيال بنفس الترتيب والشكل الخاصين بالانطباعات الأصلية؛ في حين تكون الذاكرة مقيدة بهما بطريقة ما في هذا الصدد، دون أي مُكنة على التغيير" (المرجع نفسه). ومع ذلك، كان هيوم على دراية بالصعوبات الواضحة للمعيار الثاني: لا يمكن للمرء ببساطة أن يستقدم إلى الذهن الانطباع الأصلي لمقارنته مع الانطباع المسترجَع (نقطة يؤكدها (Reid (1785). وهكذا، أعطى أهمية أكبر للحيوية بوصفها معيارًا داخلانيًا للتمييز بين الذكريات والخيال (I: III, 5).

ومع ذلك، فقد انتُقِد معيار الحيوية عند هيوم على نطاق واسع (MacNabb 1966؛ Passmore 1968). متأثرًا بموقف فيتغنشتاين المناهض لما هو تخيلي في علم النفس (على سبيل المثال، 1963, I: 905)، جادل رايل على نحو مشهور بأنّ استخدام هيوم لمصطلح "حيوية" كان خاطئًا من طريقين. فمن ناحية، إذا كانت كلمة "حيوية vivacity" تعني "lively"، فمن المنطقي أن نقول إنّ إحدى الدمى تبدو أكثر "حيوية" من الأخرى، بمعنى أنها تبدو أكثر شبهاً-بالحياة. لكنّ هذه الفكرة، كما يدعي رايل، لا تكون مفهومة عندما يتعلق الأمر بالانطباعات. ومن

ناحية أخرى، إذا كانت "حيوية" تعني "شديدة intense"، فإنّ هيوم يفترض خطأً أنّ ما يمكن قوله عن الإحساسات يمكن قوله أيضًا عن الصور الذهنية، لأنه في حين يمكن القول عن إحساس ما أنه أقوى أو أضعف من الآخر، فإنّ هذا ليس هو الحال مع الصور: "مع أنني أتخيّل أنني أسمع ضوضاء عالية جدًا، إلا أنني لا أسمع فعلاً ضوضاء عالية أو خافتة؛ ليس لدي إحساس سمعي خفيف" (Ryle 1949: 270).

بعد فترة وجيزة، يصرّح ر. ف. هولاند ـــ مرددًا قلقًا أعرب عنه آخرون سابقًا (Kemp-Smith 1941؛ Russell 1921) ـــ بما هو بالنسبة إلى الكثيرين كعب أخيل [نقطة ضعف] في معيار الحيويّة لدى هيوم: "الاقتراح القائل إنّ ضبابية الاستحضارات يجب أن تكون بطريقة ما أوضح وأكثر حيوية من الإنتاجات الأقوى للخيال المفعم بالحيوية يبدو غير قابل للتصديق، إن لم يكن بلا معنى" (Holland 1954). صاغَ هولاند نسختين من هذا الاعتراض. تتعلق النسخة الأولى بالذكريات الفردية والخيالات. وفقًا لهذه النسخة، يجب فهم معيار الحيوية لدى هيوم على أنه ينصّ على أنّ جميع الذكريات أكثر حيوية من الخيالات. هذا يعني، أنه لكل ذاكرة معينة، ذ، وكل خيال معين، خ، تكون ذ أكثر حيوية من خ. ومع ذلك، إنها حقيقة أنه، في بعض الأحيان، يكون خ معين أكثر حيوية من ذ معينة. لذلك، لا يصحّ أنّ جميع ذ أكثر حيوية من جميع خ.

لسوء الحظ، كان هيوم قد توقع هذا الاعتراض مسبقًا، عندما ادّعى أنه في كثير من الأحيان قد تصبح الذاكرة واهنة وضعيفة، وأنه

> من خلال فقدان قوتها وحيوتها، قد تتدهور إلى درجة يمكن أن تؤخذ على أنها فكرة من الخيال؛ من ناحية أخرى، قد تكتسب فكرة من الخيال مثل هذه القوة والحيوية، بما تتجاوز به فكرة ما من الذاكرة وتُزيِّف آثارها على الاعتقاد والحكم. (I: III, 5)

ومع ذلك، يُقدِّم هولاند نسخة ثانية من الحجة التي يُزعَم أنها قد تكون قاتلة. تَعتبر

هذه النسخة معيار الحيوية لدى هيوم يشير إلى أنّ الذكريات، في المتوسط، أكثر حيوية من الخيال. ومع ذلك، يقترح هولاند أنه في حالة الذكريات والخيالات، لا تكون فكرة "المتوسط" مفهومة، لأنه لا يوجد مقياس يمكن بموجبه مقارنة نطاقات الحيوية المعنية، على عكس، على سبيل المثال، الأشياء المصنوعة من الرصاص، التي تكون في المتوسط أثقل من الأشياء المصنوعة من الفلين ـ حتى لو كانت بعض الأشياء المصنوعة من الفلين أثقل من بعض الأشياء المصنوعة من الرصاص ـ لأنّ الوزن مقياس شائع يسمح لنا بالمقارنة بينها. لا تبدو الحيوية معيارًا جيدًا للتمييز بين الذكريات والخيالات.

اقترح أورمسون (Urmson 1967) إستراتيجية بارعة لحماية معيار الحيوية لهيوم. وفقًا لأورمسون، هناك غموض في طريقة استخدام "التخيّل" و"التذكّر" في هذه المناقشة. فمن ناحية، يمكن أن يختلف التخيّل والتذكّر من حيث معايير نجاحهما. قد يتخيّل المرء شيئًا ما بنجاح عندما يحاول اختراع شيء ما بحرية ويفعل ذلك. في المقابل، قد يتذكّر المرء بنجاح عندما يحاول أن يستقدم خبرة ماضية إلى ذهنه ويفعل ذلك. بهذا المعنى، يقترح أورمسون، أنّ هيوم كان محقًا في أخذ الطابع الداخلي للنشاط الذهني كمعيار كاف لتحديد ما إذا كان المرء يتخيّل أو يتذكّر. ومع ذلك، إذا فُهِمَ "التخيّل" و"التذكّر" من خلال الدقة، فلن يعمل المعيار الداخلي، كما لا يمكننا أن نعرف ببساطة، من الخبرة الذاتية وحدها، ما إذا كان ما نعتبره ذاكرة يكون تمثيلًا دقيقًا أم لا لما حدث، تمامًا كما لا يمكننا معرفة ما إذا كان ما نتخيّله يتوافق، في الواقع، مع حدث ماض فعلي أم لا. للأسف، لم يكن إ. ج. فورلونغ (E. J. Furlong 1970) مقتنِعًا، لأنه يعتقد أنّ أورمسون يجعل هيوم يرسم فرقًا لم يكن يجول في ذهنه: ألا وهو محاولة التخيّل مقابل محاولة التذكّر. يشير فورلونغ على نحو صحيح إلى أنّ هذا لم يكن مقصد هيوم، وبالتالي، فإنّ دفاع أورمسون ليس دفاعًا كافيًا عن معيار الحيوية الداخلاني لهيوم.

هذه المراجعة التاريخية هي متعنتة وانتقائية في الوقت نفسه. ومع ذلك، فهي توضّح كيف اعتلى الفلاسفة ثلاث وسائل للتساؤل عن طبيعة التمييز بين الذاكرة

والخيال، أعني، إما (1) خصوصيات ذهنية، أو (2) مَلَكات إدراكية، أو (3) خبرات نفسية. فيما يخصّ (1)، تنقسم رؤى الفلاسفة إلى مجموعتين: الخارجانيون، الذين يعتمد الاختلاف بين الذاكرة والخيال بالنسبة لهم على شيء يكون خارجيًا بالنسبة إلى محتوييهما ــ على سبيل المثال، الارتباط السببي المناسب بموضوعاتهما (أرسطو) ــ والداخلانيون، الذين بالنسبة لهم لا بدّ أن يقع الاختلاف في المحتوى، إما بسبب اختلاف جوهري (على سبيل المثال، عند الأكويني الذكريات هي زمانية مكانية) أو لأنه، عند الاسترجاع، تُستَرَد المحتويات التي لا يمكن تمييزها من ناحية أخرى مقترنةً بحالات ذهنية إضافية، تكون عاطفية (على سبيل المثال، سبينوزا، لوك، ربما هيوم)، معرفية (على سبيل المثال، جيمس، راسل)، أو إدراكية تأملية [apperceptive]/ فوق-معرفية (على سبيل المثال، لايبنيز، كانط). أما بالنسبة إلى (2)، فنحن نرى فلاسفة يؤيدون إما علاقة هرمية بينهما (أرسطو)، أو انفصال كامل (أوغسطين، الأكويني)، أو تماهيًا كاملًا (هوبز)، أو موقفًا متوسِّطًا يكون فيه للخيال والذاكرة عمليات مشتركة ومتمايزة (هيوم). أخيرًا، فيما يتعلق بـ (3)، استخدم الفلاسفة معايير مثل الحيوية [liveliness] والتساوق (ديكارت) والوضوح (هوبز) والحيوية [vivacity] (هيوم) والألفة (راسل، جيمس)، لوصف الاختلافات في فينومينولوجيا التذكّر والتخيّل.

3.هل يمكن للعلم أن يميِّز بين الذاكرة والخيال؟

في الآونة الأخيرة، استُقدِمَت نتائج الأبحاث في علم النفس المعرفي وعلم أعصاب الذاكرة والخيال للتأثير على السجال الفلسفي حول طبيعة التمييز بينهما. يتعلّق أحد المسارات البحثية ذات الصلة بالعمل الذي أجرته عالمة النفس مارسيا جونسون [Marcia Johnson] والمتعاونون معها. في سبعينيات القرن الماضي، كانت هناك نتيجتان مهمتان تتعلقان بقدرة الأشخاص على تذكّر المعلومات التي توصلوا إليها أو أدركوها فحسب. أُبلِغ عن النتيجة الأولى في ورقة مؤثرة لـ سلامكا وغراف (Slamecka & Graf 1978)، حيث أظهرا أفضلية الذاكرة للمعلومات الناشئة-من

الذات مقابل المعلومات الناشئة-من الآخر. الأهم من ذلك، أنهم أفادوا أيضًا أنّ هذا التلاعب يجعل الناس جيدين فعلاً في تحديد مصدر (أي، الذات أو الآخر) المعلومات المتذكَّرة. أما المجموعة الثانية من النتائج فقد جاءت من عمل لاري جاكوبي (Larry Jacoby 1978)، الذي بيّنَ أنّ الحلول التي تُنشئها-الذات لمشكلة ما تُحفَظ بها بشكل أفضل من الحلول التي تُكرَّر ببساطة. ومع ذلك، فإنّ التكرار يميل إلى زيادة السلاسة الإدراكية الحسية والتي بدورها تميل إلى زيادة التنبيهات الكاذبة إلى المعلومات ذات الصلة المتكررة إلى غير المتكررة عند الاسترجاع (أي، تأثير السلاسة؛ Jacoby & Dallas 1981). دفعت هذه النتائج، والملاحظات المماثلة، جونسون إلى اقتراح إطار مراقبة المصدر (SMF: Johnson et al. 1993؛ سابقًا كان "إطار مراقبة الواقع" : Johnson & Raye 1981). يبدأ SMF بافتراض أنّ السمات الفينومينولوجية لكل خبرة مشفَّرة تكون متعددة الأبعاد: بعض السمات حسية، وبعضها مرتبط بالترتيب الخاص بالعناصر المخبورة، وبعضها انفعالي أو عاطفي، وبعضها يتعلق بالعمليات الإدراكية التي ننخرط فيها أثناء اختبار الحدث .عند الاسترجاع، نعتمد على الأهمية ذات الصلة لهذه السمات لمحاباة حكمنا إلى ما إذا كان المحتوى الذهني المستعاد هو من حدث مُدرَك سابقًا أم متخيَّل سابقًا. على وجه التحديد، تميل السمات الحسية والمكانية للمحتويات المسترجَعة للأحداث التي أُدرِكَت سابقًا إلى أن تُختبَر على نحو أكثر وضوحًا وحيوية من الخصائص الفينومينولوجية المرتبطة بالعمليات الإدراكية التي انخرطنا فيها أثناء التشفير، والتي تكون أبرز عند تذكّر الأحداث المتخيّلة سابقًا. وفقًا لذلك، فإنّ تمييز الأحداث المخبورة سابقًا من الأحداث المتخيلة هو عملية إصدار قرار فوق-معرفي يعتمد على الطريقة التي تُختبَر بها المحتويات الذهنية عند الاسترجاع. زيادة على ذلك، يمكن أن يساعد SMF أيضًا في تفسير العديد من آثار تشوّه الذاكرة الموثقة جيدًا، حيث تؤدي اختلالات عمليات مراقبة أو تعيين المصدر أثناء التشفير إلى زيادة التعرّف الكاذب على نحو موثوق (للاطلاع على مراجعة، انظرJohnson 1997).

بالإضافة إلى جعل التمييز بين الذكريات والخيالات بما هي خصوصيات ذهنية مسألة عمليات فوق-معرفية على الخصائص الفينومينولوجية للمحتويات

المسترجَعة، يقترح SMF أيضًا أنّ الذاكرة والخيال، باعتبارهما أنظمة معرفية، يتشاركان آليات مشتركة. يأتي المزيد من الدعم لهذا الادعاء من مسار ثانٍ للبحث. بالنسبة لمعظم القرن العشرين، كان استكشاف عجز الخيال لدى الأفراد المصابين بفقدان الذاكرة أمرًا نادرًا (لكن انظر Talland 1965). ربما مدفوعًا بملاحظة أنّ الأفراد الذين يعانون من تلف الفص الصدغي الوسطاني (MTL) يُزعَم أنهم يعانون من ضعف في الذاكرة التصريحية فقط، اعتَبَر النموذج القياسي الذاكرةَ نظامًا مستقلًا نسبيًا (Squire 1982). لكنّ هذا الرأي بدأ يتغير، جزئيًا مع ملاحظة تولفينغ أنّ المريض ك. س المصاب بفقدان الذاكرة واجه صعوبة في تخيّل أحداث مستقبلية شخصية محتملة، ما دفع تولفينغ إلى اقتراح أنّ تذكّر المرء لماضيه الشخصي وتخيّل المرء لمستقبله الشخصي المحتمل قد يكونان عمليتين لنظام واحد يخصّ السفر الذهني في الزمن (Tulving 1985). بدأت هذه الفرضية تتلقّى دعمًا أقوى في أوائل عقد 2000، حيث أشار عدد من دراسات علم النفس العصبي (.Klein et al 2002)، والتنموي (Atance & O'Neill 2001)، والسلوكي (D'Argembeau & van der Linden 2004)، والتصوير العصبي (Okuda et al. 2003) كذلك إلى أنّ الذاكرة الاستطرادية والتفكير المستقبلي يتشاركان آلية مشتركة. منذ ذلك الحين، ارتفع عدد الدراسات التي تؤيد هذه الملاحظات بشكل حاد (Schacter et al. 2012؛ De Brigard & Gessell 2016)، ما عزّزَ الرؤية القائلة إنّ تذكّر الماضي وتخيّل المستقبل يشتركان في شبكة دماغية أساسية مشتركة (Schacter et al. 2007؛ Spreng et al.2009؛ Spreng & Grady 2010).

أبدى بعض الفلاسفة، ممن يميلون إلى الدفاع عن النظريات البنائية للتذكّر (Michaelian 2011؛ De Brigard 2011, 2012)، اهتمامهم بهذه النتائج الأخيرة واقترحوا ــ مع قليل من روحٍ هوبزية وهيومية ــ أنه تمامًا مثلما ينحصر التذكّر في جمع أجزاء الخبرات الماضية معًا في عمليات محاكاتية ذهنية للأحداث الماضية، فإنّ تخيّل الأحداث المستقبلية المحتملة يتضمن أيضًا جمع أجزاء من الخبرات السابقة معًا. على هذا النحو، فإنّ هذه النظريات البنائية للذاكرة تتماشى مع الرؤية القائلة إنّ الذكريات، المفهومة بوصفها محتويات ذهنية خاصة ــ أو، على الأقل،

الذكريات الاستطرادية ــ والخيالات ــ أو، على الأقل، العمليات المحاكاتية الذهنية للأحداث المستقبلية المحتملة ــ قد لا تكون متمايزة جوهريًا، وأنّ الاختلاف في فينومينولوجيا تذكّر الماضي وتخيّل السيناريوهات الافتراضية المحتملة يمكن تفسيره من خلال المصادر فوق-المعرفية التي يوفرها SMF (Michaelian 2016). بالإضافة إلى ذلك، حقيقة أنّ الذاكرة الاستطرادية والتفكير المستقبلي يتطلبان الآليات الاستبنائية نفسها لا تساعد فقط في تفسير التداخل في التراكيب الدماغية المتضمَّنة في تذكّر الماضي وتخيّل المستقبل (Addis et al. 2007) ولكن أيضًا تدعم الرؤية القائلة إنّ الذاكرة والخيال، باعتبارهما مَلَكَات معرفية، قد لا يكونان مستقلين في النهاية. دافع ميكيليان (2016)، على سبيل المثال، عن الرؤية القائلة إنّ التذكّر هو شكل من أشكال التخيّل، وأنّ الذاكرة الاستطرادية هي عملية لنظام أكبر يدعم السفر الذهني في الزمن (الفصل 18، هذا الكتاب). على النقيض من ذلك، رأى دي بريغارد (De Brigard 2014a)، مع موافقته على أنّ التذكّر يجب أن يُنظر إليه على أنه عملية لنظام أكبر يخصّ العمليات المحاكاتية التخيلية، أنه سواء كانت العمليات المحاكاتية عن الماضي أو المستقبل فقد لا تكون أساسية بقدر حقيقة أنها تُشكِّل سيناريوهات افتراضية تتكشّف محاكاتها الذهنية بمرور الزمن (De Brigard & Gessell 2016).

وبأخذها مجتمعة، يبدو أنّ الأدلة العلمية تدعم بشكل ساحق الرؤية القائلة إنّ الذاكرة والخيال متشابكان بشكل عميق. إنّ فهم الطرق الدقيقة التي يتفاعلان فيها، والظروف التي يتفرقان بموجبها، والقيود المختلفة التي يفرضانها على بعضهما بعضًا، يُشكِّل أسئلة مفتوحة مثيرة للأبحاث المستقبلية في فلسفة الذاكرة والخيال وعلومهما.

شكر وتقدير

أشكر بريس غيسل وغريغ ستيوارت وكيرك ميكيليان على تعليقاتهم على المسودة الأولية.

Further reading

Bernecker, S. (2009). Memory: A philosophical study. Oxford: Oxford University Press.
Locke, D. (1971). Memory. London: Macmillan.
Markman, K.D., Klein, W.M.P. and Suhr, J.A. (2008). Handbook of imagination and mental simulation. New York: Psychology Press.
Michaelian, K. (2016). Mental time travel: Episodic memory and our knowledge of the personal past. Cambridge MA: MIT Press.
Michaelian, K., Klein, S.B. and Szpunar, K.K. (2016). Seeing the future: Theoretical perspectives on future-oriented mental time travel. New York: Oxford University Press.
Warnock, M. (1989). Memory. London: Faber & Faber.

References

Addis, D.R., Wong, A.T. and Schacter, D.L. (2007). Remembering the past and imagining the future: Common and distinct neural substrates during event construction and elaboration. Neuropsychologia. 45: 1363-77.
Atance, C.M. and O'Neill, D.K. (2001). Episodic future thinking. Trends in Cognitive Sciences. 5(12): 533-9.
Audi, R. (1998). Epistemology. London: Routledge.
Augustine (2008). The works of Saint Augustine: A translation for the 21st century (Vol. 25). Hyde Park, NY: New City Press.
Breyfogle, T. (1996). Memory and Imagination in Augustine's Confessions. In: Breyfogle, T. (ed.), Literary imagination, ancient and modern: Essays in honor of David Grene. Chicago, IL: Chicago University Press.
Clarke, D. (2003). Descartes' theory of mind. Oxford: Oxford University Press.
D'Argembeau, A. and van der Linden, M. (2004). Phenomenal characteristics associated with projecting oneself back into the past and forward into the future: Influence of valence and temporal distance. Consciousness & Cognition. 13: 844-58.
De Brigard, F. (2011). Reconstructing memory. PhD Dissertation. University of North Carolina, Chapel Hill.
De Brigard, F. (2012). Predictive memory and the surprising gap. Commentary on Andy Clark's "Whatever Next? Predictive Brains, Situated Agents and the Future of Cognitive Science." Frontiers in Psychology. 3: 420.
De Brigard, F. (2014a). Is memory for remembering? Recollection as a form episodic hypothetical thinking. Synthese. 191(2): 155-85.
De Brigard, F. (2014b). The nature of memory traces. Philosophy Compass. 9(6): 402-14.
De Brigard, F. and Gessell, B.S. (2016). Time is not of the essence: Understanding the neural correlates of mental time travel. In: Klein, S.B., Michaelian, K. and Szpunar, K.K. (eds.), Seeing the future: Theoretical perspectives on future-oriented mental time travel. New York: Oxford University Press.
Descartes, R. (1991). The philosophical writings of Descartes, Vol. III: Correspondence, J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch and A. Kenny (trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

Evans, N. (2007). Standing up your mind: Remembering in Dalabon. In: Amberber, M. (ed.), The language of memory in a cross-linguistic perspective. Amsterdam: John Benjamins.

Evans, N. and Levinson, S.C. (2009). The myth of language universal: Language diversity and its importance for cognitive science. Behavioral and Brain Sciences. 32(5): 429-48.

Fernåndez, J. (2015). Epistemic generation in memory. Philosophy and Phenomenological Research. 92(2): 620-44.

Furlong, E.J. (1970). Mr. Urmson on memory and imagination. Mind. 79(313): 137-8.

Hazlett, A. (2010). The myth of factive verbs. Philosophy and Phenomenological Research. 80(3): 497-522.

Hobbes, T. (1651/1994). Leviathan, E. Curley (ed.), with selected variants from the Latin edition of 1668. Indianapolis, IN: Hackett.

Holland, R.F. (1954). The empiricist theory of memory. Mind. 63(252): 464-86.

Hume, D. (1978). A treatise of human nature. Oxford: Oxford University Press.

Jacoby, L.L. (1978). On interpreting the effects of repetition: Solving a problem versus remembering a solution. Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior. 17(6): 649-67.

Jacoby, L.L. and Dallas, M. (1981). On the relationship between autobiographical memory and perceptual learning. Journal of Experimental Psychology: General. 110(3): 306.

James, W. (1890). The principles of psychology. New York: Henry Holt & Co.

Jelinek, E. (1995). Quantification in Straits Salish. In: Bach, E., Jelinek, E., Kratzer, A. and Partee, B. (eds.), Quantification in natural languages. Norwell, MA: Kluwer.

Johnson, M.K. (1997). Source monitoring and memory distortion. Philosophical Transactions of the Royal Society of London B. 352: 1733-45.

Johnson, M.K., Hashtroudi, S. and Lindsay, D.S. (1993). Source monitoring. Psychological Bulletin. 114(1): 3.

Johnson, M.K. and Raye, C.L. (1981). Reality monitoring. Psychological Review. 88(1): 67.

Kant, I. (1787/1997). Critique of pure reason. P. Guyer and A. Wood (trans. and ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Kemp Smith, N. (1941). The philosophy of David Hume: A critical study of its origins and central doctrines. London: Palgrave Macmillan.

Klein, S.B., Loftus, J. and Kihlstrom, J.F. (2002). Memory and temporal experience: The effects of episodic memory loss on an amnesic patient's ability to remember the past and imagine the future. Social Cognition. 20: 353-79.

Leibniz, G.W. (1714/1989). Philosophical writings. Indianapolis, IN: Hackett.

Lisska, A.J. (2016). Aquinas's theory of perception: An analytic reconstruction. Oxford: Oxford University Press.

Locke, J. (1979). An essay concerning human understanding. New York: Oxford University Press.

MacKisack, M., Aldworth, S., Macpherson, F., Onians, J., Winlove, C. and Zeman, A. (2016). On picturing a candle: The prehistory of imagery science. Frontiers in Psychology. 7: 1181-96.

MacNabb, D.G.C. (1966). David Hume: His theory of knowledge and morality. Oxford: Blackwell.

Malcolm, N. (1963). Knowledge and certainty. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Martin, C.B. and Deutscher, M. (1966). Remembering. Philosophical Review. 75: 161-96.
Michaelian. K. (2011). Generative memory. Philosophical Psychology. 24(3): 323-42.
Michaelian, K. (2016). Mental time travel: Episodic memory and our knowledge of the personal past. Cambridge, MA: MIT Press.
Munsat, S. (1966). The concept of memory. New York: Random House.
Okuda, J., Fujii, T., Ohtake, H., Tsukiura, T., Tanji, K., Suzuki, K., et al. (2003). Thinking of the future and the past: The roles of the frontal pole and the medial temporal lobes. Neuroimage. 19: 1369-80.
Passmore, J. (1968). Hume's intentions. London: Gerald Duckworth & Co Ltd.
Plato (1997). Complete works. Indianapolis, IN: Hackett.
Reid, T. (1785/1849). Essays on the intellectual powers of man. Edinburgh: McLachlan, Stewart, & Co.
Russell, B. (1921). The analysis of mind. London: George Allen and Unwin.
Ryle, G. (1949). The concept of mind. Oxford: Oxford University Press.
Schacter, D.L., Addis, D.R. and Buckner, R.L. (2007). The prospective brain: Remembering the past to imagine the future. Nature Reviews Neuroscience. 8: 657-61.
Schacter, D.L., Addis, D.R., Hassabis, D., Martin, V.C., Spreng, R.N. and Szpunar, K.K. (2012). The future of memory: Remembering, imagining, and the brain. Neuron. 76(4): 677-94.
Schwitzgebel, E. (2008). The unreliability of naive introspection. Philosophical Review. 117(2): 245-73.
Shoemaker, S. (1972). Memory. In: P. Edwards (ed.), Encyclopedia of philosophy. New York: Macmillan, vol. V, 265-74.
Slamecka, N.J. and Graf, P. (1978). The generation effect: Delineation of a phenomenon. Journal of Experimental Psychology: Human Learning and Memory. 4(6): 592.
Sorabji, R. (1972). Aristotle on memory. London: Duckworth.
Spinoza, B. (1985). The collected works of Spinoza. Vol. I. E.M. Curley (ed.). Princeton, NJ: Princeton University Press.
Spreng, R.N. and Grady, C.L. (2010). Patterns of brain activity supporting autobiographical memory, prospection, and theory of mind, and their relationship to the default mode network. Journal of Cognitive Neuroscience. 22(6): 1112-23.
Spreng, R.N., Mar, R.A. and Kim, A.S. (2009). The common neural basis of autobiographical memory, prospection, navigation, theory of mind, and the default mode: A quantitative meta-analysis. Journal of Cognitive Neuroscience. 21(3): 489-510.
Squire, L.R. (1982). The neuropsychology of human memory. Annual Review of Neuroscience. 5(1): 241-73.
Talland, G.A. (1965). Deranged memory. New York: Academic Press.
Tulving, E. (1983). Elements of episodic memory. Oxford: Clarendon Press.
Tulving, E. (1985). Memory and consciousness. Canadian Psychology. 26(1): 1-12.
Urmson, J.O. (1967). Memory and imagination. Mind. 76(301): 83-91.
Vendler, Z. (1972). Res cogitans: An essay in rational psychology. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Wittgenstein, L. (1953). Philosophical investigations. New York¤ Blackwell.

الفصل الحادي عشر

صُوَر الذاكــرة

إليزابيث ايرفين

1. المقدِّمة

إنّ الهدف من هذا الفصل هو تقييم الحجج بناءً على الأبحاث في الذاكرة البصرية قصيرة المدى القائلة إنّ محتويات الوعي أكثر ثراءً وتفصيلاً مما يمكن أن نبرهن عليه في الإفادات. يدّعي العديد من المؤلفين أنّ المحتويات الغنية وربما غير المفاهيمية للذاكرة الأيقونية تُسهم في محتويات الوعي، ولكنّ الكثير من ذلك لا يُعالَج في الذاكرة العاملة، لذا سرعان ما يُنسى (Block 2011، 2007؛ Dretske 2007, 2006, 2004؛ Fodor 2008؛ Tye 2009, 2006). لقد قيل بأنّ هذا المحتوى الواعي قصير-العمر، غير المنتبَه إليه وغير المبلَّغ عنه، موجود على مستوى الدراية "الظاهراتية" (بلوك) أو مستوى الدراية بـ "الموضوع" (دريتسكي). إنّ المحتوى الذي يُنتبَه له ويُبلَّغ عنه يتم الوصول إليه إدراكيًا (بلوك)، أو يُختبَر على مستوى "الحقائق" (دريتسكي) أيضًا.

وهذا يعكس تمييز بلوك المعروف جيدًا بين الوعي الظاهراتي ووعي الوصول. يشير الوعي الظاهراتي إلى المحتوى الذي يُختبَر، ويشير وعي الوصول إلى أي محتوى يُتاح للأنظمة المستهلِكة، بما في ذلك تلك الأنظمة التي تُولِّد إفادات (ظاهراتية). يستخدم بلوك أدلة عن الذاكرة البصرية قصيرة المدى لدعم فكرة أنّ الوعي الظاهراتي يمكن أن يوجد بدون وصول: يمكن أن نختبر أشياءً لا نستطيع

فعلها أو الإبلاغ عنها. يتموضع هذا الادعاء الخاص داخل تفسير بيولوجي للوعي، حيث تُستعمل مسارات متقاربة من الأدلة التجريبية للمجادلة بأنّ بعض المحتويات تكون حاضرة في الوعي، حتى لو لم يُبلِغ الأشخاص (ربما لا يستطيعون) عن ذلك المحتوى على وجه التحديد (Block 2011, 2007؛ Lamme 2006).

يقدِّم هذا الادعاء تحديًا لنظريات الفضاء العملي العالمي الشائعة حاليًا عن الوعي (Dehaene et al. 2011)، التي تشير إلى أنّ المحتوى الواعي يقتصر على محتويات الذاكرة العاملة. إنّ الفكرة الأساسية وراء هذه التفسيرات هي أنّ محتويات الوعي محدودة إلى حد ما في أي زمن، ولكنها تتغير مع تبدلات الانتباه التي تملأ الذاكرة العاملة بمحتوى جديد. غالبًا ما ينبع هذا الموقف بدوره من خليط من المنظورات الوظيفانية والإجرائية عن الوعي (e.g. Cohen & Dennett 2011). إذا كان لا بد أن تكون محتويات الوعي قابلة للوصول من لدن الشخص (وكذلك من لدن المجرِّبين عبر الإفادة) لكي تُسدي أي وظيفة، عندئذٍ إذا بدا أنّ بعض المحتويات لا يمكن الوصول إليها حاليًا أو لا يمكن الإبلاغ عنها، فلا يوجد سبب للاعتقاد بأنها جزء من محتويات الوعي. يُعدّ هذا إنكارًا مباشرًا لفكرة أنّ الوعي الظاهراتي يمكن أن يوجد بدون إمكانية الوصول. لذلك، نظرًا إلى أنّ محتويات الذاكرة العاملة هي تلك المحتويات التي يمكن الوصول إليها حاليًا ويمكن الإبلاغ عنها، فإنّ هذا يعني أنّ محتويات الوعي مرتبطة بمحتويات الذاكرة العاملة (تفسيرات غير فَيْضية non-overflow).

لكي نفهم هذا السجال، يركّز هذا الفصل على تقييم نوعيّ الذاكرة البصرية قصيرة المدى اللذين يتم استدعاؤهما عادةً لدعم الادعاءات حول المحتوى الظاهراتي الغني/الفائض. النوع الأول هو الذاكرة الأيقونية، التي تدوم أقل من ثانية، وتخزن على نحو معقول كميات كبيرة من التفاصيل البصرية، ومكوناتها تدعم وجود الصور البصرية-البعدية [after-images] ("صور الذاكرة" عن العنوان). النوع الثاني يسمى "الذاكرة البصرية قصيرة-المدى الهشّة"، وهي تقع في مكان ما بين الذاكرة الأيقونية والذاكرة العاملة من حيث المدة والسعة. إنّ محتويات هذين

النوعين من الذاكرة أغنى من محتويات الذاكرة العاملة، وقد قيل إنها تُشكِّل جزءًا من محتويات الوعي الظاهراتي، وبذلك، توفِّر خبرات بصرية قصيرة-العمر ولكنها غنية.

تنبثق عدة موضوعات عامة من المناقشات حول كيفية تأويل هذا العمل التجريبي. إحدى القضايا المتكررة هي كيفية تصوّر العلاقة بين معالجة المعلومات ومحتويات الذاكرة والإفادات الذاتية والفينومينولوجيا. إذا كان هناك "عدم تطابق" بين صيغة المعلومات المعالَجة أو المخزونة، وما يبدو واضحًا فينومينولوجيًا أو في الإفادات الذاتية، فمن الممكن عندئذٍ تحدّي الادعاءات البسيطة التي مفادها أنّ هذا المحتوى موجود في الوعي. تُعامل التفسيرات الفيضية/الغنية والضئيلة/غير الفيضية علاقات عدم التطابق هاته بشكل مختلف تمامًا، ما يؤثر بدوره على مقبولية هذه العلاقات.

زيادة على ذلك، تثير الأقسام اللاحقة أسئلة منهجية ومفاهيمية حول كيفية تحديد سعة الذاكرة العاملة ومحتوياتها. من المحتمل أن يتحدّى هذا أي ادعاء قوي (فَيْضي وغير فَيْضي) حول العلاقة بين الذاكرة العاملة والوعي. هذا لأننا إذا كنا غير متأكدين أساسًا مما يكون في الذاكرة العاملة، وما هي الصيغة التي تتخذها (وكيف يَتأتّى الانتباه إليها)، فإنّ الادعاءات حول العلاقات بين المحتوى الواعي والذاكرة العاملة والانتباه يغدو من الصعب تقييمها، من الناحية الفلسفية والتجريبية على حد سواء.

ستتم مراجعة الحجج القائلة إنّ الذاكرة الأيقونية تُسهم بالمحتوى في الوعي الظاهراتي أولاً، يليها تفسيران بديلان للظاهرة، ومناقشة مشكلة "عدم التطابق". يتبع ذلك مراجعة للادعاءات الأحدث حول المحتوى الواعي الغني القائم على الذاكرة البصرية قصيرة-المدى الهشّة، والعواقب المحتملة لكلا جانبي النقاش، بالنظر إلى المخاوف المتزايدة حول طبيعة الذاكرة العاملة. ومن ثمَّ خاتمة جامعة. ملاحظة موجزة: في هذه النقاشات يكمن الشيطان في التفاصيل التجريبية. لذلك، فإنّ الأقسام التالية تقنية بالكامل في بعض المواضع، ولكن يمكن للقراء الأقل ميلًا للتجربة تصفحها أو تخطّيها حسب الاقتضاء.

2. الذاكرة الأيقونية والفينوميولوجيا الفَيْضية

إنّ الشكل العادي للذاكرة البصرية قصيرة-المدى الذي يُستعمل لدعم الادعاءات حول المحتوى الفَيْضي/الغني للخبرة البصرية هو 'الذاكرة الأيقونية'، التي يوضّحها النموذج التجريبي لسبيرلنغ (Sperling 1960) (انظر الشكل 1.11).



J A K Q
M E F L
D G U S

تلميح صوتي أو بصري لصف محدد

تأخير متغير يصل إلى 500 مللي ثانية

عرض حروف، تظهر ما بين 15-500 مللي ثانية

شكل (1.11) نموذج الإفادة الجزئية لسبيرلينغ

النموذج واضح إلى حد ما: يُعرض على الأشخاص شاشة عليها أحرف (عادة على شكل شبكة 3 × 4) لفترة قصيرة (15-500 مللي ثانية)، متبوعة بتأخير متغير. في حالة "الإفادة الكاملة"، يُطلب من الأشخاص الإبلاغ عن أكبر عدد ممكن من الأحرف على الشاشة. يمكنهم عادةً الإبلاغ بشكل صحيح عن 4.5 من 12 حرفًا، وهو ما ستتوقعه تقريبًا بناءً على سعة الذاكرة العاملة. في حالة "الإفادة الجزئية"، يُعرض تلميح ما للأشخاص بعد التأخير مباشرةً، إما على شكل سهم مرئي، أو نغمة صوتية عالية/متوسطة /منخفضة الحدّة، بهدف توجيه الانتباه لصف معين في الشبكة. في هذه الحالة، يُبلِغ الأشخاص عن أكبر عدد ممكن من الأحرف من الصف الملمَّح إليه، ومتوسط الإبلاغ هو 3.03 حرفًا من صف مكوّن من 4 أحرف.

الميزة المهمة لحالة الإفادة الجزئية هي أنه على الرغم من أنّ الأشخاص لا يمكنهم الإبلاغ إلا عن 3 أحرف في كل مرة، إلا أنهم كانوا قادرين على الإبلاغ عن هذا العدد الكبير من الأحرف من أي صف من الصفوف التي يُلمَّح إليها. من أجل دعم هذا المستوى من الأداء، يجب أن تكون المعلومات عن 9.01 أحرف من 12 حرفًا المعروضة متاحةً للأشخاص، بشكل ما، في زمن التلميح، والتي "سيُنسى" معظمها لاحقًا.

كان يُنظر إلى نموذج سبيرلنغ في الأصل على أنه يؤسس لوجود مخزن ذاكرة بصرية "أيقونية" غير مفاهيمي وعالي السعة. يبدو أنّ هذا المخزن قصير-العمر ومن المحتمل أن يكون ما قبل مقولي، لأنه فقط بعض محتوياته يمكن معالجتها والإبلاغ عنها في أي وقت. ما هو مهم بشأن المناقشة الحالية، إنّ الأشخاص يُبلغون أيضًا عن رؤية "جميع الأحرف" على شاشة العرض، ما يشير إلى أنّ محتويات هذا النوع من الذاكرة الأيقونية حاضرة في الوعي.

لقد استشعرت مجموعة من الفلاسفة أهمية لغة الصور هاته، "الأيقونات"، والمعلومات ما قبل المقولية، واستخدموها لدعم رؤى حول ثراء الفينومينولوجيا البصرية ووجود محتوى غير مفاهيمي. فعلى سبيل المثال، يُشير دريتسكي إلى أنّ: "الأشخاص يستخرجون معلومات عن [هُوِيَّة الحرف] مما يصفونه بأنه صورة واعية ولكن سريعة التلاشي ("أيقونة") تستمر لفترة قصيرة بعد إزالة الحافز" (Dretske 2006: 175). يقول بلوك شيئًا مشابهًا عند مناقشة حالة الإفادة الجزئية: "يمكن [للأشخاص] أيضًا الإبلاغ عن 3-4 عناصر من أي صف تمّ التلميح إليه بعد إزاحة الحافز، ما يشير إلى أنّ الأشخاص يمتلكون صورة مستمرة لجميع الأحرف تقريبًا" (Block 2011: 567) (انـظـر أيـضًـا Block 2007؛ Fodor 2008: 189-90؛ Tye 2006: 511-13).

وفي الواقع، عند أخذ إفادات الأشخاص على ظاهرها، يبدو وكأنه من المعقول استخلاص هذه الاستنتاجات. ومع ذلك، فإنّ إمعان النظر بمزيد من التفصيل في العمل المعاصر حول الذاكرة الأيقونية، والطبيعة الزمنية للوعي، يسلِّط

الضوء على التفسيرات البديلة لنموذج سبيرلنغ، وبالتالي يقدِّم تحديات لفكرة الفينومينولوجيا البصرية الفَيْضية/الغنية.

3. الذاكرة الأيقونية ونموذج سبيرلينغ: أين تكون 'الأيقونة'؟

إنّ التقديم الفلسفي القياسي للذاكرة الأيقونية هو وصفها بأنها صورة بصرية مستمرة، يمكن من خلالها قراءة هُويّات الحروف عند إظهار تلميح ما. في المقابل، يقترح الفهم العلمي المعاصر للذاكرة الأيقونية أنها تشير في الواقع إلى مجموعة من مخازن الذاكرة قصيرة-المدى المختلفة. تدعم هذه ظواهرَ بصرية وذاكرة مختلفة، ولكن لا يوفر أي منها ما يحتاجه مؤيدو الرؤية الفَيْضية\الغنية.

أحد الفروق المهمة ضمن الذاكرة الأيقونية هو ما يكون بين الاستمرار المرئي والاستمرار المعلوماتي. يشير الاستمرار المرئي أساسًا إلى ظاهرة الصور-البعدية البصرية؛ عند التقديم مع محفزات عالية التباين (مثل، مناطق ساطعة على خلفية مظلمة)، يمكن أن يستمر النشاط المرتبط-بالمحفِّز في المناطق البصرية المبكرة لمدة تصل إلى 100 مللي ثانية بعد اختفاء المحفز (Brockmole & Wang 2003؛ Di Lollo 1980). ومع ذلك، فإنّ ما يفسِّر الأداء في نموذج سبيرلنغ ليس الاستمرار المرئي، الذي عادة ما يكون قد انتهى تمامًا بحلول الوقت الذي تُعرض فيه التلميحات للأشخاص. بدلاً من ذلك، يُفسَّر الأداء في نموذج سبيرلنغ من خلال ظاهرة الاستمرار المعلوماتي، التي يدعمها مخزن قصير-المدى للمعلومات البصرية. ينقسم الاستمرار المعلوماتي إلى تمثيل تناظري مرئي، الذي يحافظ على معلومات الشكل والموقع لمدة 150-300 مللي ثانية بعد إزاحة المحفِّز، ومخزن غير مرئي بعد-مقولي يحتفظ بالمعلومات المجردة مثل هُوِيَّة الحرف لمدة 500 مللي ثانية بعد إزاحة المحفِّز (انظر e.g. Di Lollo 1980; Irwin & Yeomans 1986).

بالنظر إلى المعدلات المختلفة التي تتدهور عندها مخازن المعلومات المختلفة هاته، يمكن أن يؤدي تفاوت الجوانب الزمنية لنموذج سبيرلنغ إلى بعض النتائج

المثيرة للاهتمام. فعلى سبيل المثال، يؤدي استخدام تأخير قدره 300-500 مللي ثانية بين عرض الحرف والتلميح إلى ارتكاب الأشخاص "أخطاءً تتعلق بالموقع". لا يزال بإمكانهم الوصول إلى هُويّات الحروف (من المخزن ما-بعد-المقولي)، ولكن ليس إلى الشكل والموقع (من التمثيل التناظري)، لذلك يمكنهم أن يحددوا على نحو صحيح بعض الأحرف على شاشة العرض، لكن لا يمكنهم توزيعها طبقًا للصف الصحيح.

عندئذ يُولِّد هذا سلسلةً من المشاكل للتأويلات القياسية لنموذج سبيرلنغ. أولها، وفقًا للفهم المعاصر للذاكرة البصرية، فإنّ ما يمكّن الأشخاص من التعرّف على الحروف ليس "أيقونة" أو "صورة" مرئية مستمرة. لا يقوم نموذج سبيرلنغ الكلاسيكي بتقييم الاستمرار المرئي، الذي يرتبط بالصور البصرية المستمرة، وإنما فقط الاستمرار المعلوماتي، الذي لا يرتبط بها. كما يقول لاك وهولينغورث: "إنّ تقنية الإفادة الجزئية [= عندما يُلمَّح لصفٍّ ما] لا تقيس بشكل مباشر الجانب المرئي من الذاكرة الحسية البصرية، بل، بالأحرى، تستمر هذه المعلومات بعد بداية التحفيز" (Luck & Hollingworth 2008: 16).

ومع ذلك، فإنّ المؤلفين الذين يستخدمون نموذج سبيرلنغ للدفاع عن المحتوى الواعي الفَيْضي/الغني يميلون إلى الخلط بين الاستمرار المرئي والاستمرار المعلوماتي. فعلى سبيل المثال، في الاقتباس السابق لـ بلوك (2011)، أشار إلى أنه: "يمكن أيضًا لـ [الأشخاص] الإبلاغ عن 3-4 عناصر من أي صف تم التلميح إليه بعد إزاحة التحفيز، ما يشير إلى أنّ الأشخاص لديهم صورة مستمرة لجميع الأحرف تقريبًا" (2011: 567؛ التشديد ليس في الأصل) (انظر أيضًا Block 2007: 488-90, 494, 532؛ Tye 2006: 511-13، للاطلاع على ادعاءات مماثلة). لكنّ نموذج سبيرلنغ لا يُظهِر أي شيء من هذا القبيل؛ يتدهور الاستمرار المرئي، الذي يُولِّد صورًا-بعدية، بفترة قبل عرض التلميحات على الأشخاص، والمعلومات المخزونة (غير الواعية) هي كل ما يلزم لتحفيز أداء الأشخاص في المهمة.

ثانيها، من الصعب أيضًا تقديم حجج إيجابية لصالح ادعاء أنّ كل ما يستمر معلوماتيًا يستمر أيضًا فينومينولوجيًا. إحدى المشكلات هي وجود مخازن ذاكرة مختلفة، ومدى ارتباط محتوياتها بمحتويات الوعي البصري. يبدو أنه لا بد من افتراض أنّ الرابط شفاف، بحيث تكون محتويات الذاكرة الأيقونية حاضرة بشكل مباشر في الوعي. ومع ذلك، كما ذكرنا أعلاه، إنّ المخازن المختلفة في الاستمرار المعلوماتي تتدهور (وتمتلئ) بمعدلات مختلفة. لكن من الواضح أنّ هذا لا يلحظه الأشخاص، الذين يبلغون فقط عن ادعاءات عامة مفادها أنهم رأوا المجموعة، أو جميع الحروف. فهم لا يُبلِغون، على سبيل المثال، عن التغيرات الفينومينولوجية بشأن أين تتموقع الحروف مكانيًا أو ما إذا كانت تتموقع مكانيًا، كما هو متوقَّع عندما تبقى هُويّات الحروف متاحة ولكن المعلومات المكانية لا تكون كذلك.

إذا كان هذا هو الحال، فعندئذ حتى لو كانت محتويات الذاكرة الأيقونية حاضرة في الفينومينولوجيا البصرية، فهي من المؤكد ليست حاضرة بطريقة مباشرة. لم يُقدَّم أي تفسير من هذا القبيل عن كيفية عمل ذلك، ولكن من الضروري أن يدعم المرء الادعاء القائل إنّ محتويات الذاكرة الحسية هي محتويات الخبرة. أدناه أُقدِّم تفسيرين بديلين لما يختبره الأشخاص في نموذج سبيرلنغ حيث يُعدّان أكثر اتساقًا مع العلم المعاصر الذي يخصّ الذاكرة الأيقونية.

4. التفسيرات البديلة: الفينومينولوجيا العامة

تزخر التعليقات على بلوك (2007) باقتراحات مفادها أنّ الأشخاص لا يدركون جميع الأحرف المعروضة على الشاشة بالتفصيل، ولكن يمتلكون خبرةً عن شيء ما تشبه الفينومينولوجيا العامة، أو خبرةً عن "الحَرْفية [letter-iness]" دون خبرة عن أشكال أو هُويّات معينة للحَرْف (انظر أيضًا Kouider et al. 2010 حول "الدراية الجزئية"). من المؤكد أنّ هذه الاقتراحات مقبولة بناءً على أسس نفسية لأنّ جوهر المشهد يُعالَج عادةً بسرعة وبكفاءة، وإذا كان الأشخاص يتوقعون تقديم مجموعة من الأحرف، فسيكون ذلك أسهل.

في الواقع، إنّ إنشاء إفادات تتوافق مع الثراء البصري من معالجة الجوهر هو ظاهرة يمكن الاعتماد عليها، يمكن الاعتماد عليها للغاية إلى درجة يمكن استخدامها لاختبار الميزات الأخرى للمعالجة الإدراكية الحسية. على سبيل المثال، اختبر كاستيلهانو وهيندرسون (Castelhano & Henderson 2008) كيف يُسهم اللون في معالجة الجوهر باستخدام نموذج التحيُّز السياقي. هنا، يُعرَض على الأشخاص صورة فوتوغرافية لمشهد ما لمدة 20-250 مللي ثانية متبوعًا بحجاب لمدة 50 مللي ثانية، ثم يسُألون عما إذا كان موضوع الهدف موجودًا في الصورة. فيما يخصّ مشهد مدينة ما، يمكن أن يكون موضوع الهدف هو صنبور إطفاء الحرائق (يتوافق مع المشهد) أو طقم أكواب شاي (لا يتوافق مع المشهد). غالبًا ما أجاب الأشخاص بأنّ العناصر المتوافقة كانت موجودة والعناصر غير المتوافقة لم تكن موجودة.

ومع ذلك، فإنّ الحيلة في النموذج هي أنه لم يكن أيٌّ من موضوعات الهدف موجودًا بالفعل في المشاهد، وهو شيء فشل الأشخاص في ملاحظته. في هذا النموذج، إذن، يُنشئ الأشخاص إفادات تتفق مع امتلاك خبرات فَيْضية\غنية عن عناصر محددة حتى في حالة عدم وجود المعالجة الخاصة-بالعنصر (لأنّ العناصر هنا هي ببساطة لم تكن موجودة). يضغط هذا على التفسيرات التي تأخذ إفادات الأشخاص عن "رؤية جميع الأحرف" على ظاهرها (انظر Irvine 2011 لمزيد من المناقشة المتعمقة لهذه المادة).

5. التفسيرات البديلة: خبرات التوقّع-بعد-الحدث

يدافع فيليبس (Phillips 2011a) عن تفسير مختلف قليلاً للعلاقات بين ما يُبلِغ عنه الأشخاصُ وما يختبرونه. يستفيد في ذلك من تمييزٍ ما بين طريقتين بديلتين يمكن للخبرة (البصرية) أن تتكشف من خلالهما بمرور الزمن. الاحتمال "الأورويلي" هو أنّ الخبرة (البصرية) لحدث ما تتطابق مع ما يحدث في الحدث، عندما يحدث بالفعل. ومع ذلك، سرعان ما قد تُنسى هذه الخبرة و"يُستعاض عنها" بذاكرة رؤية

شيء مختلف قليلاً. الثانية، الاحتمال "الستاليني" هو أنّ الخبرة (البصرية) لحدث ما تُفرِّط في الحدث نفسه، حيث، كما هو مذكور أعلاه، قد ينتهي بك الأمر برؤية الحدث بطريقة مختلفة قليلاً (انظر Dennett 1993 للاطلاع على هذا التمييز). أحد أسباب رؤية الحدث بشكل مختلف قليلاً هو إذا تكاملت المعلومات حول الحدث بمرور الزمن؛ من المحتمل أن يؤدي هذا، على وجه الخصوص، إلى أن يختبر المرءُ وهمًا (بصريًا).

إنّ التأويل القياسي لنموذج سبيرلنغ هو التفسير الأورويلي: يختبر الأشخاص المحتويات المعروضة على الشاشة عندما تكون موجودة، ولكن تُنسى تفاصيل العرض بسرعة، ولا يستطيع الأشخاص الإبلاغ إلا عن نتائج المعالجة اللاحقة (هُويّات الحروف الثلاثة التي نجحت في البقاء في الذاكرة العاملة).

حجة فيليبس هي أنّ هناك أيضًا تأويلاً ستالينيًا أو "توقُّعيًا-بعد-الحدث" مقبول للنموذج. هنا، لا يكون لدى الأشخاص أي خبرة عن أحرف محدَّدة على شاشة العرض قبل التلميح، وإنما لديهم خبرات خاصة-بالحرف لحروف محددة قليلة بعد التلميح. يدافع فيليبس عن هذا مستعمِلاً أمثلة لظواهر توقّعية-بعد-الحدث أخرى يعتمد فيها ما يختبره الأشخاص ويُبلِغون عنه بشأن حافز ما على ما يظهر لهم بعده. ما هو مهم، هناك أمثلة لتأثيرات توقّعية-بعد-الحدث يمكن أن تحدث على مدار نوع من الفترات الزمنية الموجودة في نموذج سبيرلينغ (على سبيل المثال، عدة مئات من الملي ثانية)، ويمكن أن تحدث على نحو متعدد-الحواس (لذلك يمكن أن تُفسِّر كلّاً من التلميحات البصرية والصوتية المستخدمة في النموذج).

أحد هذه الأمثلة هو الارتداد البصري الناجم عن الصوت (Sekuler et al.1997). هنا، يُعرَض على الأشخاص مقطع فيديو لكرتين تتجهان نحو بعضهما بعضًا عبر شاشة ما، بحيث عند تلامسهما يمكن رؤيتهما يرتدان عن بعضهما بعضًا، أو يمرّان وراء/عبر بعضهما بعضًا. إذا تم تشغيل صوت ما عند النقطة التي تتلامسان فيها، فمن المرجَّح أن يُبلِغ الأشخاص عن رؤية ارتداد بدلاً من مرور.

أفاد المؤلفون أنّ الأصوات التي يتم تشغيلها بعد 150 مللي ثانية من نقطة الانطباق تجعل إدراك الارتداد أكثر احتمالية، وقد جعل تشوي وشول (Choi & Scholl 2006) هذا الحال يصل إلى 200 مللي ثانية بعد الانطباق. ووجد واتانابي وشيموجو (Watanabe & Shimojo 2001) أيضًا أنه عند تشغيل الصوت عند نقطة الانطباق، فإنّ احتمالية رؤية الارتداد تتأثر بالأصوات الأخرى التي يتم تشغيلها وصولاً إلى 500 مللي ثانية على أي من جانبيها.

إذن، إليك مثالاً واضحًا لظاهرة توقّعية-بعد-الحدث متعددة الحواس مع متغيرات تماثل تلك الموجودة في نموذج سبيرلينغ. تتأثر إفادات الأشخاص عن المحفِّزات (كرتان متحركتان) بالمحفِّز اللاحق (الصوت) الذي يمكن أن يحدث بعد 500 مللي ثانية. يُجمِل فيليبس Phillips (2011b) أيضًا تفسيرًا للانتباه يؤدي فيه الانتباه لموقع ما إلى تضخيم أي معلومات تُكتسَب مسبقًا من ذلك الموقع. يُتيح هذا للأشخاص الانتباه للمعلومات التي لم تعد موجودة ماديًا أو موجودة في الوعي.

يمكن استخدام هاتين الفكرتين في اقتراح تأويل ستاليني بديل لنموذج سبيرلينغ: لا يختبر الأشخاص إلا أحرفًا محدَّدة في الصفوف الملمَّح إليها بعد عرض التلميح، حيث يمكن للتلميحات أن توجِّه الانتباه لتضخيم التمثيلات ما قبل-الواعية للحروف. وما هو مهم، أنّ هذا يتوافق أيضًا مع وجود الفينومينولوجيا العامة قبل التلميح، وبالتالي يُمكِّن فيليبس من "تسطيح" إفادات الأشخاص عن الثراء البصري بطريقة مماثلة للتفسير المقدَّم سابقًا.

يكون التسلسل الزمني للخبرات، إذن، على النحو التالي: عندما يكون العَرض قائمًا، يكون لدى الأشخاص خبرة عن فينومينولوجيا عامة (حَرْفية عامة في تشكّل شبكي ما)، التي تُضاف إلى بضع مئات من مللي ثانية لاحقًا من خلال اختبار الأحرف المحدَّدة في الصف الملمَّح إليه الذي طُلب منهم الإبلاغ عنه. تنبع إفادات رؤية "جميع الأحرف" من دمج الفينومينولوجيا العامة وحقيقة أنّ الأشخاص يمكنهم التعرّف على معظم الأحرف في الصف الملمَّح إليه. بدلاً من

خبرة مستمرة لأحرف محدَّدة تُمكّن من إنجاز المهمة، تَخزن الذاكرة قصيرة المدى (الاستمرار المعلوماتي) هُويّات الحروف التي يمكن الوصول إليها بتلميح انتباهي. بعد تقديم تفسير بديل لنموذج سبيرلينغ، يخلص فيليبس إلى أنّ المسؤولية تقع على عاتق مؤيدي التفسير أورويلي/ الغني/ الفَيْضي لتوضيح سبب تفوّق تفسيرهم (وهو أمر يَعتقد أنه من الصعب القيام به).

6. مشكلة عدم التطابق

إحدى مشكلات التفسيرات غير الفَيْضية/ الضئيلة أعلاه هي كيفية تجميع محتويات الأجزاء المختلفة من المعالجة معًا في الفينومينولوجيا بطريقة تُبقي على الكيفية التي "تبدو" بها الأشياء لنا. فعلى وجه الخصوص، يبدو أنّ مؤيدي الرؤية غير الفَيْضية\الضئيلة بحاجة إلى تقديم بعض التفسيرات لما تبدو عليه الفينومينولوجيا العامة، وكيف تختلف عن الفينومينولوجيا "المحدَّدة"، وكيف يمكن أن تُسهم الاثنتان في الخبرة الواعية. لتوضيح هذه المشكلة، يكتب بلوك أنه قبل التلميح وبعده في نموذج سبيرلينغ، والذي من المفترض أن يُشير إلى تحوّلٍ ما بين الفينومينولوجيا العامة قبل التلميح والفينومينولوجيا المحدَّدة بعد التلميح: "لم يُبلِغ الأشخاص عن مثل هذا التحوّل الفينومينولوجي... الكثير من الأدبيات حول هذا الموضوع... لا تتضمن أي ذكر لمثل هذا الشيء على حد علمي. يمكنني أن أشهد بنفسي أنه حتى البحث عن مثل هذا التحوّل، لا يختبره المرء" (Block 2007: 532).

رداً على ذلك، من الضروري أولاً التأكيد على أنه، وفقًا للمناقشة أعلاه، لا توجد صورة بصرية مستمرة عن العرض تستمر حتى التلميح (الاستمرار المرئي قصير العمر جدًا)، لذلك لا توجد صورة بصرية متصلة يمكن أن يُميَّز فيها التحوّل من الفينومينولوجيا العامة إلى الفينومينولوجيا المحدَّدة. يمكن أن تكون الفينومينولوجيا العامة قد اختُبِرَت أولاً (عند تقديم العرض لأول مرة)، والفينومينولوجيا المحدَّدة للحروف الفردية، المعاد بناؤها من الذاكرة، إنما أتت بعد ذلك بكثير (مع وجود فجوة في المنتصف). ومع ذلك، حتى لو لم يكن هناك

تحوّل مفاجئ في الفينومينولوجيا أثناء الخبرة الجارية، فقد يعتقد المرء أنّ الأنواع المختلفة من الفينومينولوجيا سـ "ـتبدو" مختلفة وبالتالي يمكن ملاحظتها على أي حال.

هنا، مع ذلك، يمكن للمرء أن يشير إلى أنّ جميع الأطراف تواجه مشاكل عامة في ربط معالجة المعلومات ومحتوى الذاكرة والفينومينولوجيا. يحتاج مؤيدو الرؤية الفَيْضية\الغنية، على النحو الوارد أعلاه، إلى تقديم تفسير لسبب عدم إبلاغ الأشخاص عن التغيرات الفينومينولوجية لأنّ محتويات الذاكرة الأيقونية تتغير وتتدهور بمرور الزمن. ويحتاج مؤيدو الرؤية غير الفَيْضية/ الضئيلة للمحتوى الواعي إلى تفسير سبب عدم إبلاغ الأشخاص عن الاختلافات بين الفينومينولوجيا العامة والفينومينولوجيا المحدّدة. بالنسبة إلى كلا الطرفين، لا يوجد رابط مباشر بين كيفية ظهور الأشياء ومحتويات الإفادات والذكريات والمعالجة الإدراكية الحسية. في هذه الحالة، لا يتمتع أي من الجانبين بمزيّة واضحة من منظور تفسير الفينومينولوجيا البصرية.

ومع ذلك، قد تستند مشكلة "عدم التطابق" هاته إلى نموذج "شاشة-الفيلم" للوعي، الذي يفترض أنّ الفينومينولوجيا البصرية تشبه إلى حد ما شاشة الفيلم: حيث تكون الفجوات المكانية أو الزمانية قابلة للرصد، وتكون الصور المنخفضة الجودة مختلِفة بشكل ملحوظ عن الصور العالية الجودة (على سبيل المثال، حادة مقابل ضبابية)، وحيث يجب موضعة أجزاء الصور وتلوينها وتحديدها طوال الوقت. إذا افترض المرء نموذج شاشة-الفيلم للوعي، فإنّ الافتقار إلى قفزة قابلة للملاحظة بين الفينومينولوجيا العامة والفينومينولوجيا المحددة يمثّل مشكلة للرؤية غير الفَيْضية/ الضئيلة، لأنه على شاشة-الفيلم، سيكون الأمر واضحًا جدًا.

على أية حال، إذا رفض المرء نموذج شاشة-الفيلم، فيمكن تسطيح مشكلة عدم التطابق. وفي الواقع، إنّ التفسيرات غير الفَيْضية/ الضئيلة عرضة "لأوهام" الثراء عبر الفينومينولوجيا العامة، وعدم التطابقات بين الإفادات ومعالجة المعلومات، وما يمتلكه العقل من طرقٍ ذكية للتعامل مع المحتوى المليء بالثغرات

والمتغير وغير المحدود عند الحاجة. أي إنه لا داعي لأن يكون هناك تحوّل قابل للملاحظة بين الفينومينولوجيا العامة والفينومينولوجيا المحدَّدة، ولا بين محتوى سريع التغير، لأنّ الخبرة الإدراكية الحسية هي ببساطة ليست من النسق الذي يمكن ملاحظة ذلك فيه. يمكن أن نكون مخطئين بشأن مقدار وصولنا إلى العالم في أي فترة زمنية عبر الخبرة الإدراكية الحسية.

على الرغم من أنّ فكرة الأوهام في الوعي غالبًا ما تُعتبر إشكالية، إلا أنه يمكن القول إنّ الأوهام أو عدم التطابقات هي بالضبط ما ينتهي بك الأمر إليه إذا رفضت نموذج شاشة-الفيلم للوعي واطلعت على العمل التجريبي والنظري حول الإدراك الحسي (انظر المناقشات المبكرة حول هذه القضايا عند Noë 2002). على هذا النحو، فإنّ التفسيرات [غير] الفَيْضية/الضئيلة الموصوفة أعلاه، التي ترفض نموذج شاشة-الفيلم وتستند إلى ظواهر إدراكية حسية معروفة، تبدو في وضع جيد لتفسير العلاقات المعقدة بين محتويات الذاكرة الأيقونية والفينومينولوجيا.

قد يتساءل المرء، مع ذلك، كيف سيبدو التفسير الفَيْضي\الغني بدون افتراض شاشة-الفيلم. لكنّ إسقاط هذا الافتراض يزيل الكثير من الدوافع وراء هذه الرؤية. إنّ السبب الرئيس للاعتقاد بأنّ محتويات الذاكرة الأيقونية موجودة في محتويات الوعي الظاهراتي هو أنّ إفادات الأشخاص تشير إلى الشيء نفسه؛ إنهم يُبلِغون عن رؤية "جميع الحروف". لكن إذا لم تكن الخبرة البصرية بمثابة شاشة-فيلم، وكان انعدام التطابقات بين الإفادات ومعالجة المعلومات أو الذاكرة أمرًا ممكنًا، فلا يوجد سبب قوي لمواصلة أخذ الإفادات على ظاهرها، بالنظر إلى الأدلة التجريبية المتضاربة. بدلاً من ذلك، نسمح بطرق أخرى لإنشاء هذا النوع من الإفادات (على سبيل المثال، الاستناد إلى الفينومينولوجيا العامة والتوقعات)، وبالتالي ينتهي الأمر إلى الرؤية غير الفَيْضية\الضئيلة.

مع أنّ هناك المزيد من العمل الذي يتعين القيام به حول كيفية عمل انعدام التطابقات هاته بالضبط، فقد تكون تفسيرات نموذج سبيرلينغ التي تُبرز الفينومينولوجيا العامة هي الجانب الرابح. ومع ذلك، في الآونة الأخيرة، اقتُرِحَ

نوع آخر من مخازن الذاكرة قصيرة المدى للمساهمة في محتوى ظاهراتي غني في الوعي، الذي لا يمكن تسطيحه باستخدام هذه الاستراتيجيات هنا. لا يزال يقودنا هذا إلى أسئلة أعمق حول طبيعة الذاكرة العاملة وعلاقتها بالمحتوى الظاهراتي، سنناقشها أدناه.

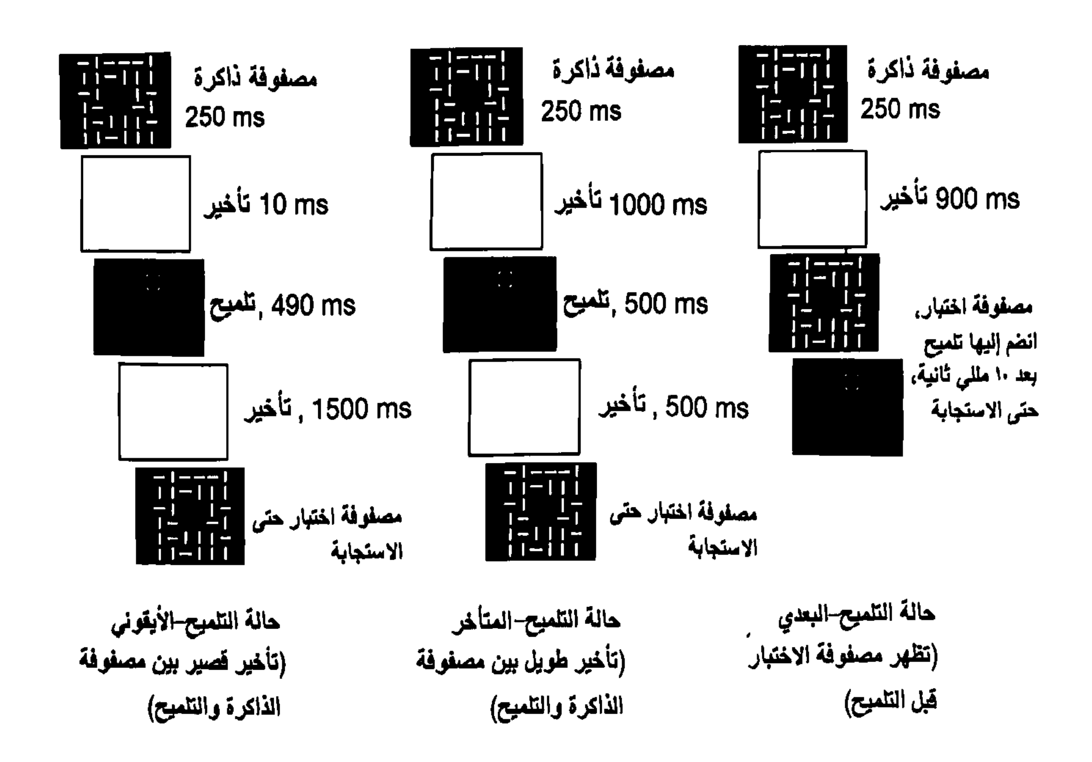
7. VSTM الهشّة

في الآونة الأخيرة، استُخدِمَت أشكال مختلفة من نماذج اكتشاف التغيير للإشارة إلى أنّ هناك نوعًا آخر من الذاكرة يُحتمل أن يوفّر تشكيلة من المحتوى الواعي أكثر ثراءً وأطول أمداً تتجاوز الذاكرة العاملة (Block 2011؛ راجع أيضًا Lamme 2006). لقد قيل إنّ الذاكرة البصرية قصيرة-المدى الهشّة (VSTM الهشّة) تقع بين الذاكرة الأيقونية والذاكرة العاملة من حيث السعة والمدة (Sligte et al. 2010, 2008؛ e.g. Vandenbroucke et al. 2011). وبسبب مدتها الأطول، لا يمكن تطبيق تفسيرات التوقّع-بعد-الحدث عليها (إذ هي تعمل على الفترات الزمنية القصيرة فقط)، ومع أنّ الاحتكام إلى الفينومينولوجيا العامة لا يزال من الممكن الاستعانة به، لا بد من استعمال بعض الآليات الأخرى غير الاستمرار المعلوماتي لتفسير كيف يكون الأشخاص قادرين على تحديد أعداد كبيرة من الأحرف على ما يبدو بعد فترة طويلة من اختفائها عن الأنظار.

أولاً، من المهم فهم مصدر الدليل المؤيد لوجود الـ VSTM الهشّة. يَستخدم النموذج المستعمل لتحديد VSTM الهشّة ثلاث حالات على النحو التالي (انظر أيضًا الشكل 2.11):

- حالة التلميح-الأيقوني [iconic-cue]: تُعرض 'مصفوفة ذاكرة' [مؤلفة من] عناصر لمدة حوالي 250 مللي ثانية، ويُطلب من الأشخاص تذكّر أكبر عدد ممكن منها. يُعرض على الأشخاص تلميح لموقع عنصر معين في المصفوفة داخل النافذة الزمنية المستعملة في نموذج سبيرلينغ. بعد ذلك، يُعرَض عَرض

اختباري أو تدقيقي لموضوعات مماثلة لمصفوفة الذاكرة، تَختبر هذه الحالة سعة الذاكرة الأيقونية، التي تكون عالية إلى حد ما.



شكل 2.11 الاختلافات الأساسية بين حالات التلميح-الأيقوني، والتلميح-المتأخر، والتلميح-البعدي. مقتبس من Sligte et al. (2008: figure 1).

- حالة التلميح-المتأخر [retro-cue]: كما ورد أعلاه، تُعرض مصفوفة ذاكرة [مؤلفة من] عناصر لمدة حوالي 250 مللي ثانية، ويُطلب من الأشخاص تذكّر أكبر عدد ممكن منها. في هذه المرة، يَظهر تلميح ما بعد فترة طويلة من تآكل الذاكرة الأيقونية (1000 مللي ثانية). بعد ذلك، يُعرض عرض اختباري لموضوعات مماثلة لمصفوفة الذاكرة، ويتعين على الأشخاص تحديد ما إذا كان العنصر الملمَّح إليه قد تغيّر أم لا.
- حالة التلميح-البعدي [post-cue]: كما ورد أعلاه، تُعرض مصفوفة ذاكرة [مؤلفة من] عناصر لمدة حوالي 250 مللي ثانية، ويُطلب من الأشخاص تذكّر أكبر عدد ممكن منها. بعد فترة تأخير تصل إلى 1000 مللي ثانية، تُعرض

مصفوفة اختبار، ومن ثمّ تختفي، ومن ثمّ يُعرض تلميح ما لموقع عنصر معين. يتعين على الأشخاص تحديد ما إذا كان العنصر الملمَّح إليه قد تغيّر. من المفترض أن تقيس حالة التلميح-البعدي سعة الذاكرة العاملة، لأنّ عرض مصفوفة الاختبار قبل التلميح يوفِّر الكثير من التداخل البصري، لذا، يجب أن يستبدل أي معلومة لا تكون موجودة مسبقًا في الذاكرة العاملة.

الحالة المثيرة للاهتمام هنا هي حالة التلميح-المتأخر. تختلف سعة الذاكرة المقاسة في هذه الحالة اختلافًا كبيرًا بحسب تفاصيل المهمة (على سبيل المثال، ما يصل إلى 10 عناصر بسيطة منخفضة الدقة، نزولاً إلى 3 عناصر معقدة عالية الدقة، انظر Sligte et al. 2008, 2010)، ولكن يبدو أنّ هذه السعة تتفوق بشدة على تلك الخاصة بالذاكرة العاملة (المقاسة باستخدام حالة التلميح-البعدي) ودون تلك الخاصة بالذاكرة الأيقونية (المقاسة باستخدام حالة التلميح-الأيقوني). يُستعمَل هذا الدليل، إذن، كدليل على نوع ثالث من الذاكرة البصرية: الذاكرة البصرية قصيرة المدى الهشّة، أو الـ VSTM الهشة (انظر Sligte et al. 2008 للاطلاع على دفاع عنها). لقد قيل إنّ الأشخاص في هذه الدراسات يستعملون خبراتهم البصرية، مدعومة بالـ VSTM الهشّة، لأداء مهام اكتشاف التغيير وتحديد الهُوِيَّة. إذن، مرة أخرى، يمكن استخدام هذا لتقديم الدعم للتفسيرات الفَيْضية/ الغنية لمحتويات الوعي؛ يبدو أنّ الأشخاص قد رأوا عناصر أكثر مما يمكنهم الإبلاغ عنه في أي وقت.

على الرغم من أنّ الاستراتيجيات المستخدمة سابقًا ضد المحتوى الفَيْضي/ الغني لا يمكن تطبيقها بشكل مباشر لتفكيك الـ VSTM الهشّة، إلا أنّ هناك طرقًا أخرى لتحدّي فكرة أنّ الـ VSTM الهشّة تسهم بمحتوى غني في الخبرة البصرية. تركّز هذه الطرق على كيفية قياس سعة الـ VSTM الهشّة، وما إذا كانت تُشكِّل بالفعل مخزن ذاكرة منفصلًا عن الذاكرة العاملة في النهاية. إذا لم يكن الأمر كذلك، فلا يمكن استعمال الـ VSTM الهشّة بوصفها جزءًا من التفسير الفَيْضي/ الغني للمحتوى الواعي. يثير هذا المزيد من الأسئلة المهمة حول طبيعة الذاكرة العاملة، وعلاقتها بالوعي.

8. تحديات أمام VSTM الهشّة

التحدّي الأول هو أنّ اكتشاف التغيير (الذي استخدمه سليغت وآخرون 2008) أسهل بكثير من التحديد (المستخدم في نموذج سبيرلينغ). لا يتعين على الأشخاص في نموذج اكتشاف التغيير إلا معالجة معلومات تكفي لمعرفة ما إذا كان عنصر ما قد تغيّر (مثل، تغيّر الاتجاه، وتغيّر اللون)، وهي طريقة تقييم لسعة الذاكرة أقل صرامة بكثير من مطالبة الأشخاص تحديد الحروف بحرية. يثير فيليبس Phillips (2011a: 405-6) هذا التحدّي ويقترح أنه نظرًا إلى أنّ اكتشاف التغيير ينطوي على متطلبات معلوماتية منخفضة، فقد يكون الحال أنه يمكن إجراؤه بنجاح باستخدام آليات تهيئة [priming] غير واعية. وبالمثل، قد يكون الحال أنّ الأشخاص يستخدمون مشاعر الألفة الناتجة عن المعالجة اللاواعية لإصدار حكم بشأن هل تغيّر العرض، بدلاً من مقارنة خبرات بصرية محددة.

يقتنص سليغت وزملاؤه (2010) هذا النقد ويختبرون مهمة التحديد واكتشاف التغيير على عناصر معقدة (أصعب)، بدلاً من مهمة اكتشاف التغيير المقتصرة فحسب على مستطيلات موجهة (أسهل)، لقياس سعة الـ VSTM الهشّة. ومع ذلك، من المفترض أنّ جزءًا من الحفاظ على بنية النموذج التجريبي هو أنّ مهمة التحديد لا تزال مجرّد مهمة قرار قسري من بين 4 بدائل (لذا، فهي لا تزال أسهل بكثير مما في نموذج سبيرلينغ، حيث يكون هناك 26 بديلًا). ومع ذلك، حتى في هذه الحالات، تنخفض السعة المقاسة بشكل حاد: تبلغ سعة الـ VSTM الهشّة المقاسة وفقًا لاكتشاف التغيير 4,6 عنصرًا، والسعة المقاسة وفقًا لمهمة التحديد هي 3,3 عنصرًا. ما هو مهم، أنّ مقاييس السعة هاته هي في نهايتها العليا، ولكن ضمن حدود سعة الذاكرة العاملة.

يمكن طرح المزيد من الأسئلة حول مقاييس حدود الـ VSTM الهشّة بناءً على نوع المحفزات المستعملة. كانت التجارب السابقة التي أجراها لاندمان وزملاؤه (Landman et al. 2003) باستخدام نموذج اكتشاف التغيير إشكالية، لأنه كان من الممكن للأشخاص "تقسيم-و-تجميع chunking" المستطيلات الموجّهة إلى

مجموعات مكانية أكبر. في هذه الحالة، قد تكون مقاييس السعة قد بالغت بشكل كبير في تقدير سعة الـ VSTM الهشّة: بدلاً من خزن 32 مستطيلاً فرديًا، كان من الممكن خزن المصفوفة على شكل 4 قطع أكبر. سيطر سليغت وزملاؤه (2008) على هذا الأمر عن طريق تدوير جميع العناصر غير-الخاضعة-للاختبار في المصفوفة بمقدار 90 درجة في مصفوفة الاختبار (بقصد استبعاد استراتيجيات التقسيم-و-التجميع)، وفي التجربة 3، استعمل 4 اتجاهات بدلاً من اتجاهين فقط. في ظل هذه الظروف، انخفضت مقاييس السعة مجدّدًا بشكل ملحوظ إلى 5,5 عنصر، وهو ما يمثّل الحد الأقصى لسعة الذاكرة العاملة.

ميزة أخرى لهذه التجارب تقصّى ماتسوكورا وهولينغورث (Matsukura & Hollingworth 2011) وراءها هي مقدار الممارسة التي يحتاجها الأشخاص للوصول إلى مقاييس السعة الموجودة في دراسات سليغت. ففي الدراسة الأولية (Sligte et al. 2008)، كان لدى الأشخاص 3 ساعات من الممارسة، وكان يسعهم أيضًا اختيار إعادة إجراء التجارب في المرحلة التجريبية. وجد ماتسوكورا وهولينغورث أنه بدون قدر كبير من الممارسة، كان لدى المشاركين مقاييس سعة أقل بكثير، وحتى مع 80 دقيقة من التدريب، لا يزال لديهم مقاييس قدرة أقل من تلك التي وجدها سليغت وزملاؤه. بقيت الممارسة والتدريب أيضًا من سمات الدراسات اللاحقة، مع إعطاء سليغت وزملاؤه (2010) وقت تدريب أقل، لكنهم اشترطوا مستوى أداء معين قبل مشاركة الأشخاص في المهمة الرئيسة.

القلق هنا هو أنّ الممارسة لا يلزم بالضرورة أن تؤدي إلى زيادة سعة الذاكرة، ولكن يمكن أن تجعل التشفير والتخزين والاسترجاع أكثر كفاءة، مما يجعل الأمر يبدو وكأن السعة قد زادت. في هذه الحالة، قد يعمل الأشخاص بأقصى سعة للذاكرة العاملة، بدلاً من استخدام مخزن ذاكرة منفصل ذي سعة-أعلى.

تستهدف التحديات المذكورة أعلاه بشكل أساسي مقاييس سعة الـ VSTM

الهشّة، لإثبات أنها في الواقع ضمن مقاييس السعة القياسية التي تخصّ الذاكرة العاملة البصرية، على الرغم من أنها غالبًا ما تكون في أقصى نهايتها. ومع ذلك، لا تزال هناك الحقيقة التي مفادها أنّ مقاييس السعة التي تخصّ حالات التلميح-المتأخر (التي يُفترَض أن تقيس الـ VSTM الهشّة) عادة ما تكون ضعف تلك الخاصة بحالات التلميح-البعدي (التي يُفترَض أن تقيس الذاكرة العاملة). لذلك، حتى لو لم تكن مقاييس السعة عالية في الواقع، فلا يزال هناك دليل لصالح وجود مخزن ذاكرة منفصل ذي سعة أعلى.

ومع ذلك، هناك أسباب للتشكيك في ذلك. قام ماتسوكورا وهولينغورث (2011) أيضًا باختبار ما إذا كان هناك فرق في السعة بين حالة الإفادة الجزئية (حالة التلميح في نموذج سبيرلينغ) وشيء ما يشابه حالة الإفادة الكاملة (حالة تخلو من التلميحات في نموذج سبيرلينغ). في حالة الإفادة الجزئية، يُعرض التلميح بعد العرض الرئيس (بوصفه قياسيًا)، ولكن في حالة الإفادة الكاملة هنا، يتم التلميح لجميع العناصر الموجودة على شاشة العرض، مما يعطي تلميحًا محايدًا بشكل فعال، ولكنه يوفِّر أيضًا تداخلًا بصريًا. تحت هذه الحالات، قد يتوقع المرء مقاييس سعة أعلى بكثير فيما يخصّ حالة الإفادة الجزئية، التي تُقيِّم الـ VSTM الهشّة، من حالة الإفادة الكاملة، التي بسبب التداخل البصري المقدَّم يجب أن تُقيِّم محتويات الذاكرة العاملة فقط. وجد المؤلفون اختلافًا بسيطًا بين الحالتين، لكنّ حدود سعة الـ VSTM الهشّة بَقِيَت ضمن حدود سعة الذاكرة العاملة (مقياس السعة الأعلى لـ VSTM الهشّة = 4,7 عنصرًا).

بما يشبه قلب الطاولة في هذه السجالات، يقترح ماتسوكورا وهولينغورث أنّ الاختلافات في مقاييس السعة يمكن تفسيرها على أنها تأثيرات انتباهية ضمن الذاكرة العاملة نفسها: يمكن للانتباه أن يمنع تدهور العناصر المختارة في الذاكرة العاملة أو تداخلها (Makovski et al. 2008). يتعارض هذا مع التصورات القياسية عن الانتباه والذاكرة العاملة؛ إنّ الانتباه يوجِّه المحتوى إلى الذاكرة العاملة، وهو ما يوفّر محتويات الوعي (ربما بعضًا منها فحسب). هنا، على الرغم من ذلك، يبدو

أيضًا أنّ الانتباه يعدِّل محتوى الذاكرة العاملة، وبالتالي، محتويات الوعي، مما يجعلها "متاحة" إلى حد ما لأنظمة المستهلك الأخرى.

الأهم من ذلكَ، تُمثّل فكرة أنّ الانتباه يمكن أن يعمل حتى ضمن محتويات الذاكرة العاملة تحدّيًا قويًا للطريقة التي تُحدَّد بها الـ VSTM الهشّة. يُظهِر مـاكـوفـسـكـي (Makovski 2012) وريـركـو وزمـلاؤه (Rerko et al. 2014) أنّ التلميحات-المتأخرة لا تزال تفيد الأداء في مهام اكتشاف التغيير، حتى لو جاء التلميح بعد الاستنتاج البصري أو المعرفي، أو تبديل الانتباه، كلاهما يجب أن يمحو الـ VSTM الهشّة. لاحِظ أنّ حالة التلميح-البعدي تُستعمَل لاختبار سعة الذاكرة العاملة تحديدًا لأنّ مصفوفة الاختبار توفِّر استنتاجًا بصريًا يمحو أي شيء آخر. لذلك، هنا، حتى في الحالات التي يُفترض فقط أن تَختبر سعة الذاكرة العاملة، لا يزال من المفيد إعطاء الأشخاص تلميحًا انتباهيًا قبل عرض مصفوفة الاختبار. إذا ظهرت فوائد التلميح-المتأخر هاته للمحتوى الموجود مباشرةً في الذاكرة العاملة، فلا يمكن استخدام مقاييس السعة العالية المكتسبة أثناء حالات التلميح-المتأخر مقابل حالات التلميح-البعدي (أو مقابل حالة انعدام التلميح أو حالة وجود تلميح محايد) كمعيار للفصل بين نوعين من الذاكرة؛ إذ هي إنما تُوضِّح تأثيرات الانتباه على محتويات الذاكرة العاملة.

هنا، إذن، ليس فقط أنّ سعة الـ VSTM الهشّة غير عالية على نحو معيَّن، ولكنها ليست مخزن ذاكرة منفصل عن الذاكرة العاملة. ما يسمى بـ الـ "VSTM الهشّة" هي نتاج التشفير والتخزين والاسترجاع الفعال داخل الذاكرة العاملة، لكن مع جعل التخزين والاسترجاع أكثر استهدافًا من خلال استعمال التلميح الانتباهي. لذلك ليست هناك حاجة إلى افتراض الـ VSTM الهّشة كمخزن ذاكرة إضافي "يتجاوز overflow" محتويات الذاكرة العاملة. إذا لم تكن الـ VSTM الهشّة موجودة، فمن الواضح أنّ محتوياتها لا يمكن أن تُقدِّم دعمًا للرؤية الفَيْضية/الغنية للمحتوى الواعي.

9. ماذا يوجد في الذاكرة العاملة؟

إنّ الأمر الأكثر إلحاحًا فيما يخصّ السجالات حول العلاقة بين الذاكرة قصيرة المدى ومحتويات الفينومينولوجيا البصرية هو أنه يبدو أنّ هناك الآن أسئلة جادّة حول كيفية تقييم سعة الذاكرة العاملة ومحتوياتها. بالإضافة إلى العمل التجريبي أعلاه حول إظهار تأثيرات الانتباه ضمن الذاكرة العاملة، من المعروف جيدًا أنّ سعة الذاكرة العاملة المقاسة تكون حساسة لتعقيد العناصر التي تخزنها (Alvarez & Cavanagh 2004)، ولنوع الاختبار المستعمل (Makovski et al. 2010). مع أنه لا يزال محل جدل هل الذاكرة العاملة بها عدد محدود من المنافذ [slots] أم أنها مصدر قابل لمزيد من الانقسام (Bays & Husain 2008 والتحديات)، يبدو أنّ هناك عدة مصادر عن التباين في السعة.

يمثّل هذا مشكلة بالنسبة إلى الرؤى الفَيْضية/الغنية، لأنّ التصريح بأنّ المحتوى الواعي يفيض على الذاكرة العاملة يعتمد على وجود طريقة مضمونة إلى حد ما لتقييم ما تكون عليه محتويات الذاكرة العاملة. ومع ذلك، إذا كان من الممكن التلاعب بسعة الذاكرة العاملة عن طريق الانتباه والممارسة والمهمة والمحفزات البصرية المستعملة، فمن المحتمل أن يكون من الصعب تحديد ما يمكن اعتباره دليلًا تجريبيًا مقنعًا عن المحتوى الذي يفيض على الذاكرة العاملة.

كما أنه يمثّل مشكلة أيضًا بالنسبة إلى الرؤى غير الفَيْضية/الضئيلة، ولكن بطريقة مختلفة قليلاً. إذا تم تعريف الذاكرة العاملة وظيفيًا (على نحو تقريبي، بوصفها تلك التي تجعل المحتوى متاحًا لأنظمة المستهلك الأخرى، بما في ذلك السماح للأشخاص بالتصرّف بناء على المحتوى والإبلاغ عنه)، إذن، ما إذا كانت لدينا طريقة ثابتة لقياس محتواها أم لا ربما لا يكون أمرًا ملحًا. إذ سيكون الادعاء بالضبط هو أنّ محتويات الذاكرة العاملة هي محتويات الوعي، مهما كانت محتويات الذاكرة العاملة في نهاية المطاف. ومع ذلك، فإنّ نفس المشكلات التي تؤثر على قياس الذاكرة العاملة تؤثر أيضًا على كيفية تعريف وظيفتها. إذا كان التعريف الوظيفي للذاكرة العاملة مجرّدًا بما يكفي بحيث يمكن تجاهل مشاكل

القياس هذه، فقد يصبح تعريفًا غامضًا و/أو فارغًا، وبذلك، يَترك نظريات الوعي التي تتضمن الذاكرة العاملة غامضة على نحو إشكالي أيضًا.

10. الختام

حلَّلَ هذا الفصل الحجج القائلة إنّ الذاكرة البصرية قصيرة-المدى توفِّر محتوًى واعيًا غنيًا يفيض على محتويات الذاكرة العاملة. استندت هذه الحجج إلى نموذج الإفادة الجزئية لسبيرلينغ (الذاكرة الأيقونية) ودراسات عمى التغيّر لسليغت (VSTM الهشّة) التي تُظهر أنه ما يُخزَن من المحتوى يفوق مما يمكن الإبلاغ عنه في أي وقت، وأنّ هذا المحتوى موجود في الوعي. وقد اقتُرِحَ في أعلاه أنّ هناك تفسيرات بديلة لسلوكات الأشخاص وإفاداتهم عن الغنى في نموذج سبيرلينغ تتلاءم مع ما هو معروف عن بنية الذاكرة الأيقونية والإدراك الحسي بشكل عام. بالإضافة إلى ذلك، فقد قيل إنّ الـ VSTM الهشّة من المحتمل ألّا توجد كمخزن منفصل عن الذاكرة العاملة. وبذلك، فإنّ كُلّاً من الذاكرة الأيقونية والـ VSTM الهشّة يُعدّ مُرَشَّحًا ضعيفًا لدعم فكرة أنّ محتويات الخبرة تفيض على محتويات الذاكرة العاملة. سلَّطت هذه النقاشات الضوء على قضايا أعمق تتعلق بكيفية ربط محتويات معالجة المعلومات والذاكرة بمحتويات الوعي، وكيفية تحديد محتويات الذاكرة العاملة في المقام الأول؛ أسئلة يحتاج كِلا طرفي النقاش إلى الإجابة عنها.

وهناك نقطة أخيرة غالبًا ما يُتغاضى عنها: حتى لو قبِلنا أنّ محتويات الذاكرة الأيقونية والـ VSTM الهشّة موجودة بشكل ظاهراتي، يمكن القول إنّ ذلك لن يقدِّم الكثير من الدعم لرؤيةٍ "غنيةٍ" بحق عن الخبرة. إذا فاضت محتويات الذاكرة الأيقونية والـ VSTM الهشّة على الذاكرة العاملة، فإنها لا تكون كذلك بقدر كبير. في نموذج سبيرلينغ، يمكن للأشخاص خزن معلومات عن 9 أحرف (من أصل 12 حرفًا) في الذاكرة الأيقونية، وفي اختبارات الـ VSTM الهشّة الأكثر محافَظة، تبلغ السعة حوالي 4-5 عناصر (أقل للعناصر المعقدة). في حين أنّ امتلاك خبرة بصرية مفصَّلة عن 9 أحرف أكثر إثارة للإعجاب من اختبار 3 أحرف فحسب، إلا أنّ ذلك

لا يدعم صورة تتمتع بتفاصيل بصرية غنية على نحو خاص. في هذه الحالة، حتى لو فشلت الحجج المذكورة أعلاه في أن تكون مقنِعة، فإنّ العمل التجريبي لا يزال يُقدِّم صورة شحيحة إلى حد ما عن محتويات الوعي.

موضوعات ذات صلة

- تصنيف الذاكرة ووحدتها
- فينومينولوجيا التذكّر
- الذاكرة والوعي

References

Alvarez, G. A., Cavanagh, P. (2004). 'The capacity of visual short-term memory is set both by visual information load and by number of objects'. Psychol. Sci. 15: 106-11.

Bays, P. M., Husain, M. (2008). 'Dynamic shifts of limited working memory resources in human vision'. Science 321: 851-4.

Block, N. (2007). 'Consciousness, accessibility, and the mesh between psychology and neuroscience'. Behav. Brain Sci. 30: 481-99.

Block, N. (2011). 'Perceptual consciousness overflows cognitive access'. Trends Cogn. Sci. 15: 567-75.

Brockmole, J., Wang, R. F. (2003). 'Integrating visual images and visual percepts across time and space'. Vis. Cogn. 10: 853-73.

Castelhano, M. S., Henderson, J. M. (2008). 'The influence of color on the perception of scene gist'. J. Exp. Psychol. Hum. Percept. Perform. 34: 660.

Choi, H., Scholl, B. J. (2006). 'Perceiving causality after the fact: Postdiction in the temporal dynamics of causal perception'. Percept.-Lond. 35: 385.

Cohen, M. A., Dennett, D. C. (2011). 'Consciousness cannot be separated from function'. Trends Cogn. Sci. 15: 358-64.

Dehaene, S., Changeux, J.-P., Naccache, L. (2011). 'The global neuronal workspace model of conscious access: From neuronal architectures to clinical applications', in S. Dehaene and Y. Christen (eds.), Characterizing Consciousness: From Cognition to the Clinic? Berlin: Springer, pp. 55-84.

Dennett, D. C. (1993). Consciousness Explained. Harmondsworth: Penguin UK.

Di Lollo, V. (1980). 'Temporal integration in visual memory'. J. Exp. Psychol. Gen. 109: 75.

Dretske, F. (2004). 'Change blindness'. Philos. Stud. 120: 1-18.

Dretske, F. (2006). 'Perception without awareness', in T. S. Gendler and J. Hawthorne (eds.), Perceptual Experience. New York: Oxford University Press, pp. 147-80.

Dretske, F. (2007). 'What change blindness teaches about consciousness'. Philos. Perspect. 21: 215-20.
Fodor, J. (2008). LOT 2: The Language of Thought Revisited: The Language of Thought Revisited. Oxford: Oxford University Press.
Irvine, E. (2011). 'Rich experience and sensory memory'. Philos. Psychol. 24: 159-76.
Irwin, D. E., Yeomans, J. M. (1986). 'Sensory registration and informational persistence'. J. Exp. Psychol. Hum. Percept. Perform. 12: 343.
Kouider, S., De Gardelle, V., Sackur, J., Dupoux, E. (2010). 'How rich is consciousness? The partial awareness hypothesis'. Trends Cogn. Sci. 14: 301-7.
Lamme, V. A. (2006). 'Towards a true neural stance on consciousness'. Trends Cogn. Sci. 10: 494-501.
Landman, R., Spekreijse, H., Lamme, V. A. (2003). 'Large capacity storage of integrated objects before change blindness'. Vision Res. 43: 149-64.
Luck, S. J., Hollingworth, A. (2008). Visual Memory. Oxford: Oxford University Press.
Makovski, T. (2012). 'Are multiple visual short-term memory storages necessary to explain the retro-cue effect?' Psychon. Bull. Rev. 19: 470-76.
Makovski, T., Sussman, R., Jiang, Y. V. (2008). 'Orienting attention in visual working memory reduces interference from memory probes'. J. Exp. Psychol. Learn. Mem. Cogn. 34: 369.
Makovski, T., Watson, L. M., Koutstaal, W., Jiang, Y. V. (2010). 'Method matters: Systematic effects of testing procedure on visual working memory sensitivity'. J. Exp. Psychol. Learn. Mem. Cogn. 36: 1466.
Matsukura, M., Hollingworth, A. (2011). 'Does visual short-term memory have a high-capacity stage?' Psychon. Bull. Rev. 18: 1098-104.
Noë, A. (ed.) (2002). 'Is the visual world a grand illusion?' Journal of Consciousness Studies: Controversies in the Science & the Humanities. Imprint Academic.
Phillips, I. B. (2011a). 'Perception and iconic memory: What Sperling doesn't show'. Mind Lang. 26: 381-411.
Phillips, I. B. (2011b). 'Attention and iconic memory'. In Mole, C., Smithies, D., Wu, W. (eds.), Attention: Philosophical and Psychological. Essays. Oxford: Oxford University Press, pp. 204-27.
Rerko, L., Souza, A. S., Oberauer, K. (2014). 'Retro-cue benefits in working memory without sustained focal attention'. Mem. Cognit. 42: 712-28.
Sekuler, R., Sekuler, A. B., Lau, R. (1997). 'Sound alters visual motion perception'. Nature 385: 308.
Sligte, I. G., Scholte, H. S., Lamme, V. A. (2008). 'Are there multiple visual short-term memory stores?' PLOS One 3: e1699.
Sligte, I. G., Vandenbroucke, A. R., Scholte, H. S., Lamme, V. (2010). 'Detailed sensory memory, sloppy working memory'. Front. Psychol. 1: 175.
Sperling, G. (1960). 'The information available in brief visual presentations'. Psychol. Monogr. Gen. Appl. 74: 1.
Tye, M. (2006). 'Nonconceptual content, richness, and fineness of grain', in Gendler, T. S., Hawthorne, J. (eds.), Perceptual Experience. New York: Oxford University Press.
Tye, M. (2009). Consciousness Revisited: Materialism without Phenomenal Concepts. Cambridge, MA: MIT Press.

Vandenbroucke, A. R., Sligte, I. G., Lamme, V. A. (2011). 'Manipulations of attention dissociate fragile visual short-term memory from visual working memory'. Neuropsychologia 49: 1559-68.

Watanabe, K., Shimojo, S. (2001). 'When sound affects vision: Effects of auditory grouping on visual motion perception'. Psychol. Sci. 12: 109-16.

الفصل الثاني عشر

الذاكرة والانفعال

رونالد دي سوسا

صدقًا، وإن كانت مادتنا هي الزمن،
لسنا مناسبين للمنظورات الطويلة
المفتوحة على كل لحظة من حيواتنا.
إنها تربطنا بخسائرنا: الأسوأ،
إنها تُظهر لنا ما يكون لدينا كما كان من قبل،
غير منقوص على نحو مذهل، تمامًا كما لو
أنه بتصرّف مختلف كان يمكننا الحفاظ عليه على هذا النحو.

"Reference Bake", Philip Larkin

على المستوى الأعلى من العمومية البيولوجية، يمكننا تمييز التشابه الوظيفي التقريبي بين الميول الأكثر بدائية والانفعالات البشرية الأكثر تعقيدًا. كلاهما يعمل على كشف المواقف التي تؤثر على رفاهية الكائن الحي والاستجابة لها بشكل مختلف. وبالمثل، تستمر التغييرات الأولية عبر الزمن في الكائن الأكثر بدائية وكذلك في الذاكرة الفردية الصريحة. وهكذا، على حد تعبير عالم النفس نيكو فريجدا، إنّ الانفعالات 'يمكن... تتبّع أثرها في التطور إلى المبادئ الأولية للكون على قيد الحياة'، لاسيما الاستقلالية، الناشئة من التخلّق الذاتي [autopoiesis] (Varela et al. 1974)، وهي القدرة على اكتشاف التلميحات ذات الصلة أو الإدراك

الحسي لها، مسترشدة بمجموعة من الاهتمامات (Frijda 2016: 610). مع أنّ "اهتمامات" البكتيريا قد تبدو بعيدة جدًا عن أن تُذكَر في نفس الروح شأنها شأن الانفعالات البشرية، فإنّ المصطلح يلفت الانتباه للتوازي بين الانفعالات المتطورة والرغبات، من جهة، والاحتياجات التي تخدمها الميول تجاه المغذيات أو بعيدًا عن التهديدات، من جهة أخرى. وبالمثل، فإنّ الوظيفة المشتركة تُسديها الذاكرة ومن خلال مجرّد الاحتفاظ بالتغيير المكتسب في أبسط كائن حي. تُجسِّد الذاكرة والانفعال معًا عمليات التمكين الأساسية للانتخاب الطبيعي: النجاح التفاضلي، بين مجموعة متنوعة من العمليات أو السلوكات المحتملة، والحفاظ على الأشكال أو الاستراتيجيات الناجحة.

من الواضح أنّ مثل هذا المنظور البيولوجي الواسع يستبعد كل الخصوصيات والاختلافات المثيرة للاهتمام. من خلال كوننا شاملين للغاية بشأن ما يندرج تحت العنوان، من المحتمل أن "نختزل مصطلح الذاكرة إلى مُعيِّن لا معنى له" (Klein 2015: 2). والشيء نفسه ينطبق على الانفعالات. الميول ليست انفعالات، أكثر من أنّ تأثيرات الأسلاف التطورية السلالية [phylogenetic] هي ذاكرة حرفيًا. وقد اعترفَ فريجدا بأنّ "الانفعالات... لا... تعكس وظيفة وحدوية "(Frijda 2016: 618). ولا الذاكرة كذلك. نحن بحاجة إلى أن ننظر من كثب في كيفية تشابك الانفعال والذاكرة أثناء بلوغ تعقيدهما ذروته في الطرق التي تعملان بها في الحياة البشرية.

1. الشخصي وشبه-الشخصي

متابعة لـ إندل تولفينغ (1972، 1985)، ميَّز علماء النفس بين الذاكرة الإجرائية والدلالية والاستطرادية. الأولى، توصف بأنها "غير تداركية" لأنها لا تتطلب وعيًا، وتنحصر في القدرة المكتسبة على ممارسة مهارة ما. وهذا يتضمن القدرة على قول شيء ما، لذا، فإنّ الذاكرة الإجرائية مفترَضة مسبقًا بوساطة الذاكرة الدلالية، التي هي استبقاء المعرفة. الذاكرة الدلالية هي "تداركية"، أي إنه يمكن عادةً استقدامها

إلى الوعي، لكنّ ظروف اكتسابها مفقودة. الذاكرة الاستطرادية هي "تداركية ذاتية autonoetic" : إنها تعتبر نفسها معرفة عن الماضي. على هذا النحو، يمكن أن يُنظر إليها على أنها نوع من الذاكرة الدلالية يكمن فصلها* في أنّ محتواها يمكن أن يُحدَّد من منظور معين داخل إطار زمني ما.

هناك روابط وثيقة وواضحة بين الذاكرة والانفعال. في تجربة مادلين الشهيرة لبروست (Proust 1966: 48)، يبدو أنّ الخبرة الراهنة تستقدم إلى الذهن زمنًا ماضيًا. إنها تجلب شعورًا عميقًا بالفرح لا يمكن تفسيره في أول الأمر ولا يُعزى، في البداية، إلى أحداث ماضية محددة. لا يكشف بحث مارسيل عن أصل مشاعره الراهنة عن الذكريات الاستطرادية فحسب، بل يكشف أيضًا عن الشعور بماضويتها من منظور الشخص الأول. إنها ذكريات بامتياز، وقد اقترح بعضهم أنّ الذكريات الاستطرادية الكاملة هي وحدها التي تُعتبر ذكريات صادقة (Klein 2015)؛ ومع ذلك، فقد حثَّ آخرون على أنّ الذاكرتين الدلالية والاستطرادية تُشكِّلان نوعًا طبيعيًا واحدًا ينبغي أن تُستبعَد منه الذاكرة الإجرائية وحدها (Michaelian 2015). فيما يتعلق بالذاكرة والانفعال، يمكننا أن نسأل أيهما الأنفع في أن يُعتبر شاملاً.

إنّ الخلافات حول ما يجب اعتباره نوعًا طبيعيًا شائعة بناءً على الحدود غير المستقرة إلى حد ما بين الفلسفة والعلم. هناك حالات واضحة يكون فيها ما يبدو أنهما من نوع واحد هما في الواقع حالتان. فحجر النفريت وحجر الجاديت لهما نفس الخصائص إلى حد كبير بالنسبة إلى النحاتين ومَن يجمعونهما، الذين يشيرون إلى كلاهما باسم اليَشْم [jade]. لكنهما مختلفان كاختلاف Ca2(Mg,Fe)5Si8O22(OH)2 عن NaAlSi2O6. يُعدّ هذا مهمًا للأغراض العلمية، لأنّ التركيب الكيميائي يُنظر إليه تقليديًا على أنه يحدد هُوِيَّة المادة. لكن لبعض الأغراض قد يكون غير ذا صلة. في علم النفس والفلسفة، حيث غالبًا ما نهتم

(*) differentia أي الصفة المميزة أو الفصل كما هو متعارف عليه في الكليات الخمس في المنطق الأرسطي. [المترجم]

بالوظائف على مستويات مختلفة من التحليل، لا يكون ما يُعتبر نوعًا طبيعيًا واضحًا تمامًا (de Sousa 1984).

وفقًا لذلك، نفى بعضهم أن يُشكِّل الانفعال نوعًا طبيعيًا (Rorty 1980؛ Griffiths 1997)، في حين أصرّ آخرون على أنه نوع طبيعي (Charland 1995). مَن منهم على حق يعتمد ذلك على سبب رغبتك في أن تعرف ذلك. في الاصطلاحات المفيدة التي قدَّمها ديفيد مار (David Marr 1982)، هل نحن نسأل عن المستوى الحوسبي، أم الخوارزمي، أم التنفيذي؟ يدعونا المنظور البيولوجي الذي يفضِّله فريجدا إلى الاهتمام بما هو متماثل، على المستوى الحوسبي، وما هو مختلف على مستوى الخوارزمي والتنفيذي على حد سواء. على غرار تمييز أرسطو بين المادة والصورة، إنّ مستويات مار متناسِبة: يمكن للعملية نفسها التي تُنفِّذ خوارزمية معينة تعريف مُهمة ما تُنفَّذ بوساطة عملية ذات مستوى أدنى. بالنسبة إلى الأهداف البيولوجية التي بدأتُ بها، فإنّ الذاكرة الإجرائية هي آلية تنفيذ؛ ولكن بالنسبة إلى الطريقة التي تُنتَج بها في الدماغ، يمكن اعتبارها وظيفة تتطلب خوارزمية ما لتنفيذها. إنّ بعضًا من قبيل هذا التعقيد المتعدد المستويات يُميِّز التصورات الشائعة عن الانفعال بين علماء النفس. عرَّفَ كلاوس شيرير، على سبيل المثال، الانفعال بأنه "نوبة من التغييرات المترابطة والمتزامنة في حالات معظم أو جميع النُظم الفرعية العضوية الخمسة تكون استجابةً لتقييم حدثٍ محفِّزٍ خارجي أو داخلي بوصفه ذا صلة بالاهتمامات الرئيسة للكائن حي" (Scherer 2005)[1]. يترك توصيف شيرير الميزة الأساسية لكل استجاباتنا العاطفية باستثناء أبسطها: أنها تتخللها الذاكرةُ على المستويين الشخصي وشبه الشخصي على حد سواء. تَتدرّب الانفعالات التي لدينا أسماء لها ــ الخوف، الغضب، الغيرة، الحزن، وما إلى ذلك -بشكل فعال على سيناريوهات نموذجية تتمتع ببنية سردية وتستجلب استجابات معبأة مسبقًا

(1) تشمل "النُظم العضوية الخمسة" المذكورة العمليات الفسيولوجية العصبية المميزة والمحتوى المعرفي الناشئ عن التقييمات، والنزوعات الإرادية أو "ميول-الفعل" والمشاعر الذاتية وتعبيرات الوجه المميزة.

إلى حد ما. يتضمن ذلك عادةً تضييق الانتباه: تحدِّد الانفعالات أنماط البروز بين موضوعات الانتباه ومسارات الاستفسار والاستراتيجيات الاستنتاجية وكذلك العملية (de Sousa 1987: 196). دائمًا ما تتآلف الذاكرة الإجرائية والذاكرة الدلالية، وفي بعض الأحيان، عندما نختبر بشكل صريح انفعالاً يستهدف زمنًا ماضيًا، تتآلف معهما الذاكرة الاستطرادية أيضًا.

إحدى نتائج هذه الروابط الوثيقة بين الانفعالات والذاكرة هي أنه يجب تعلم النصوص والسيناريوهات المعنية. سلَّط فرويد الضوءَ على استكشاف هذا الجانب من الانفعال الذي يربطه بالذاكرة على وجه التحديد مُعتقِدًا أنه من المحتمل أنّ التعلّم المعني يحدث في الغالب في مرحلة الطفولة المبكرة. عند النظر من هذا المنظور، فإنّ مخزون الانفعالات للبالغين يتكون إلى حد كبير من سيناريوهات نموذجية تُكتسَب بنيتها الدرامية في الطفولة ويُتدرَّب عليها مع تعديلات محدودة فقط في وقت لاحق من الحياة. بقدر ما يكون هذا التكهن صحيحًا، يجب أن يتضمن بناءُ الحلقات الانفعالية جميع الأنواع الثلاثة من الذاكرة، بما في ذلك نوع الاستبقاء الأبعد عن الذاكرة الاستطرادية القياسية، حيث لا يكون للشخص دراية بالحلقة الأصلية. مهما كان وضعها كأنواع طبيعية، يبدو أنّ التداخل الوثيق بين جميع أنواع الذاكرة الثلاثة نسبة إلى الانفعال يُعتبر ضد عزل الذاكرة الاستطرادية الواعية عن الطرق الأخرى التي يؤثر بها الماضي على المستقبل.

إنّ المنظور المفيد عن تشكيل مخزوننا من الانفعالات بوساطة ماضينا إنما يُنتَج من خلال النظر إلى ما قد نعنيه بـ "الذاكرة الدلالية" إذا أخذناها حرفياً، بوصفها تُشير إلى معرفتنا باللغة. إنّ معرفتنا بمعنى الكلمات تتطلب منا أن نعرف كيفية استعمالها. لذا، فإنّ هذا الجزء من ذاكرتنا الدلالية يتضمن بشكل مباشر ذاكرة إجرائية. لكن كيف اكتسبناها؟ لم يمتلك أي اثنين من المتحدثين باللغة الإنكليزية نفس تسلسل الخبرات بالضبط في السنوات الأولى من حياتهما. وعليه، أصبح كل واحد منا بارعًا في لغتنا الأم بطرق متمايزة. باستثناء الكلمة الشاذّة المكتسبة في مناسبة ما مأثورة، نكون قد فقدنا عمومًا كل الاستحضارات الاستطرادية عن

المناسبة التي تعلّمناها فيها لأول مرة. يمكن توقُّع بعض حالات سوء الفهم بين المتحدثين الأصليين للغة نفسها نتيجة اختلافات غير مكتَشفة بشكل عام بين اصطلاحاتهم الفردية. قد تظهر اختلافات خفيّة بين نموذجين أوليين من المتكلمين (بالمعنى الذي نجده عند Rosch & Lloyd 1979) فيما يخصّ الكلمات الشائعة. يمكننا التكهّن بأنّ الظروف المحددة التي تعلّمنا فيها لأول مرة الحديث عن "الطائرات" أو "المشمش" أو "اللقاء" تؤثر على دلالة هذه الكلمات، إن لم يكن على معناها وإحالتها الفريغيين [نسبة إلى فريغه]. غالبًا ما تكون الفروق الناتجة بين اللهجات أو الاصطلاحات الفردية تافهة. ولكنّ المثال (الخيالي) الأكثر إثارة هو ما قدّمه معجم الكلمات التي يُساء فهمها لـ [الروائي] كونديرا، حيث يختلف البَطَلانِ اختلافًا جذريًا في التكافؤ الذي يقرنانه بعدد من الكلمات المشحونة انفعاليًا (Kundera 1984: 96).

تقتصر بعض تأثيرات الخبرات الماضية على شبه-الشخصية. إنّ مجرّد الألفة، حتى عند تحفيزها دون وعي، يمكن أن تُحدد التفضيل (Zajonc 2000). يمكن أن تتأثر الاستجابات الانفعالية والسلوكية بارتباطات غير ذات صلة، يتم إنشاؤها عبر اقتراحٍ ما بعد التنويم المغناطيسي. وهكذا، فإنّ الأشخاص الذين جُعلوا يَربطون الاشمئزاز بكلمة اعتباطية، مثل "يتناول" أو "كثيرًا"، أصدروا أحكامًا أخلاقية أقسى على بطل القصة عندما اشتملت على كلمة بريء (Wheatley & Haidt 2005).

منذ تجارب بارتليت على نقل القصص الشعبية (Bartlett 1920)، أصبح من الواضح أنّ الذكريات الاستطرادية ليست استرجاعات لآثار ذاكرة غير متغيرة. إنها بناءات تخيلية، نتجت بناءً على "مخططات"* مكتسبة مشابهة للسيناريوهات النموذجية التي تخصّ الانفعالات. يتطلب تخصيص المشهد بزمن محدد في الماضي عنصرًا إضافيًا، حدده برتراند راسل على أنه "شعور أو إحساس محدد أو مركّب من الإحساسات، يختلف عن التوقع أو الموافقة البحتة بطريقة تجعل الاعتقاد يشير

(*) تعني كلمة schemata مخططات أو أنماطًا منسّقة من التفكير أو السلوك. [المترجم]

إلى الماضي" (Russsell 1921: 186). ومع ذلك، كما جادل جيروم دوكيتش، إنّ أفضل تأويل لهذا الشعور هو بوصفه شعورًا فوق-معرفي شبه-شخصي خاص بالذاكرة الاستطرادية (Jérôme Dokic 2014). إنه أقرب إلى شعورٍ بالصواب أو الشعور بالمعرفة، ويتضمن إسنادًا من نوع 'دي سي (Perry 1979)'؛ أي إنّ الشخص يُؤوِّله بأنه يُشير إلى خبرته الخاصة به. على غرار المشاعر فوق-المعرفية الأخرى، لا يكون بالضرورة واعيًا بحد ذاته، كما أنه ليس بالضرورة صادقًا. يمكن توضيح ذلك من خلال تجارب بينفيلد مع التحفيز المباشر للفص الصدغي. حيث اعتقد الأشخاص أنهم حددوا ذكريات "ارتجاعية flashback"؛ لكنّ المزيد من التحقيق أثبت أنها كانت "استبناءات أو استنتاجات وليست ذكريات فعلية... قالت إحدى المريضات، على سبيل المثال، عند التحفيز، أنها رأت نفسها فجأة كما ظهرت أثناء الولادة، وأنها شعرت وكأنها عاشت الخبرة مرة ثانية "(Loftus & Loftus 1980).

يستفيد المخطط الذي تُبنى على أساسه كل من الذكريات والانفعالات من الافتراضات الثقافية والخبرات المحددة عن الاستجابات والأحداث "الطبيعية". يصبح هذا واضحًا على نحو خاص في بعض الحالات المرَضية، عندما يختلق المرضى روايات مفصّلة عن مغامرات من المفترض أنهم مروا بها، مع أنهم كانوا في الواقع محبوسين في المستشفى. من الواضح أنّ هذه الاختلاقات مستمدة من اعتقادات حول ما قد يُتوقَّع فعله من شخص ما، بدلاً من أحداث مخبورة بالفعل (Hirstein 2005).

جادلت جويل بروست بأنّ المشاعر تُشكِّل نوعًا طبيعيًا حتى لو لم تكن الانفعالات كذلك. إنها ليست عاطفية بالضرورة، ولكن عادة ما تكون إيجابية أو سلبية التكافؤ*. فعلى المستوى الأكثر أولية، تُحفِّز شيئًا من قبيل الاقتراب أو

(*) يعني مصطلح التكافؤ [valence]، في علم النفس، الخاصية العاطفية التي تُشير إلى الانجذاب/ "الصلاح" الجوهري (التكافؤ الإيجابي) أو إلى النفور/ "الرداءة" (التكافؤ السلبي)

التفادي، وتعمل بشكل أعم على توجيه السلوك ومراقبة الأداء. تحقيقا لهذه الغاية، "فإنها تحمل معلومات غير مفاهيمية حول مدى انحراف حالة المرء الراهنة عن الحالة المتوقعة. ومن وجهة نظر وظيفية، فإنها تُشكِّل نوعًا طبيعيًا بقدر ما تكون وظيفتها الإشارة إلى نتيجة مقارناتية من خلال خبرة متجسِّدة مُكَرَّسَة" (Proust 2015: 6). تتضمن وظيفة المراقبة، على وجه الخصوص، فئة مهمة من المشاعر فوق-المعرفية، مثل الشعور بالصوابية أو الشعور بالعارفية أو الشعور بالألفة. هذه المشاعر تشبه الانفعالات من جهة أنها في بعض الأحيان تكون تكافؤية؛ وهي أيضًا تؤثر على التقييمات وتنتج منها على حد سواء. ومع ذلك، على عكس الانفعالات، لا تتطلب موضوعًا قضويًا ولا حتى أي مَلَكة تصور.

من بين تلك "المشاعر الإبستمية" أو فوق-المعرفية (de Sousa 2008)، يكون الشعور بالألفة مثيرًا للاهتمام على نحو خاص، من جهة ما يبدو أنه يتضمن مكوِّنًا إدراكيًا حسيًا وعاطفيًا على حد سواء، تقابلهما مسارات دماغية مختلفة. عند انفصالهما، تَنتُج أعراضٌ غريبة مثل أعراض متلازمة كابغراس.

في وصف حالته الأصلية، وصفَ جوزيف كابغراس مريضةً ادّعت أنّ زوجها قد استُبدِلَ بمحتالين أو "أشباه له". عندما كان هذيانها حادًا على نحو خاص، أكّدَت أنه بين عامي 1914 و1918 ظهرَ أكثر من ألفي شبيهة لابنتها، كل واحدة "ليست مختلفة تمامًا ولا متماثلة تمامًا مع الأخيرة". خلص كابغراس قائلاً: "باختصار، ترى السيدة دي ريو برانكو التشابه [resemblance] في كل مكان في حين تفشل من جميع الجهات في رؤية التماهي [identity]. لذا، ليس هناك،

تجاه حدث أو موضوع أو موقف ما (Nico H. Frijda, *The Emotions*. 1986, p. 207)). ويُستعمل المصطلح أيضًا لتوصيف انفعالات محددة وتصنيفها. على سبيل المثال، الانفعالات التي يُشار إليها بأنها "سلبية"، مثل الغضب والخوف، لها تكافؤ سلبي. على النقيض من ذلك، الفرح له "تكافؤ إيجابي". تُستثار الانفعالات الإيجابية التكافؤ بوساطة أحداث أو موضوعات أو مواقف إيجابية التكافؤ. ويُستعمل المصطلح أيضًا في وصف الدرجة التلذذية للمشاعر، العاطفة، بعض السلوكات (على سبيل المثال، الاقتراب والتفادي)، وتحقيق الهدف أو عدم تحقيقه، والامتثال للمعاير أو انتهاكها. [المترجم]

بالمعنى الدقيق للكلمة، مشكلة في التعرّف [recognition]؛ بدلاً من ذلك، هناك ما يمكن أن نسميه عمه التماهي" (Capgras 1923: 13).

إنّ تأويل كابغراس للظاهرة يراها بأنها "لا تنبع بالمعنى الدقيق للكلمة من الوهم الحسي ولكن من الحكم الانفعالي" (Capgras 1923: 14). يفرض هذا شرطًا-مسبقًا عاطفيًا على تمييز أفراد العائلة أو الأصدقاء المقربين. تتبّعت المعالَجات الحديثة لهذا الوهم أثره بشكل أكثر دقة إلى الانفصال بين الارتباطات المعرفية والعاطفية. لخصّت إليزابيث باتشيري هذه الفكرة على النحو التالي:

> في هذا النموذج، يتضمن التعرّف على الوجه مسارين لمعالجة المعلومات: المسار البطني الدلالي-البصري، الذي يبني صورة بصرية تُشفِّر المعلومات الدلالية عن ميزات الوجه ويكون مسؤولاً عن التمييز الصريح، والمسار الظهري العاطفي-البصري المسؤول عن التمييز اللاإرادي الخفي وعن الاستجابة العاطفية المحددة للوجوه المألوفة (الشعور بالألفة)... قد تكون متلازمة كابغراس صورة مطابقة لعمه تمييز الوجوه [prosopagnosia] [عدم القدرة على تمييز الوجوه (انظر Sacks 2010)]، مع تلف المسار العاطفي وسلامة المسار الدلالي-البصري. (Pacherie 2008: 108)

إذن، يبدو أنّ وهم كابغراس متسق مع الرؤية القائلة إنّ التعرّف العادي على المقربين يُبنى على أساس المشاعر فوق-المعرفية بالإضافة إلى انفعالات أخرى أكثر تعقيدًا. تُقدِّم اضطرابات ما بعد الصدمة مزيدًا من التوضيح عن التضافر غير القابل للانفصال بين العناصر الشخصية وشبه-الشخصية للذاكرة والشعور. يبدو أحيانًا أنّ الذكريات المؤلمة المنفصلة تتحول إلى متلازمات جسدية أو 'جسمية الشكل = somatoform'. في هذه الحالات، يُستعاض عن الذاكرة الصريحة والاستجابة الانفعالية الطبيعية بأعراض عضوية على ما يبدو مثل آلام الظهر أو التعب أو الصداع أو غيرها من الآلام غير المفسَّرة. غالبًا ما تُربك هذه الحالات ممارسي الطب، لأنها لا تكشف عن أي تشخيص عضوي.

إحدى فرضيات تفسير ذلك هي أنّ الأعراض الجسمية الشكل تنتج عن تمثيل

داخلي مضطرب للموقف السلبي للآخرين تجاه رغبة الشخص في القُرب (Landa et al. 2012). حظيت هذه الفرضية بالدعم من خلال المقابلات التي أعقبت نموذج حكايات العلاقة (RAP) لاستكشاف الحلقات المتذكَّرة من التفاعلات الهامة انفعاليًا. يمكن اعتبار بروتوكول RAP بمثابة تفعيل لمفهوم التحويل عند فرويد. من خلال قياس مدى تلبية الاحتياجات الانفعالية للشخص في الماضي، فإنه يوفر تبصّرًا عن بعض السيناريوهات النموذجية التي تحكم توقعات الشخص في التفاعلات الاجتماعية والحميمية (Luborsky & Crits-Christoph 1998). وجدت لاندا اقترانًا عاليًا بين تكوين الأعراض الجسمية الشكل والحاجة غير الملبّاة للتقارب في التفاعلات الماضية مع الأشخاص المهمين (Landa et al. 2012: 414).

يوضِّح نموذج RAP مرة أخرى التداخل المتبادل للمستويات المختلفة من الانفعالات والذاكرة. يقدِّم كل من الحنين ومتعة الاستحضار وألم الحزن مزيدًا من التوضيحات عن البنية السردية لكل من الذاكرة والانفعال. في بعض تتابعات الصدمة الانفعالية، تتعطل هذه الوظائف بطرق كاشفة. بالإضافة إلى الأعراض الجسمية الشكل، يُظهر المرضى الذين يعانون من اضطراب الكرْب ما بعد الصدمة (PTSD) عادة اضطرابات في الإدراك الحسي، وانخفاض في الانتباه مصحوبًا بزيادة الإثارة، و"مخططات معرفية متبدلة وتوجّس اجتماعي". يؤدي اختلال هذه المخططات إلى استحالة دمج الذكريات في قصة من النوع الذي عادة ما يقترن بالذاكرة الاستطرادية الواعية (van der Kolk and Fisler 1995: 507). عندما تفقد الذكريات بنيتها السردية، فإنّ الانفعال المرتبط بها يفقدها كذلك. تكون الذكريات التصريحية عن الحدث الصادم مفقودة: "لم يُبلِغ أي شخص عن امتلاكه سردية تخصّ الحدث الصادم كنمط دراية أولي له (زعموا أنهم لم يكونوا قادرين على سرد قصةٍ عما حدث)" (van der Kolk & Fisler 1995: 517). أخذت ذكرياتهم شكل الخبرات الومضية الارتجاعية الجسمية الشكل فقط: "حدثت هذه الومضات الارتجاعية في مجموعة متنوعة من الحواس: البصرية، والشمية، والعاطفية، والسمعية، والحسية الحركية، ولكن في البداية لم تحدث هذه الطرائق الحسية معًا". في المقابل، عند مرور الأشخاص بخبرات يومية غير مؤلمة، لم تُسجَّل

العناصر الحسية للخبرة بشكل منفصل في الوعي، ولكن دُمجت تلقائيًا في السرد الشخصي" (van der Kolk & Fisler 1995: 519). ومع ذلك، فإنّ الآليات المسؤولة عن الباثولوجيا الخطيرة لدى أولئك الذين عانوا من صدمات معقدة في مراحل النمو الحاسمة من الطفولة تعمل أيضًا في الأشخاص العاديين. قد يقلق أي شخص بشأن المدى الذي يمكن أن تسيء فيه استجاباته الانفعالية الراهنة فهم هدفه الراهن، لأنها تعتمد على مماهاة لاواعية لذلك الشخص الراهن مع شخصية ما من ماضيه البعيد (فرويد 1915).

بإيجاز، تؤثر ذكريات الأحداث المهمة انفعاليًا على نزوعاتنا الانفعالية الراهنة بطرق غريبة ومألوفة على حد سواء. فعلى سبيل المثال، عندما أقرأ قصيدة ما وأتأثر بها، قد أقوم أحيانًا بربط الانفعال الناتج بحدث معين في حياتي: آه نعم، هذا يشبه إلى حد كبير ما شعرت به عندما... لكن عندما يحدث ذلك، قد أشعر أنّ الارتباط ليس مفيدًا بقدر ما هو نوع من التلويث للخبرة الشعرية. ومع ذلك، فإنّ تأثير اللغة الشعرية شخصي للغاية. تؤثر الانفعالات أيضًا على الذاكرة الدلالية: قد أستجيب بشكل مكثف لإحدى قصائد شكسبير وأترك الأخرى غير مبالٍ بها؛ ومع ذلك، قد لا تُثار ذاكرة صريحة بوساطة القصيدة التي حركتني. إذا كان الأمر كذلك، فيبدو من المعقول أن نستنتج أنّ بعض الأحداث الماضية التي لا أستطيع استدعاءها قد أثرت على الدلالات الراهنة للكلمات.

يتم تصنيف أي موضوع يُحدَّد عن طريق الإدراك الحسي من خلال الارتباطات بالأحداث الماضية. يمكن أن تكون هذه الارتباطات صريحة، فتُشكِّل ذكريات استطرادية تكون مشوبة عادةً بأهمية انفعالية. هناك دليل على أنه ما لم تُثير الخبرةُ نوعًا ما من العاطفة، فلن تتحوّل إلى ذاكرة طويلة المدى على الإطلاق (Goor et al. 1982)، وكذلك أنّ الخبرات السلبية التكافؤ تُتذكَّر على نحو أفضل (Kensinger 2009). يمكن للمرء أن يفكِّر في ذلك بوصفه آلية ذات أهمية مُدمَجة بوساطة الانتخاب الطبيعي. إذا شهدتُ شيئًا ما لا يمكنني ربما الاهتمام به بطريقة ما أو بأخرى، فلا داعي لتشويش ذاكرتي به؛ إذا كان ذلك سارًا، فتذكّره أقل أهمية مما لو كان غير سار.

2. ما الذي ينبغي أن ننساه؟

في بعض الأحيان، تكون الخبرة غيرَ سارّة لدرجة أنّ المرء قد يرغب في نسيانها. تخدمنا الذاكرة في نواحٍ كثيرة. ولكن على غرار الموروثات الأخرى من الانتخاب الطبيعي، فإنّ لها جانبها المظلم. في بعض الأحيان تستجلب الألم أو تتطفل بطرق مزعجة. هل يجب أن نسعى، عندئذ، إلى النسيان؟

كل شخص لديه تجارب يفضّل نسيانها. قد نشعر بالحرج من تذكّر بعض الزلّات، أو نتمنى التخلّص من ذكرى مشهد مزعج. اعتقدَ نيتشه أنّ النسيان ليس عيبًا بل ضرورة: "لا يمكن أن تكون هناك سعادة، ولا بهجة، ولا أمل، ولا فخر، ولا حاضر بدون نسيان" (Nietzsche 1967: 35). في الواقع، هناك دليل على أنّ عقولنا مهيأة تلقائيًا لنسيان الحقائق غير السارّة. في تجارب بارتليت الأصلية حول تحولات تمثيلات الذاكرة، كثيرًا ما تُحذَف التفاصيل غير السارّة أو الصادمة، وكذلك تلك التي كانت غير مألوفة فحسب في سياق البيئة الاجتماعية للشخص، عندما يسعى الأشخاص إلى إعادة إنتاج قصة ما (Bartlett 1920: 36).

قرر بَطَلا فيلم *The Eternal Sunshine of the Spotless Mind* اللجوء إلى فجوة [Lacuna]، وهي تقنية تَعد بمحو كل ذكريات الشخص المعين. فَعَلا ذلك لأنّ علاقة حبهم كانت مؤلمة. هذا، على الأقل، هو الدافع الواضح. قدّم تروي جوليمور [Troy Jollimore] سببًا أكثر دقة: مفاده أنّ المرء قد يرغب في نسيان حبيب سابق لإفساح المجال لحبيب جديد. "يجب التقليل من أهمية واقع شغف المرء السابق، وتصغيره، بل وحتى إنكاره تمامًا حتى يتسنى له مسح سجله من أجل إفساح المجال لشغف جديد وحقيقي لشخص آخر لم يأتِ بعد" (Jollimore 2009: 45). يوضّح هذا الشكل القاسي من الرومانسية على نحو جيد الطريقة التي نبني بها ذكرياتنا لتُلائم إيديولوجيات الانفعال، التي نفسرها على أنها قوانين الطبيعة البشرية. في الواقع، إنّ فينومينولوجيا الوقوع في الحب ذاتها تستحث "إنكارًا للواقع" في شكل قناعة مفادها أنه لا يمكن للمرء أن يحب على نحو حقيقي إلا شخصًا واحدًا في حياته (Jollimore 2009: 41).

في نهاية الفيلم، تعلّم بَطَلا الفيلم محو ذكريات بعضهم بعضًا. بعد بعض التردد، وفي وعيهم الكامل باحتمالية تكرار الكارثة، وافقوا على البدء من جديد. يطرح هذا معضلة مشابهة لتلك المقدّمة في التجربة الفكرية لنيتشه عن **العَود الأبدي** (Nietzsche 1954: 101). في تلك الفقرة الشهيرة، اقترح نيتشه أنّ الموقف الصحيح من خبرة ما هو تأكيدها ــ الترحيب بفكرة أنّ هذه اللحظة بالذات ستتكرر مرارًا وتكرارًا إلى الأبد. من هذا النص وغيره، يستخلص جوليمور أطروحة معقدة عن "التأكيد النيتشوي"، وأكثرها جرأة هو أنه لا يمكن للمرء أن ينتقي ويختار من بين اللحظات التي ثبت أنها ضرورية وكافية سببيًا لإحداث موقف قائم. بتوكيد اللحظة، يؤكد المرء حياته كلها. للقيام بذلك، "يجب أن يقبل المرء أنّ شيئًا ما له جذور مخزية أو شريرة، أو سينتهي بالفناء أو الفشل أو الألم، يمكن، مع ذلك، تأييده بشكل كامل وصريح بوصفه جيدًا في اللحظة الراهنة" (Jollimore 2009: 51).

التأكيد، إذن، هو موقف يحدث في الحاضر، ويجتلب موضوعه من الماضي إلى الحاضر. ما يستخلصه جوليمور من *Eternal Sunshine* ضمنيًا في الأخلاق النيتشوية هو فكرة أنه لا ينبغي محو الذكريات غير السارّة. يجب علينا، بدلاً من ذلك، "تأكيد" أخطاء ماضينا، كجزء من تأكيد الحاضر وعزمنا على العيش.

لكن هناك بديل عن نسيان الحدث الماضي وهو الندم عليه. هل ما يندم عليه المرء هو نفس ما سيُفضِّل نسيانه؟ يستغل هذا السؤال بعض الغموض الموجود في كلمة "يندم". يمكن للمرء أن يندم على شيء جيد لأنه لم يعد موجودًا. ينحصر هذا النوع من الندم في الرغبة في استرجاع شيء ضاع: إنه يُمثّل، بعبارة جانيت لاندمان اللافتة للنظر، "استمرار الممكن" (Landman 1993). ويمكن للمرء أيضًا أن يندم على شيء سيئ بمعنى أنه يتمنى لو لم يكن موجودًا قط. كِلا شكليّ الندم وقائعي، مما يعني أنه لا يمكن أن يندم المرء منطقياً، بأي معنى، على شيء لم يحدث قط. ولكن كما أوضحت دوروثيا ديبوس، هذا لا يعني أنّ الانفعال الذي يخصّ الندم (أو أي انفعال آخر موجَّه نحو الماضي) يُشكِّل في حد ذاته ذاكرة ما، إما عن الحدث نفسه أو عن الاستجابة الانفعالية التي أثارها في ذلك الوقت (Debus

2007). بدلاً من ذلك، إنّ الانفعال الراهن هو موقف تجاه الحدث الماضي وربما أيضًا تجاه الانفعال الأصلي. يمكن أن يُبعد نفسه عن ذلك الانفعال الماضي أو حتى أن يكون مناقضًا له، كما هو الحال عندما يشعر المرء بالخجل من استمتاعه الفظّ بمصيبة شخص ما (Debus 2007: 762). تمامًا مثلما تكون الذاكرة العادية على الدوام إعادة بناء، تكون الذاكرة الانفعالية على الدوام إعادة تقييم.

هل يمكن أن تكون إعادة التقييم هذه صحيحة أو غير صحيحة، عقلانية أو غير عقلانية؟ للإجابة عن هذا السؤال، لا بدَّ من الكشف عن عدم التناظر بين انفعالات الترقّب والانفعالات تجاه الماضي. في القسم التالي، سأقترح أنه في حين من المعقول اعتبار بعض الانفعالات الموجَّهة نحو المستقبل أكثر عقلانية من غيرها، إلا أنه من الصعب العثور على أسباب مقنعة لتأسيس معايير للعقلانية تكون قابلة للتطبيق على المواقف الموجَّهة نحو الماضي. سأُجادل، تحديدًا، بأنه ليست هناك حاجة إلى تأكيد أو ندم 'عالمي'.

3. معايير الندم

تُصرّ بعض التقاليد في الفلسفة على وجود فجوة بين الحقيقة والقيمة. داخل أي انفعال قياسي، هناك فجوة مماثلة بين الأساس المعرفي الذي يقوم عليه والموقف الذي يمثِّله. إنّ الموقف خاصٌ بالموضوع الرسمي للانفعال (وهكذا، فإنّ الخوف هو موقف يركِّز بشكل أساسي على الخطر)؛ لكنّ تجسيد الموضوع الرسمي لا تستلزمه أبدًا الحقائق الأساسية للموقف (قد يعتقد المرء أنّ الموقف خطير دون أن يختبر الخوف). من المؤكد، سيبدو "من غير مفهوم" أن ينظر أحدهم إلى القتل العشوائي لطفل ما باستمتاع بدلاً من سخط، لكنّ (عدم) ملاءمة أي من الموقفين لا تنشأ منطقيًا من وصف الحقائق. بمعنى، موقف يمكن الدفاع عنه منطقيًا، على الأقل، بما يتماشى مع سخرية هيوم الشهيرة بشأن الاتساق المنطقي لتفضيل تدمير العالم على وخز إصبعي (Hume 1978: Bk II: iii, 2).

في الممارسة العملية، نعتبر بعض الانفعالات أكثر عقلانية من غيرها، وننظر

إلى العديد من المواقف على أنها تستدعي على نحو لا لبس فيه موقفًا انفعاليًا واحدًا على حساب المواقف الأخرى. هذا هو الأساس المنطقي لمشروع علاج السلوك الانفعالي-العقلاني (REBT) (Ellis & Joffe-Ellis 2011). إنّ REBT مستوحى من الشعار الرواقي القائل لا ينبغي للمرء أن يهتم بأي شيء لا يسعه تغييره. هدفه الرئيس هو تحقيق قدر أكبر من الواقعية والعقلانية في السلوك، ولكنه يهدف أيضًا إلى تحقيق عقلانية أكسيولوجية. تتعلق العقلانية الأكسيولوجية بالتقييم، كما تتعلق العقلانية الاستراتيجية بالفعل والعقلانية الإبستمية بالاعتقاد. على غرار الأنماط الأخرى للعقلانية، تسترشد العقلانية الأكسيولوجية بمشاعرٍ فوق-معرفية للصواب أو الشك أو العارفية. تمامًا مثلما أنّ مشاعر الماضوية يمكن أن تَعْلق بالسيناريو المتخيَّل، فإنّ الشعور بالملاءمة يمكن أن يَعْلَق بموقف ما.

عندما نفكر في المستقبل، فمن المنطقي أن نوصي ببعض المواقف بوصفها أكثر عقلانية من غيرها. إليك مثال مستوحى من حوار فيليبوس لأفلاطون. أَطلِق عليه "مبدأ فيليبوس"(PP): "(PP) يجب أن تكون سعادة الترقّب متناسِبة في الشدة مع السعادة المترقَّبة التي ترتبط بها" (de Sousa 2011: 13؛ التأكيد في الأصل).

على الرغم من أنه قد يبدو من الغريب التفكير في أفلاطون على أنه دارويني، إلا أنّ (PP) يُقدِّم معنى بيولوجيًا جيدًا. من المرجّح أن تُحدِّد شدة سعادة ترقّبك ثبات دافعك الراهن. إذا كانت سعادتك الراهنة غير مرتبطة بالسعادة المستقبلية التي تحفزك على السعي وراءها، فإنّ دافعك الراهن لن يُثمر عن أي علاقة مستقرة برضاك في المستقبل.

إذن، تبدو بعض المواقف تجاه المستقبل أكثر عقلانية من غيرها. وقد تكون بعض الاستجابات الانفعالية تجاه الماضي ذات صلة مباشرة بما نقرر فعله في المستقبل. تعمل الانفعالات المعقدة، التي لا تقل عن المشاعر فوق-المعرفية التي ناقشتها جويل بروست، على توجيه انتباهك بشكل مناسب لما ينتظرك. وكذلك الحال مع ذكريات ماضينا القريب والبعيد. مجدَّدًا، تعمل الذاكرة والانفعال معًا. تهيئنا المشاعر التي تتطلع إلى الأمام لاتخاذ إجراء وشيك. من الصعب تخيل ما

سيكون عليه التخطيط للمستقبل إذا لم يكن لديك مواقف، إيجابية أو سلبية، تجاه مختلف النتائج المحتملة للأفعال. إنّ مجرد القدرة على تمييز الاحتمالات يتطلب إحساسًا باستمرارية الماضي القريب ـ ما الذي كنتُ على وشك فعله؟ ـ مع الحاضر (ماذا أفعل؟) والمستقبل (ما الذي أخطط الآن لفعله؟). بدون ذاكرة استطرادية، يكون المستقبل، شأنه شأن الماضي، فارغًا: "الافتقار إلى الدراية الواعية بالزمن الشخصي يشمل الماضي والمستقبل على حد سواء" (Tulving 1985: 4). يُظهر الحبس الصارم في الآن الذي يُبتلى به المصابون بفقدان الذاكرة مثل مريض تولفينغ ك.س، أو مريض ميلنر هـ.م (Milner et al. 1968)، أو كليف ويرينغ (Wearing 2005)، كيف أنّ المستقبل القريب لا معنى له بدون ماضي قريب.

باختصار، قد تمنحني الذاكرة طريقة للتفكير في نفسي في الوقت الحاضر؛ وهذا بدوره يمكن أن يُعدِّل نواياي. لكنّ تأثير الذاكرة على المستقبل من المحتمل أن يكون تأثيرًا عامًا فقط. الذاكرة أقل احتمالاً من الموقف الانفعالي التطلّعي كالخوف أو الغضب لاستثارة فعل معين. عندما يحدث ذلك، فقد يفيد في التفريق بين انفعال معين وآخر: إذا ندمت فحسب على شيء لا يمكن إصلاحه، فلا شيء يتبع ذلك بشأن ما ينبغي أن أفعله. على النقيض من ذلك، إذا كان ما أشعر به هو الذنب، فقد أكون مدفوعًا إلى فعل معين من التوبة. ربما أسير على الأقدام إلى سانتياغو دي كومبوستيلا.

إنّ الندم [regret] والشعور بالذنب [remorse] يحملان تداعيات مختلفة على المستقبل، على الرغم من أنّ كليهما ينظر إلى الوراء. ومع ذلك، في كلتا الحالتين، على غرار جويل وكليمنتين في فيلم *Eternal Sunshine*، قد أتأثر راغبًا في التخلّص منهما. هذه مجرّد طريقة من الطرق التي غالبًا ما يؤدي فيها الانفعال ذو المستوى الفوقي إلى تعقيد معنى الماضي الذي يخصّني. في بعض الحالات، بدلاً من السير إلى سانتياغو، قد أتحرّك إلى كبح الموقف الخرافي الذي جعلني أشعر أنني أذنبت في المقام الأول.

كيف يجب أن نقرر بين هاتين الاستجابتين البديلتين؟ هل يمكننا تسويغ أي

مبدأ للعقلانية يتعلق بالانفعالات الموجَّهة نحو الماضي في حد ذاتها؟ أم أنّ مثل هذا المبدأ يمكن أن يُشتق فقط من صلة الموقف بالمستقبل؟ في بعض الحالات، يبدو أنّ لدينا انفعالات تنظر إلى الوراء على نحو بحت، وتتعلق بأمور لم يعد بإمكاننا فعل أي شيء بشأنها. إذا أخذنا بعين الاعتبار هذه الانفعالات المتطلعة إلى الوراء وفقًا لشروطها الخاصة، دون أي دافع احترازي نابع من تأثيرها على السلوك المستقبلي، فلا يبدو أنه يمكن العثور على أي مسوِّغ للدفاع عن موقف ما على حساب الآخر.

ومع ذلك، أعرب العديد من الشعراء والفلاسفة عن قناعة معاكسة. تأمَّل، على سبيل المثال، اعتراض دانتي: "ليس هناك غَم أعظم/من تذكّر زمن الفرح/في البؤس" (Dante Alighieri 2000: V-118-120). في مقابل ذلك، يتهم الشاعر الفرنسي ألفريد دي موسيه دانتي بـ "إهانة الغَم"، ويحثّنا بدلاً من ذلك على اعتبار تذكّر السعادة "أصدق من السعادة": "تلك اللحظة العابرة كانت هي كل حياتك، وليست شيئًا تندم عليه!"؛ يجب أن تندم بدلاً من ذلك على "لياليك التي خلت من الأمل وأيامك التي غاب عنها الضوء" (Musset [1850] 1957: 409). هناك نصوص أخرى لا حصر لها في الأدب تُوعِز مواقف محددة إلى الماضي. متى، على سبيل المثال، يكون من المناسب الشعور بالندم؟

لقد جادلتُ في الماضي بأنه يمكننا أن نندم على نحو عقلاني على ما فقدناه إذا استوفينا تفضيلنا الأول ـــ شريطة ألا يكون من الممكن اعتبار ما نندم عليه مدرجًا فيما حصلنا عليه بالفعل. فقط إذا كان الخيار الذي لم أختره ينتمي إلى نوع آخر من القيمة، كما حكَمَت عليه الخاصية التي جعلته موضوعًا للرغبة، يمكنني أن أندم عليه على نحو معقول (de Sousa 1974). هاجمَ توم هوركا تعددية القيمة المضمَّنة في تلك الحجة. إذ جادل هوركا بأنّ الرؤية الواحدية للقيمة تتوافق مع مجموعة متنوعة من الخبرات النوعية، التي قد يكون بعضها مرغوبًا به بحد ذاته على الرغم من أنّ القيمة التي تمنحها بناءً على الخبرة هي نفسها (Hurka 1996). من جهتي، ما زلت أخفق في معرفة لماذا يجب أن أندم على جانب من جوانب

حدثٍ ما ما لم يكن هذا الجانب هو ما تَمَّنْتَه منه. وهكذا، إذا كان هناك شيئان يختلفان فقط في الكمية مع نفس القيمة، فلا يبدو أنه من المنطقي أن أندم على الأقل إذا حصلتُ على الأكثر. لكن يبدو لي الآن أنّ الخلاف فارغ: لم أعد أشعر أنني أستطيع تأييد فكرة الندم العقلاني في أي من الشكلين.

يقول سبينوزا إنّ من يندم هو "الحزين مرتين أو العاجز مرتين" (Spinoza 1985: IV-54). نحن عاجزون عن تغيير الماضي. لذا، فإنّ عدم القدرة على التحكّم في تعاستنا حيال ذلك هو مجرّد شكل آخر من أشكال العجز. في المقابل، جادل جاي والاس مؤخرًا بأنه يجب تأييد الانفعالات المستكشفة ورائيًا المؤلمة بوصفها "أعراض التقييم" (Wallace 2013: 25). مَن هو على حق؟

يؤيد جاي والاس "التأكيد غير المشروط" مع شيء من المعنى النيتشوي الذي ناقشناه في القسم السابق. ويفسِّر التأكيد على أنه نقيض الندم. بالنسبة إلى والاس، يُنظر إلى الندم على أنه عقلاني نظرًا لارتباطه الأساسي بالتقييم؛ ولكن مع أنّ قِيَم المرء قد تملي الندم على أفعال معينة اعتُبِرَت الآن خاطئة، يجب استبعاد الندم "الشامل" عبر "التأكيد غير المشروط" لكل شيء كان مسؤولًا سببيًا عن حياتي كما هي الآن.

هل والاس محق في التوصية باختيار التأكيد بدلاً من الموقف المعاكس المتمثل في "الندم الشامل"؟ أقترح أنه لا توجد إجابة عقلانية. تستند حجة والاس الرئيسة على تشابه بين الانفعالات المتطلعة-إلى-الوراء والنيات: "يمكن اعتبار التفضيلات التي تخصّ الحالات الظرفية الماضية نوعًا خاصًا من الالتزام المشروط، حيث يكون الشرطُ ذو الصلة مناقِضًا للحقيقة" (Wallace 2013: 56). يُعدّ هذا بعيد المنال. لأنه ليس فقط بحكم الصدفة بل بحكم الضرورة لن تُستوفى هذه الشروط أبدًا. تغدو الوقائع المضادة المفترضة مسبقًا بوساطة تشبيه والاس محيرة للعقل. افترض، على سبيل المثال، أنني ندمت على توهوكو تسونامي. يجب أن أفترض

> أولاً، أنّ فيلم الزمن قد يكون مفكوكًا أو مبسوطًا ويعيدني إلى 11 مارس 2011، عند حدوث تسونامي... ثانيًا، أنّ هناك شيئًا كان من الممكن أن أفعله عندئذ لإظهار أنّ تسونامي لم يؤدِ إلى خسائر في الأرواح والممتلكات... بالإضافة إلى ذلك... أنه كانت هناك آلية ما في المكان كان يمكن توظيفها... وأنه في يديّ تفعيل هذه الآلية. (Wallace 2013: 64)

عند تكوين النوايا التي تخصّ المستقبل، نتجاهل عادةً الطبيعة الفوضوية للحياة. في الواقع، لا يمكننا أبدًا أن نتنبأ على نحو موثوق بالعواقب طويلة المدى لاختياراتنا. تعاليم الحصافة واهية لكنها أفضل من لا شيء. لكن عند التفكير في الماضي، فإنّ مأزقنا يكون أسوأ بكثير. فيما يتعلق بالماضي، يتطلب اختيار تفضيل ما منا تقديم افتراضات مضادة للواقع لا تعترف بوجود معايير غير اعتباطية للصحة. كل الحالات الأربع المضادة-للواقع في تجربة والاس الفكرية، على سبيل المثال، هي محض خيال. لا يوجد أساس معرفي للاستجابة الانفعالية العقلانية. من هنا، فإنّ الأمل في إيجاد حل عقلاني لمسألة هل يسوّغ الماضي التأكيد أو الندم الشامل هو أمل أجوف.

باختصار، لا شيء يفرض عليّ الوصول إلى أي حكم "شامل" عن الماضي. أستطيع أن أتذكّر حقائق أو جوانب معينة من الأحداث بسعادة، في حين أستهجن غيرها. لا يمكن تحديد أي شرط الاتساق فيما يخصّ المواقف تجاه الماضي.

4. الختام

تُغذِّي الذاكرة انفعالاتِنا الراهنة، التي بِنْيَتها ذاتها تكون ضاربة بجذورها في الماضي. وتمنح انفعالاتُنا الذكريات غايتها. يحدث التشابك المتبادل بينهما على مستويات مختلفة من التحليل، ويتحقق بطرق متنوعة، بما في ذلك آليات المراقبة والتحكم التي تعمل على المستوى المايكروي شبه-الشخصي. قد تكون هذه الآليات مشتركة أو متماثلة مع أجهزة تتحكم بكائنات حية أبسط. وتتمثّل الآليات الأخرى في الذاكرة التصريحية والانفعالات المعقدة. وعلى العكس من ذلك، فإنّ

الانفعالات تختار الرؤية التي نتبناها عن ماضينا وتُلوِّنها على حد سواء. تتألف انفعالاتنا من الذكريات، وتتشكَّل ذكرياتنا بوساطة الانفعالات الماضية والحاضرة. قد نقول إنّ الذاكرة ستكون فارغة بدون انفعال، وسيكون الانفعال أعمى بدون ذاكرة. ولكن مهما كانت رغبتنا في وضع قواعد تَحْكُم المواقف تجاه الماضي، أخلص إلى أنّ أي قواعد من هذا القبيل ستكون اعتباطية. نظرًا إلى أنّ التحكّم بالبروز النسبي للأنماط المختلفة من الإدراك الحسي والمعلومات هو وظيفة الانفعال، فلا يمكن تسويغ مواقفنا فوق الانفعالية بأي طريقة غير دائرية. إنّ الدفاع عن موقف معين تجاه الماضي، سواء كان تأكيدًا أو ندمًا، هو نفسه إنما يُقتَنَص من خلال موقف انفعالي اعتباطي آخر فحسب. لا شيء يفرض علينا الاختيار بين عوالم متعذرة الفهم تمامًا.

Further Readings

Dokic, Jérôme (2014) 'Feeling the Past: A Two-Tiered Account of Episodic Memory', Review of Philosophy and Psychology, 5: 413-26.

Elaborates on the role of a meta-cognitive feeling of knowing in episodic memory.

Kensinger, Elizabeth A. and Daniel L. Schacter (2014) 'Memory and emotion', in Lewis, Michael, HavilandJones, Jeannette and Feldman Barrett, Lisa (eds), Handbook of Emotion. 3rd edn. New York: Guilford Press, pp. 601-17.

An up-to-date survey of research on the modes of influence of emotion on the character and quantity of information remembered.

Proust, J. (2015) 'The representational structure of feeling', in T. Metzinger and J. Windt (eds), Open MIND. Frankfurt am Main: MIND group.

Argues for a pervasive role of feeling, understood as involving a non-conceptual component affecting motivation, in cognition and memory.

References

Bartlett, F. C. (1920) 'Some experiments on the reproduction of folk-stories', Folklore, 31(1): 30-47.

Capgras, J. (1923) 'L'illusion des "sosies" dans un délire systématisé chronique', Bulletin de la Société clinique de médecine mentale, 11: 6-16. Retrieved from www.bium.univ-paris5.fr/histmed/medica/cote?epo1250.

Charland, L. C. (1995) 'Emotion as a natural kind: Towards a computational foundation for emotion theory', Philosophical Psychology, 8(1): 59-84.

Dante, A. (2000) Inferno. R. Hollander and J. Hollander (eds.). New York: Anchor.

Debus, D. (2007) 'Being emotional about the past: On the nature and role of past-directed emotions', Noûs 41(4): 758-78.

de Sousa, R. (1974) 'The good and the true', Mind, 83: 534-51.

de Sousa, R. (1984) 'The natural shiftiness of Natural Kinds', Canadian Journal of Philosophy, 14: 561-80.

de Sousa, R. (1987) The Rationality of Emotion. Cambridge, MA: MIT Press, a Bradford Book.

de Sousa, R. (2008) 'Epistemic feelings', in Brun, G., Douolu, U. and Kuenzle, D. (eds), Epistemology and Emotions. Aldershot: Ashgate. de Sousa, R. (2011) Emotional Truth. New York: Oxford University Press.

Dokic, J. (2014) 'Feeling the past: A two-tiered account of episodic memory', Review of Philosophy and Psychology, 5: 413-26.

Ellis, A. and Joffe-Ellis, D. (2011) 'Rational-emotive therapy', in Corsini, R. J. and Wedding, D. (eds), Rational Emotive Behavior Therapy. Washington, DC: American Psychological Association.

Freud, S. (1915) 'Observations on transference love', in Tyson, A. and Strachey, J. (eds), Standard Edition of the Complete Psychological Works, vol. 12. London: Hogarth Press, pp. 157-73.

Frijda, N. (2016) 'The evolutionary emergence of what we call "emotions"', Cognition and Emotion, 30(4): 609-20.

Goor, P., Olivier, A., Quesney, L. F., Andermann, F. and Horowitz, S. (1982) 'The role of the limbic system in experimental phenomena of temporal lobe epilepsy', Annals of Neurology, 12(2): 129-44.

Griffiths, P. E. (1997) What Emotions Really Are: The Problem of Psychological Categories. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Hirstein, W. (2005) Brain Fiction: Self-Deception and the Riddle of Confabulation. Cambridge, MA: MIT Press.

Hume, D. (1978) A Treatise of Human Nature, 2nd edn, revised with notes by L. A. Selby-Bigge; P. H. Nidditch (ed.). Oxford: Oxford University Press.

Hurka, T. (1996) 'Monism, pluralism, and rational regret', Ethics, 106(3): 555-75.

Jollimore, T. (2009) 'Miserably ever after: Forgetting, repeating and affirming love in Eternal Sunshine of the Spotless Mind', in Grau, C. (ed.), Eternal Sunshine of the Spotless Mind. New York: Routledge, pp. 31-60.

Kensinger, Elizabeth A. (2009) 'Remembering the details: Effects of emotion', Emotion Review, 1(2): 99-113.

Klein, S. B. (2015) 'What memory is', WIREs Cognitive Science, 6: 1-38.

van der Kolk, B. A. and Fisler, R. (1995) 'Dissociation and the fragmentary nature of traumatic memories: Overview and exploratory study', Journal of Traumatic Stress, 8(4): 505-25.

Kundera, M. (1984) The Unbearable Lightness of Being. New York: Harper and Row.

Landa, A., Bossis, A. P., Boylan, L. S. and Wong, P. S. (2012) 'Beyond the unexplainable pain: Relational world of patients with somatization syndromes', Journal of Nervous and Mental Disease, 200(5): 413-22.

Landman, J. (1993) Regret: The Persistence of the Possible. New York: Oxford University Press.

Loftus, E. F. and Loftus, G. R. (1980) 'On the permanence of stored information in the human brain', American Psychologist, 35(5): 409-20.

Luborsky, L. and Crits-Christoph, P. (1998) Understanding Transference: The Core Con-

flictual Relationship Theme Method, 2nd edn. Washington, DC: American Psychological Association.

Marr, D. (1982) Vision. San Francisco, CA: Freeman.

Michaelian, K. (2015) 'Opening the doors of memory: Is declarative memory a natural kind?' WIREs Cognitive Science, 6: 475-82.

Milner, B., Coricin, S. and Teuber, H.-L. (1968) 'Further analysis of the hippocampal amnesic syndrome: 14-year follow-up study of H.M.', Neuropsychologia, 6: 215-34.

Musset, A. D. (1957/1850) 'Souvenir', in Poésies Complètes. Paris: Pléiade, pp. 404-9.

Nietzsche, F. (1954) The Portable Nietzsche. W. Kaufmann (ed., trans. and intro.). New York: Viking Press.

Nietzsche, F. (1967) On the Genealogy of Morality. M. Clark and A. J. Swensen (trans. and notes). Indianapolis, IN: Hackett.

Pacherie, E. (2008) 'Perception, emotions and delusions: The case of the Capgras delusion', in Baynes, T. and Fernández, J. (eds), Delusions and Self-Deception: Affective Influences on Belief Formation. Hove: Psychology Press, pp. 107-26.

Perry, John (1979) 'The problem of the essential indexical', Noûs, 3(1): 3-21.

Proust, J. (2015) 'The representational structure of feeling', in Metzinger, T. and Wundt, J. (eds), Open MIND. Frankfurt am Main: MIND group.

Proust, M. (1966) Swann's Way. C. S. Moncrieff, and T. Kilmartin (trans.). New York: Vintage. Rorty, A. (1980) 'Explaining emotions', in

Rorty, A. (ed.), Explaining Emotions. Berkeley, CA: University of California Press.

Rosch, E. and Lloyd, B. (eds) (1979) Cognition and Categorization. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

Russell, B. (1921) The Analysis of Mind. London: Allen & Unwin.

Sacks, O. (2010) 'Face-blind: Why are some of us terrible at recognizing faces?' New Yorker, August 30: 43-9.

Scherer, K. R. (2005) 'What are emotions? And how can they be measured?' Social Science Information, 44(4): 695-729.

Spinoza, B. D. (1985) 'Ethics', in Curley, E. (ed. and trans.), The Collected Works of Spinoza. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tulving, E. (1972) 'Episodic and semantic memory', in Tulving, E. and Donaldson, W. (eds), The Organization of Memory. New York: Academic Press, pp. 381-402.

Tulving, E. (1985) 'Memory and consciousness', Canadian Psychology, 26(1): 1-12.

Varela, F., Maturana, H. and Uribe, R. (1974) 'Autopoiesis: The organization of living systems', BioSystems, 5: 187-96.

Wallace, R. J. (2013) The View from Here: On Affirmation, Attachment, and the Limits of Regret. New York: Oxford University Press.

Wearing, D. (2005) Forever Today: A Memoir of Love and Amnesia. London: Corgi.

Wheatley, T. and Haidt, J. (2005) 'Hypnotic disgust makes moral judgments more severe', Psychological Science, 16(10): 780-84.

Zajonc, R. B. (2000) 'Feeling and thinking: Closing the debate over the independence of affect', in Forgas, J. P. (ed.), Feeling and Thinking: The Role of Affect in Social Cognition. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 31-58.

القسم الرابع

الذاكرة والذات

الفصل الثالث عشر

الذاكرة والهُوِيَّة الشخصية

شون نيكولز

1. الذاكرة وفلسفة الهُوِيَّة الشخصية

في الفلسفة الحديثة، تلعب الذاكرة دورًا مركزيًا في سجالات الهُوِيَّة الشخصية. فوفق إحدى الرؤى، تلعب الذاكرة دورًا فيما يجعلنا الشخص نفسه عبر الزمن. ووفق رؤية بديلة، تعمل الذاكرة، عوضًا عن ذلك، كدليل عن التماهي مع الشخص الماضي.

الذاكرة كمكُون للهُوِيَّة الشخصية

في معالجته المنهجية للهُوِيَّة الشخصية، يُصرِّح لوك بأنه بقدر ما يمكن مَدّ هذا الوعي إلى الوراء إلى أي فكرة أو فعل ماض، فإنه ينتهي حتى هذه اللحظة إلى هُوِيَّة ذلك الشخص؛ إنه نفس الذات الآن التي كانت آنذاك. غالبًا ما تُؤوَّل هذه الفقرة على أنها تُعزِّز معيار الذاكرة للهُوِيَّة الشخصية:

> معيار الذاكرة: أ في ز2 هو الشخص نفسه ب في ز1 إذا كان أ في ز2 يمكنه أن يتذكّر (من منظور الشخص الأول) خبرة ب في ز1.

لدى لوك نظرية معقدة عن الذاكرة (انظر الفصل 39)، وهناك جدل حول ما إذا كان لوك ملتزمًا حقاً بتفسير معيار الذاكرة للهُوِيَّة الشخصية (انظر e.g., Atherton 1983;

Behan 1979; Weinberg 2011). ومع ذلك، فقد لعبَ معيار الذاكرة دورًا رئيسًا في التنظير بشأن الهُوِيَّة الشخصية وكان مصدر إلهام للنظريات المعاصرة التي تخصّ الهُوِيَّة الشخصية، لذا، فهو نقطة انطلاق طبيعية.

الاعتراضات على معيار الذاكرة

لقد تم تحدّي معيار الذاكرة على عدة أسس، لكنني سأركز على ثلاثة اعتراضات رئيسة. الأول هو مشكلة التعدِّي (انظر، e.g., Reid 2002: 276). التماهي أو الهُوِيَّة المتعدِّي\ة ــ إذا كان أ=ب وب=ج، فإنّ أ=ج. لكنّ الذاكرة، مع تقلّباتها الواضحة، ليست كذلك. في حالة ريد الشهيرة، يتذكّر جنرال الإمساك بالعَلَم بوصفه ضابطًا شجاعًا، الذي يتذكّر بدوره تعرّضه للضرب عندما كان طفلاً، لكنّ الجنرال لا يتذكّر الضرب الذي تعرّض له في طفولته. في هذه الحالة، ينتج عن معيار الذاكرة نتيجة مفادها أنّ الجنرال هو الضابط، والضابط هو الطفل، لكنّ الجنرال ليس الطفل. إنّ الفشل السابق في التعدّي هو حالة خطية، لأنه يتحرك من خلال فقدان تدريجي للذكريات عبر فترة الحياة. لكن يمكننا أيضًا الوقوف على انتهاكات غير خطية للتعدّي. تَخيَّل مارك في عام 1975 حقَّقَ ضربة الفوز-باللعبة في دوري البيسبول الصغير. في عام 1994، وبينما كان ثملاً في حانة رياضية، تفاخرَ مارك باستمرار بضربة الفوز-باللعبة عام 1975. هذه الذاكرة المباشرة تجعل مارك 1994 المُمِل هو الشخص نفسه مارك 1975. ومع ذلك، يشرب مارك 1994 الممِل كثيرًا لدرجة أنه يفقد وعيه ولا يستعيد أي ذكريات عن تلك الليلة. في اليوم التالي، لا يزال مارك-المصاب بصداع الرأس يتذكّر ضربة مارك 1975. لكنه لا يتذكر أي شيء عن مارك الممِل في الليلة السابقة. تفشل عملية التعدّي هنا بطريقة غير خطية: مارك 1975 هو مارك-الممِل، ومارك 1975 هو مارك-المصاب بصداع الراس، لكنّ مارك-المصاب بصداع الرأس ليس الشخص نفسه مارك-الممِل.

الاعتراض المألوف الثاني هو الوقوع في الدور، الذي طرحه بتلر (1736: 100). وفق هذا الاعتراض، إذا استطاع أ أن يتذكّر خبرة ب، فإنه يتبع ذلك على

نحو مبتذل أنّ أ هو الشخص نفسه ب. لأنه إذا لم يكن أ هو الشخص نفسه ب، ففي أحسن الأحوال قد لا يكون لديه سوى ذاكرة كاذبة عن امتلاكه خبرة ب. وهكذا، وفق الاعتراض، لا يصحّ الاقتراح القائل إنّ الذاكرة كافية للهُوِيَّة الشخصية ـ الذاكرة تتطلب الهُوِيَّة في المقام الأول. يُسمِّي بتلر هذا بـ "الخطأ العجيب".

القلق الأخير هو التماهي السهل: في بعض الحالات، يجعل معيار الذاكرة من السهل جدًا أن تكون متماهيًا أو متطابقًا مع شخص ماضٍ (e.g., Schechtman 2005: 12; Shoemaker 2015: 9-10). تكفي ذاكرة واحدة عن امتلاك خبرة ما كشخص ماضٍ للتماهي مع ذلك الشخص الماضي. وهكذا، وفقًا لمعيار الذاكرة، يبدو أنه إذا كان لدي أثر ذاكرة من كيث مون مزروع في دماغي بحيث أمتلك على نحو مفاجئ ذاكرة ما عن تفجير الطبل الحادث في *The Smothers Brothers Comedy Hour*، فإنّ هذا سيجعلني كيث مون. بيد أنه يكون معارِضًا للبديهة للغاية أنّ هذا الإدراج النفسي الفردي سيجعلني الشخص نفسه كيث مون. ربما لا أتوقع أن تتم دعوتي إلى لقاء لَم الشمل القادم لفرقة ذا هو The Who.

إعادة النظر في معيار الذاكرة

حاول الفلاسفة تعديل معيار الذاكرة البسيط لمعالجة هذه المشاكل. بالنسبة إلى مشكلة التعدِّي، استعان الفلاسفة بحقيقة أنه عادة ما تكون هناك اتصالات ذاكرة فورية من يوم لآخر، ويمكن للمرء أن يفكر في هذه الاتصالات على أنها مكبَّلة معًا لتأمين سلسلة من الحالات الذهنية المتصلة. طوَّرَ غريس (Grice 1941) هذه الفكرة باستخدام مفهوم الحالة الذهنية "الزمنية الجامعة"، التي تتضمن جميع الحالات الذهنية في عقل الشخص المعني في زمن ما. في الشخص الواحد، ترتبط الحالات الجامعة هاته في سلسلة زمنية ما، كما يَقترح، من خلال الذكريات. يقترح غريس أنه في الشخص الواحد، كمرور أول، كل حالة جامعة "ستحتوي كعنصر فيها على ذاكرة ما عن الخبرة التي تكون عنصرًا في الجزء السابق زمنيًا من السلسلة" (1941: 342). وهكذا، يقترح جريس، بشكل تقريبي، أنه إذا كنتُ أنا الشخصَ

نفسه كشخص منذ عشر سنوات، فهناك سلسلة من الحالات الجامعة، بحيث إنّ حالتي الجامعة الآن ترتبط عبر ذاكرة مباشرة بالحالة السابقة، والتي هي نفسها ترتبط بالحالة السابقة من خلال ذكريات مباشرة، وتمتد هذه السلسلة لعقد من الزمان. إذا كانت هذه السلسلة الزمنية كافية للهُوِيَّة الشخصية، فيمكننا استبعاد انتهاكات التعدِّي الخطية مثل الضابط الشجاع. لأنّ السلسلة الزمنية لا تتطلب سوى وجود سلسلة ذاكرة من الجنرال إلى الصبي المضروب ـ لا تتطلب وجود ذاكرة مباشرة.

بالنسبة إلى الاعتراض الدائري، اقترح الفلاسفة أنه يمكننا ببساطة تحديد مفهوم ما، "شبه-ذاكرة quasi-memory"، يستوعب الذاكرة ولكن لا يفترض مسبقًا الهُوِيَّة (e.g., Shoemaker 1970). يميز بارفت شبه-الذاكرة على النحو التالي:

يكون لديّ شبه-ذاكرة دقيقة عن خبرة ماضية ما إذا:

(1) يبدو أنني أتذكّر امتلاك خبرة ما؛

(2) شخص ما امتلك هذه الخبرة؛

(3) كانت ذاكرتي الظاهرية تعتمد سببيًا، وبطريقة صحيحة، على تلك الخبرة الماضية.

(Parfit 1984: 220)

من الواضح أنه قد تم حشد الكثير تحت الشرط الثالث هذا حول شبه-الذاكرة. ولكن من خلال الاعتماد على سلاسل من أشباه-الذكريات، يمكننا صياغة تفسير للهُوِيَّة الشخصية يعتمد على شيء من قبيل معيار الذاكرة دون الافتراض المسبق للهُوِيَّة. يمكن بعد ذلك تعريف الذكريات الحقيقية على أنها مجموعة فرعية مناسبة من أشباه-الذكريات ـ ذكريات الشخص الحقيقية هي أشباه-ذكريات عن خبراته الماضية (انظر، على سبيل المثال، Shoemaker 1970: 271؛ Parfit 1984: 220؛ لكن راجع Schechtman 1990).

وفيما يخصّ القلق الذي مفاده أنّ معيار الذاكرة يسمح بالتماهي السهل، يميل

المنظِّرون إلى التسالم على أنّ اتصال ذاكرة واحد غير كافٍ للهُويَّة (e.g., Parfit 1984: 206). أحد الخيارات هنا هو الإصرار على أنه يجب أن يكون لدى المرء مجموعة كبيرة من أشباه-الذكريات المباشرة ليكون متماهيًا مع الشخص الماضي. وهذا يعني أن آمتلاك ذاكرة ما عن تفجير عُدَّة الطبل في *The Smothers Brothers* لا يكفي ليجعلني كيث مون.

على الرغم من أنه يمكن معالجة مشكلة التماهي السهل ببساطة من خلال اشتراط وجود العديد من الارتباطات المباشرة للذاكرة عند كل رابط، إلا أنّ ورثة معيار الذاكرة جنحوا إلى إجراء مراجعة بعيدة المدى لهذه الرؤية. إنهم يتمسكون بأنّ الذاكرة ليست هي الارتباط الوحيد ذي الصلة بالهُويَّة الشخصية. تتضمن أنواع الارتباطات النفسية التي تهمّ الهُويَّة الاعتقادات والرغبات وسمات الشخصية (e.g., Parfit 1984: 204). هذا التوسّع مقبول بديهيًا، لأننا نهتم فعلاً بما هو أكثر من ذاكرتنا، عندما يتعلق الأمر بالهُويَّة الشخصية. بالإضافة إلى ذلك، من خلال توسيع فئة الارتباطات النفسية ذات الصلة، يمكن للمرء أيضًا معالجة حالات الفشل غير الخطيّة للتعدّي. على الرغم من عدم وجود ارتباطات ذاكرة بين مارك-الممِل ومارك المصاب بصداع الرأس، لا يزال من الممكن أن يكون هناك الكثير من الأنواع الأخرى من الارتباطات المباشرة بينهما، بما في ذلك الاعتقادات والرغبات وسمات الشخصية.

أبرز تفسير مُراجَع يُعدّ وريثًا لمعيار الذاكرة هو رؤية "الاستمرارية النفسية" (التي وصفها .Parfit 1984: 205ff):

> معيار الاستمرارية النفسية: إنّ أ في ز2 هو الشخص نفسه ب في ز1 إذا كان أ مستمرًا نفسيًا مع ب.

لكي يكون أ في ز2 مستمرًا نفسياً مع ب في ز1، يجب أن تكون هناك "سلاسل متداخلة من الترابط القوي" بينهما (Parfit 1984: 206). ويتطلب الترابط القوي وجود العديد من الارتباطات المباشرة. بناءً على اقتراح بارفت، يتطلب الترابط

القوي من يوم ما إلى آخر أن يكون عدد الارتباطات المباشرة "على الأقل نصف العدد الموجود في معظم الحيوات الفعلية" (Parfit 1984: 222). لذا، لكي أكون الشخص نفسه من يوم ما إلى آخر، يجب أن أتمتع بترابط قوي. ويمكنني الاحتفاظ بهويتي الشخصية عبر فترات طويلة من الزمن، ما دام هذا الترابط بين-يوم-إلى-يوم يُشكِّل سلسلة غير منقطعة.

على الرغم من أنّ منظّري الاستمرارية النفسية يسمحون بألا تكون الذاكرة هي الحالة النفسية الوحيدة ذات الصلة، لا تزال الذاكرة تلعب دورًا رئيسًا. في الواقع، إنّ النظرية مدفوعة على نحو مقبول بالحدس القائل إنّ معيار الذاكرة يقتنص شيئًا مهمًا عن الهُوِيَّة الشخصية. تفترض المراجعات التي رأيناها إلى حد كبير أنّ معيار الذاكرة صحيح ولا يحتاج سوى بعض التصحيحات لإصلاح الثغرات التي كشفت عنها الاعتراضات. نحلّ مشكلة التعدّي من خلال اشتراط أنّ السلاسل المتداخلة تكفي الهُوِيَّة؛ نحلّ مشكلة الافتراض المسبق من خلال تحديد مفهوم ما، شبه-الذاكرة، لا يفترض مسبقًا الهُوِيَّة، ونحلّ مشكلة التماهي السهل بالحفاظ على أنّ التماهي يتطلب الكثير من الارتباطات.

الذاكرة بوصفها دليلاً على الهُوِيَّة الشخصية

تلجأ النظريات السابقة إلى الارتباطات النفسية لتُشكِّل الهُوِيَّة الشخصية. بحكم حقيقة أنّ لديّ العديد من الارتباطات النفسية المباشرة، مثل أشباه-الذكريات، مع فردٍ سابقٍ، أكون أنا ذلك الفرد السابق. تُعالَج مشاكل معيار الذاكرة البسيط إلى حد كبير عن طريق ترقيع النظرية لعزلها عن الاعتراضات. ولكن قد يعتقد المرء بدلاً من ذلك، كما فعلَ ريد، أنه من الخطأ الفادح اعتبار الذاكرة مؤسِّسة الهُوِيَّة الشخصية. بدلاً من استخدام الذاكرة لتأسيس ميتافيزيقيا الهُوِيَّة الشخصية، يمكن للمرء أن يعتبر الذاكرة تمتلك دورًا إبستميًا رئيسًا. قد يوفّر امتلاك ذاكرة ظاهرية دليلًا على التماهي الشخصي مع الفرد الماضي.

تتلاءم الرؤية القائلة إنّ ذاكرة الخبرات توفّر دليلاً على الهُوِيَّة الشخصية

بشكل طبيعي مع الرؤى الأرواحية [animalist]، التي وفقًا لها تستمر الذات ما دام الكائن الحي مستمرًا (e.g., Olson 1997). من المقبول أنّ ذكريات الخبرة غالبًا ما تعكس الخبرات الماضية التي مرَّ بها الكائن الحي. أتذكّر خبرة كوني على متن الطائرة الأسبوع الماضي، وهذا دليل وجيه على أنّ هذا الكائن الحي كان على متن الطائرة الأسبوع الماضي. وهكذا، إذا كانت الذات هي الكائن الحي، فعندئذ يكون لدي دليل وجيه على أنني ــ ذاتي- كنت على متن الطائرة الأسبوع الماضي.

يمكن أن تلعب الذاكرة دورًا مشابهًا إذا تبنينا الرؤية القائلة إنّ الذات هي جوهر بسيط (يمكن اعتبارها روحًا). فعلى سبيل المثال، وفق رؤية ريد، الذات هي جوهر (وليس، على سبيل المثال، عملية أو حالة) يمتلك حالات نفسية وينفِّذ قرارات؛ الذات بسيطة بقدر خلوها من الأجزاءً (انظر Copenhaver 2014). وفق هذه الرؤية، تستمر الذات ما دام ذلك الجوهر البسيط مستمرًا. إذا كنتُ أتذكّر خبرة كوني على متن الطائرة الأسبوع الماضي، وكانت تلك الخبرة قد مرَّ بها جوهري البسيط، فهذا دليل وجيه على أنّ جوهري البسيط كان على متن الطائرة الأسبوع الماضي؛ وهكذا، إذا كانت الذات هي الجوهر البسيط، فهذا يعني أنّ لديّ دليلًا وجيهًا على أنني كنت على متن الطائرة الأسبوع الماضي. لاحِظ أنه إذا اعتُبِرَت الذاكرة مجرّد دليل على الهُويَّة الشخصية، فلا داعي لنوع من الترابط القوي الذي تتطلبه نظرية الاستمرارية النفسية. قد توُفِّر ذاكرة واحدة دليلاً على أنّ هذا الكائن الحي أو هذا الجوهر البسيط قد تخرّج من المدرسة الثانوية منذ عقود.

2. الذاكرة وأحكام الاستمرارية النفسية

عندما يصدر الناس أحكامًا بشأن الهُوِيَّة الشخصية، ليس من المستغرب أن تكون الذاكرة أمرًا بالغ الأهمية. ما دمنا نصدر أحكامًا عن ذات ماضية، فإننا نعتمد على الذاكرة. ومع ذلك، إنّ دور الذاكرة في أحكام الهُوِيَّة الشخصية معقَّد.

يميِّز علماء النفس بين نوعين أساسيين من الذاكرة التصريحية طويلة-المدى.

الذكريات الاستطرادية هي ذكريات الخبرة. على سبيل المثال، أتذكّر الخبرة المملة لغسيل الملابس بالأمس. في المقابل، الذاكرة الدلالية هي معرفة الحقائق، مثل معرفة أنّ الخفافيش من الثدييات. يمكن للمرء أن يمتلك ذكريات دلالية عن ذاته بالطبع. إذا كنت تعرف مكان ولادتك، فإنّ هذا يعد بمثابة ذاكرة دلالية، ما لم تمتلك القدرة الخارقة على تذكّر الخبرات المحيطة بميلادك (Tulving 1972).

كما رأينا، تعتمد الاستمرارية النفسية على الارتباطات بين السمات النفسية، المتضمِّنة الاعتقادات وسمات الشخصية والذكريات. عندما نُصدر حكمًا على هذه الاستمرارية، يجب أن نعتمد على معرفة تلك السمات النفسية. هذا يعني بقدر ما نتتبّع الاستمرارية النفسية والترابط، يجب أن نُمثِّل السمات النفسية التي تكون مرتبطة بشدة. ليس من المستغرب أن يتذكّر الناس اعتقاداتهم وسماتهم الشخصية. ولكن كيف يتم تمثيل تلك المعلومات؟

الآليـــة

عندما يُعطى المشاركون قائمة بصفات السمات ويُسألون عما إذا كانوا يمتلكون تلك السمات، يستجيب الناس بثبات مع مرور الزمن، وترتبط استجاباتهم بإفادات الشخص الثالث من الأصدقاء والأقارب (انظر، على سبيل المثال، Gough 1960). أحد التفسيرات لكيفية معرفة المرء لسماته هو أنه يستدعي الخبرات المختلفة التي مرَّ بها ثم يستعمل تلك الخبرات كدليل يتعلق بسماته. لذلك، على سبيل المثال، إذا سألتَ ما إذا كنتُ خجولاً، فقد أحاول أن أستدعي مناسبات اجتماعية مختلفة وأفكر في ردود أفعالي في تلك الحالات. [أو] بدلاً من ذلك، قد يكون لديّ مخزن معرفة لأجل الاسترجاع السريع يتضمن معلومات عن سماتي. سيكون مثل هذا المخزن موجودًا في الذاكرة الدلالية، إلى جانب حقائق أخرى عني، مثل عيد ميلادي ومحل ميلادي.

تشير الدلائل عن المرضى المصابين بفقدان الذاكرة إلى أنّ معرفة سمات

المرء مخزَّنة، في الواقع، جزئيًا على الأقل في الذاكرة الدلالية. تُستبقى المعرفة-الذاتية بالسمات حتى في حالات فقدان الذاكرة الكارثية. ومما له صلة خاصة هو احتفاظ المرضى بمعرفة-ذاتية بالسمة حتى عندما لا تكون لديهم ذاكرة استطرادية عمليًا. عانى المريض د.ب من نقص الأوكسجين عقب نوبة قلبية، وهذا أدى إلى ضعف شديد في الذاكرة الاستطرادية. ومع ذلك، كانت إفاداته عن سمات شخصيته متسقة عبر الزمن ومرتبطة بالتقييمات التي قدّمتها ابنته (Klein et al. 2002). وقد عُثِرَ على هذه القوة في المعرفة-الذاتية بالسمات أيضًا عند [المريض] ك. س، الذي عانى من إصابة في الدماغ نتيجة حادث دراجة نارية. على ما يبدو أنّ المريض ك. س عانى من غياب كامل للذاكرة الاستطرادية. عندما طُلب منه أن يتذكّر أي حدث عن حياته، أبلغ ك. س أنها كانت مجرد فراغ (Tulving 1985: 4). على الرغم من غياب الذاكرة الاستطرادية، ارتبطت إفادات ك. س عن سماته بالإفادات التي قدَّمتها والدته (Tulving 1993). توفُّر حقيقة أنّ المعرفة-الذاتية بالسمة بقيت حتى لدى المرضى الذين يفتقرون إلى الذاكرة الاستطرادية دليلاً على أنّ الذاكرة الدلالية تتضمن معرفة المرء بسمته التي تخصّه.

المحتوى

تأتي سمات الشخصية على أصناف مختلفة. تتعلق بعض السمات بالطَبْع (مثل، الخجل)؛ بعضها يتعلق بالقدرات (مثل، الإبداع)؛ وبعضها يتعلق بالتصرفات الأخلاقية (مثل، العطف). بالإضافة إلى ذلك، تتضمن الاستمرارية النفسية سماتٍ ليست سماتٍ للشخصية، تتضمّن، بطبيعة الحال، مجموعة من الذكريات الاستطرادية المهيأة للاسترجاع. هل تُفضَّل بعض هذه السمات على غيرها عندما يتعلق الأمر بأحكام الهُوِيَّة الشخصية؟ من المفترض أن تكون بعض الذكريات أكثر أهمية للترابط من غيرها. لا يمكن أن تكون ذكرياتي عن لون سيارتي السابقة مهمة لهويتي بنفس أهمية ذكرياتي عن ولادة طفلي الأول. هل الذكريات هي العامل الأهم عند مقارنتها بالسمات؟

في عدة الدراسات، نافست الذاكرة سمات الشخصية الأخلاقية. هناك سبب ما للظن بأنّ الذكريات ستكون أكثر أهمية من السمات الأخلاقية. لقد بدا للعديد من الفلاسفة (e.g., Parfit 1984: 300) وعلماء النفس (e.g., Nelson & Miller 1995) أنّ الهُوِيَّة الشخصية تعتمد على سماتنا الخصوصية. والذكريات، على عكس السمات الأخلاقية، تكون مميَّزة. هناك الكثير من الناس الكرماء. لكن رجل واحد فقط يتذكّر ولادة طفلي الأول، من منظور الأب. على الرغم من حقيقة أنّ الذكريات هي على ما يبدو أكثر خصوصية من السمات الأخلاقية، عبر مجموعة واسعة من الدراسات، فإنّ التغيير في الذاكرة كان أقل أهمية بكثير من التغيير في الأخلاق (Prinz & Nichols forthcoming,Strohminger & Nichols 2014). على سبيل المثال، عندما طُلِبَ من المشاركين تخيّل فقدان سمة معينة وتقييم مدى تأثير هذا التغيير على تغيير الهُوِيَّة الشخصية، حَكمَ المشاركون على التغييرات في السمات الأخلاقية (على سبيل المثال، الإخلاص) بأنها تؤدي إلى إحداث المزيد من الاختلاف في الهُوِيَّة الشخصية مقارنة بالتغييرات في الذكريات (على سبيل المثال، فقدان الذكريات العزيزة مع الوالدين). استمر هذا التأثير الأساسي بغض النظر عما إذا كان المشاركون يعتبرون الأسئلة عن هُويّتهم الشخصية أو هُوِيَّة شخص آخر. في دراسة لاحقة، سُئل أفراد عائلات المرضى الذين يعانون من التنكّس العصبي (الزهايمر، والتصلّب الجانبي الضموري (ALS)، والخرف الجبهي الصدغي) عما إذا كان عزيزهم قد تغيّر فيما يخصّ مجموعة واسعة من السمات النفسية. وسُئل أفراد الأسرة أيضًا عن مدى كون عزيزهم هو نفس الشخص. أشارت النتائج إلى أنّ التغيير في السمات الأخلاقية أحدث فرقًا هائلاً في الهُوِيَّة المدرَكة، لكنّ فقدان الذاكرة لم يكن مهمًا على الإطلاق (Strohminger & Nichols 2015). لا يزال هذا العمل في مراحله الأولى، لكنه يشير إلى أنه عندما يقيّم الناس الاستمرارية النفسية في تحديد الهُوِيَّة الشخصية، تلعب الذاكرة دورًا ثانويًا أمام الأخلاق.

3. الذاكرة الاستطرادية والإحساس بالهُوِيَّة الشخصية

تحتوي الذاكرة الدلالية على معرفة السمات. ومع ذلك، فإنّ الذاكرة الاستطرادية هي التي عادة ما تُستدعى في النقاشات الفلسفية حول الهُوِيَّة الشخصية.

الذاكرة الاستطرادية بوصفها حاملة الاقتناع بالهُوِيَّة الشخصية

تتميز الذاكرة الاستطرادية عادةً بأنها تحمل معلومات عن ماهية الخبرة ومكانها وزمانها. أتذكّر تناول الإفطار، على مائدتي، هذا الصباح في الساعة السابعة. لكن، بالإضافة إلى ذلك، يؤكد العديد من الفلاسفة وعلماء النفس أنّ هذا النوع من الذاكرة يتطلب أيضًا أن يتذكّر المرء الخبرة بوصفها تحدث لنفسه. يجب أن تقدِّم الذاكرة الخبرةَ بوصفها تحدث لي. نجد تعبيرا عن هذا عند ريد:

> إنّ تذكّر حدث ماضٍ يكون بالضرورة مصحوبًا بالاقتناع بوجودنا وقت وقوع الحدث. لا أستطيع أن أتذكّر شيئًا حدث قبل عام، دون وجود قناعة قوية مثلها مثل الذاكرة، بأنني، نفس الشخص المطابق الذي يتذكّر الآن ذلك الحدث، كنت موجودًا آنذاك. (Reid 1850: 202)

نجد هذه الرؤية عند ويليام جيمس، الذي كتب، "تتطلب الذاكرة أكثر من مجرد التأريخ لحقيقة ما في الماضي. يجب أن تكون مؤرخة في الماضي الذي يخصّني. بعبارة أخرى، يجب أن أعتقد أنني اختبرتُ حدوثها بشكل مباشر" (1890/ 1950: 650). وهذا هو عنصر أساسي في التنظير المعاصر حول الذاكرة الاستطرادية. تُلخِّص هارلين هاين وزملاؤها الرؤية السائدة عن الذاكرة الاستطرادية بأنها تتمّسك بأنّ الذاكرة الاستطرادية "تُصاحبها درايةٌ واعيةٌ بأنّ الحدث قد حدث 'لي' أو سيحدث 'لي' لا تُصاحب استرجاع الأنواع الأخرى من الذكريات" (Hayne et al. 2011: 344).

في حين أنه من الصحيح أنّ الذاكرة الاستطرادية يمكن أن تستقدم إحساسًا ملموسًا بالهُوِيَّة الشخصية، إلا أنه من غير الواضح ما إذا كان هذا الإحساس

بالهُوِيَّة "مصحوبًا بالضرورة" بذاكرة الخبرة. أولاً، من المعقول أن تكون ذكريات الخبرة موجودة في الحيوانات التي تفتقد مفهوم الذات. على سبيل المثال، هناك سبب وجيه للاعتقاد بأن الفئران يمكنها في الواقع تكوين ذكريات خبرة (انظر، .e.g Crystal et al. 2013). ولكن ليس هناك سبب وجيه للاعتقاد بأنّ ذكريات الفئران تتضمن درايةً بأنّ الحدث قد حدث "لي". (وفي الواقع، غالبًا ما يُميِّز علماء الأعصاب الذين يعملون على ذاكرة الفئران الذاكرة الاستطرادية دون تمثيل صريح للذات -على سبيل المثال، Hasselmo 2011). إذا كان هذا صحيحًا، فيجب أن يكون هناك بعض الإسهام الإضافي الذي يقودنا نحن البشر إلى الإحساس بالهُوِيَّة الشخصية من ذاكرة الخبرة.

ثانيًا، هناك حالات بشرية يتم فيها تذكّر الخبرات أثناء تنصّل الشخص من إحساسه بالتماهي مع المختبِر. في سن 43، تعرّض ر. ب. لحادث دراجة تسبّب بصدمة كبيرة في الرأس. بعد الإصابة، كان ر. ب. قادرًا على تذكّر حلقاتٍ من ماضيه، لكنه أفاد بأنها لا تبدو وكأنها خبرات حدثت له. على سبيل المثال، قال عن إحدى الذكريات:

> يمكنني أن أتذكّر بوضوح مشهدًا ما عني على الشاطئ في نيو لندن مع عائلتي وأنا طفل. لكن كان شعوري أنّ المشهد لم يكن ذكرى لي. كما لو كنتُ أنظر إلى صورة ما عن رحلة شخص آخر.

وفي حالة أخرى، وصف ذكرى ما عندما كان في المدرسة

> أستطيع تصوّر المشهد بوضوح تام... أدرس مع أصدقائي في صالة الدراسة. يمكنني "إعادة معايشته" بمعنى إعادة-تكرار خبرة التواجد هناك. لكنّ ذلك له ذلك الشعور بالتخيّل، [وكأنه] إعادة تكرار خبرة وصفها والداي من أيام دراستهما الجامعية. لم تُشعرني وكأنها شيء كان بحق جزءًا من حياتي. من الناحية الفكرانية، أظن أنني لم أشك قط في أنها كانت جزءًا من حياتي... لكن هذا في حد ذاته لم يساعد في تغيير الشعور بالمِلكية.

وهكذا، بدا ر. ب. قادرًا على استرجاع ذكريات الخبرة الماضية، لكنّ ذكريات الخبرة المسترجعة هاته افتقرت إلى الإحساس بحدوثها له (Klein & Nichols 2012). نفس الإفادات حدثت في اضطراب تبدد الشخصية، الذي أحد أعراضه هو "الشعور الذاتي بعدم القدرة على تذكّر الأشياء (على سبيل المثال، حلقات الذاكرة) أو الشعور بأنّ الشخص لم يكن جزءًا من الحلقة" (Sierra & Berrios 2001: 631). على سبيل المثال، وصفَ أحد المرضى الذين ظهر عليهم هذا العرض على النحو التالي: "عندما تذكَّرَ أحداثًا في حياته، شَعرَ وكأنه 'لم يكن فيها'" (Sierra & Berrios 2001: 631). في الواقع، يُشكِّل تبدد أو نزع الطابع الشخصي عن الذكريات جزءًا من المقياس القياسي للاضطراب، كما يظهر في الفقرة التالية: "أشعر بانفصالي عن ذكريات الأشياء التي حدثت لي ــ وكأنني لم أشارك فيها" (Sierra & Berrios 2000: 162).

الذاكرة الاستطرادية والاستمرارية النفسية

إنّ الإحساس بالهُوِيَّة الشخصية الذي تُولِّده الذاكرة الاستطرادية لا يعتمد على الترابط القوي. فَكِّر في بعض الخبرات التي تتذكّرها من شبابك، مثل قُبلتك الأولى. في حالتي، أنا مختلف تمامًا من الناحية النفسية عن ذلك المراهق، مختلف بما فيه الكفاية بحيث لا يحصل ترابط قوي. ومع ذلك، لا يتعارض هذا مع شعوري بالتماهي الشخصي مع ذلك الفرد الماضي ــ إذ لاتزال الذاكرة تعطيني الإحساس الواضح بـ "أنني" اختبرتُ تلك القُبلة.

في الواقع، هناك سبب للاعتقاد بأنّ الشعور بالهُوِيَّة الشخصية يمكن الحصول عليه حتى عند غياب الاستمرارية النفسية. ربما يكون هذا أكثر ما يلفت الانتباه في حالات اعتقادات الحياة-الماضية (White et al. 2016). أفاد الكثير من الأشخاص بمرورهم بذاكرة استطرادية من حياة ماضية وأنّ هذه الذاكرة (الجليّة) أقنعتهم أنهم كانوا موجودين في الحياة الماضية، حتى عندما لا يبدو أنهم يظنون أنّ هناك سلسلة متداخلة من الروابط-القوية تمتد على طول الطريق إلى تلك الحياة الماضية. في

هذه الحالات، يبدو أنّ الذاكرة الاستطرادية تؤدي إلى الإيمان بالهُوِيَّة الشخصية حتى عند غياب الإيمان بالاستمرارية النفسية.

وهكذا، تشير اعتقادات الحياة-الماضية إلى أنه يمكن للمرء أن يمتلك إحساسًا بالهُوِيَّة الشخصية حتى عندما لا يظن أنّ هناك استمرارية نفسية (محددة من خلال سلاسل متداخلة من الترابط القوي). من المقبول أن تكون اعتقادات الحياة-الماضية وهامية ــ ذكريات كاذبة. لكن قد يمتلك الشخص ذاكرة ما لا تكون كاذبة على الإطلاق، على الرغم من غياب الاستمرارية النفسية. لنأخذ في الاعتبار المريض هـ. م [H. M.]، الذي أزال قدرًا كبيرًا من فصوصه الصدغية الوسطى للتخفيف من نوبات الصرع. خففت الجراحة من نوباته، ولكن كان لها آثار كارثية على عقله. اللافت للنظر، بعد الجراحة التي أجراها، عانى هـ. م من فقدان الذاكرة التقدّمي ــ لم يعد بإمكانه تذكّر أي خبرات جديدة لأكثر من دقيقتين. من المقبول أنّ هـ. م قبل الجراحة لم يكن مرتبطًا بقوة مع هـ. م بعد الجراحة. بالإضافة إلى فقدان الذاكرة التقدّمي الشامل الذي يعاني منه، عانى هـ. م أيضًا من فقدان الذاكرة الرجوعي لعدة سنوات سبقت العملية. بعد الجراحة، أظهر هـ. م تعبيرًا انفعاليًا منخفضًا على نحو غير طبيعي وفقدان الدافع. من هنا، فإنّ الشخص الذي خضع للعملية الجراحية لم يكن على ارتباط قوي بالشخص الذي استيقظ بعد الجراحة. وهكذا، ما دامت نظرية الاستمرارية النفسية سارية، فإنّ هـ. م تُوفيَّ على سدية العمليات ووُلِدَ هـ. م جديد بإعاقة عميقة.

على الرغم من فقدان الاستمرارية النفسية، إلا أنّ هـ. م أحبَّ أن يروي بضع وقائع عن شبابه. كتبَ هيلتس في سيرته الذاتية عن هـ. م:

> يتحدث [هـ. م] عن العيش في جنوب كوفنتري، كونيتيكت، حيث كان يمكنه الذهاب وراء المنزل وإطلاق النار. كان لديه بندقية، "بندقية بمنظار!"، على حد قوله، كان متحمسًا على الدوام عند هذه المرحلة من قصته. "وكان لديّ مسدسات أيضًا! عيار 38 وعيار 32". (Hilts 1995: 138)

من المفترض أن تُعدّ استحضارات هـ. م ذكريات حقيقية. إنها تعكس خبرات حقيقية. على غرار الذكريات الاستطرادية الأخرى، يبدو أنّ الذكريات تحمل الإحساس بالهُوِيَّة الشخصية. لاحِظ حماسة هـ. م ــ "كان لدي مسدسات أيضًا!" ولكن، كما رأينا، لا يمتلك هـ. م استمرارية نفسية مع الشخص الذي خضع لعملية جراحية. إذن، وفق تفسير الاستمرارية النفسية، إنّ هـ. م قبل الجراحة وبعدها هما شخصان مختلفان. نتيجة لذلك، عندما كان لدى هـ. م ما بعد الجراحة إحساس بالتماهي الشخصي مع صبي يلعب بالأسلحة، يبدو أنه يجب أن نقول إن شظايا الذاكرة هذه جادت على هـ. م بوهم التماهي أو الهُوِيَّة. تُعدّ هذه نتيجةً غير متوقعة إلى حد ما ــ ذاكرة عادية تُولِّد وهمًا عن التماهي أو الهُوِيَّة. لكنّ مُنظِّر الاستمرارية النفسية قد يتجرّع ما لا مفرّ منه ويقبل أنّ هذا هو أحد الآثار الجوهرية للتفسير. هذا من شأنه أيضًا أن يمنح مؤيد الاستمرارية النفسية نوعًا آخر من الاستجابة لتهمة الدور. تَذكَّر أنّ بتلر اتهم معيار الذاكرة بأنه "خطأ عجيب" ما دامت الذاكرة تفترض مسبقًا التماهي، وهذا أثارَ ابتكار مفهوم "شبه-الذاكرة [quasi-memory]" كوسيلة لإنقاذ معيار الذاكرة. لكن وفق رؤية الاستمرارية النفسية، يبدو أنّ الذاكرة في الواقع لا تفترض مسبقًا وجود تماهي حقيقي. هناك حالات عن ذكريات طبيعية يتذكّر فيها الشخص ذاكرة شخص آخر. إنّ ذاكرة خبرة هـ. م عن الأسلحة ليست ذاكرة كاذبة بأي طريقة طبيعية. إنها فقط تلك الذاكرة التي، في وظيفتها الطبيعية، تَنقل ذكريات خبرات مرَّت بها ذوات أخرى.

تمثيلات الذات

كما رأينا (في القسم 2)، يمتلك الناس معرفة غنية عن سماتهم. تُخزَن هذه المعرفة جزئيًا على الأقل في الذاكرة الدلالية. وتُعتبر بعض السمات أكثر أهمية للذات من غيرها ــ فالأخلاق أكثر أهمية من الذاكرة. ومع ذلك، فإنّ الإحساس بالهُوِيَّة الشخصية الذي توفره الذاكرة الاستطرادية يشير إلى أنّ الناس، في مثل هذه الاستحضارات، لا يمثلون الذات بوصفها مجموعة من السمات. حتى لو عرفتُ أنّ

لدي مجموعة من السمات، فعندما أستدعي خبرتي الماضية، لا يُمثِّل الاستحضار كمجموعة من السمات امتلكت تلك الخبرة. عندما أستدعي خبرة السباحة الصيف الماضي، فأنا لا أمثِّل ذلك الاستدعاء على أنه مجموعة من السمات المستمرة نفسيا مع السمات الحالية التي امتلكت خبرة القفز في الماء البارد. لذلك، على الرغم من أننا غالبًا ما نفكر في أنفسنا من منظور مجموعات من السمات، إلا أنّ تمثيل الذات في الذاكرة الاستطرادية لا يُقدَّم بوصفه مجموعة من السمات.

إذا لم يُقدَّم تمثيل الذات في الذاكرة الاستطرادية كمجموعة من السمات، فما هو التمثيل؟ هنا، من المفيد العودة إلى الفلسفة. لدينا طريقة في التفكير في أنفسنا من خلال "المشير الأساسي" بدلاً من الوصف. من باب تبنّي مثال من جون بيري، إذا كان فريد يعتقد أنّ فريد على وشك أن يصطدم بصخرة ما، فلن يقود ذلك فريد إلى تفاديها ما لم يعتقد أيضًا أنا فريد. وهذا يعني أنّ فريد لن يتفادها إلا إذا كان لديه فكرة لها شكل أنا على وشك أن أصطدم بصخرة ما (Perry 1977: 494; Perry 1979). ثانيًا، يبدو أنه من الممكن نظريًا الاستيقاظ مع فقدان ذاكرة كامل، وفقدان المعرفة بكل سمات الفرد، ومع ذلك لا يزال من المنطقي أن يتساءل "أين أنا؟" (راجعPerry 1977). تشير حالة فقدان الذاكرة إلى أنّ معرفة السمات ليست ضرورية لامتلاك هذه الأنواع من أفكار-الأنا، وتشير حالة الصخرة إلى أنّ معرفة السمات ليست كافية للحصول على هذه الأنواع من أفكار-الأنا. هذا النوع من التمثيل للأنا المستقل عن الوصف هو ما نجده على نحو مقبول مُضمَّنًا في الذاكرة الاستطرادية. وهذا من شأنه أن يفسّر لماذا يمكننا الحصول على الإحساس بالهُوِيَّة الشخصية من الذكريات الاستطرادية حتى في حالة الغياب الصريح لتمثيل استمرارية السمة (Nichols 2014).

تتمسّك الرؤية السائدة في نظرية الذاكرة المعاصرة بأنّ الاستكشاف الأمامي [prospection] الاستطرادي ــ التفكير بشأن الخبرة المستقبلية ــ يتضمن بعضًا من العمليات عينها أثناء استحضار الخبرة الماضية (e.g., De Brigard et al. 2013; Suddendorf & Corballis 2007; Wheeler et al. 1997؛ انظر الفصل 19). أحد الأدلة

على هذه الرؤية هو أنّ المرضى الذين يعانون من قصور في الذاكرة الاستطرادية يُظهرون عادةً أوجه قصور ذات صلة في الاستكشاف الأمامي الاستطرادي (انظر، على سبيل المثال، Szpunar 2010). بالإضافة إلى ذلك، إنّ فينومينولوجيا الاستكشاف الأمامي الاستطرادي تماثل فينومينولوجيا الذاكرة الاستطرادية في جوانب مهمة (e.g., D'Argembeau & Van der Linden 2004). من المقبول أنّ أحد العوامل المشتركة بين الاستحضار الاستطرادي والاستبصار الاستطرادي هو ما يكون في كيفية تمثيل الذات. عندما أتذكّر خبرة ما عن شبابي، فإنّ معرفتي بالاختلاف الشاسع في السمات لا تتداخل مع تذكّر الخبرة بوصفها تحدث لي. وبالمثل، عندما أنخرط في استكشاف أمامي استطرادي وأفكّر في أنني أمتلك خبرة مستقبلية، مثل الذهاب إلى [حفلة] تخرّج طفلي، فإنّ حقيقة أنني سأمتلك سمات مختلفة عند تلك المرحلة لا تتداخل مع تخيل نفسي أمتلك هذه الخبرة. تمامًا مثلما أنّ الاستكشاف الورائي [retrospection] الاستطرادي يُولِّد إحساسًا بالهُوِيَّة يغفل عن التغيرات في السمات، كذلك يبدو أنّ الاستكشاف الأمامي استطرادي يسمح لنا بتخيل الخبرات المستقبلية دون أي انتباه للاختلافات في السمات.

يُقدِّم هذا تفسيراً نفسياً لرد الفعل الطبيعي في الحالة المشهورة التي نجدها عند برنارد ويليامز (ويليامز 1970). يقول ويليامز إذا كنت أعتقد أنني سيكون لدي انقطاع كامل في الاستمرارية النفسية بعد التعذيب، فلا يزال من المعقول الخوف من التعذيب. في الواقع، يبدو أنّ معظم الناس يتفقون على أنني سأشعر بالألم في مثل هذه الحالة (Nichols & Bruno 2011). في هذا النوع من التجارب الفكرية، يدعونا ويليامز إلى الانخراط في استكشاف أمامي استطرادي. نتيجة لذلك، إنّ تمثيل الذات الذي يُستدعى ليس التمثيل المكثَّف لمجموعات من السمات، بل التمثيل المستقل-عن-الوصف، أنا. يمكن إسقاط هذا التمثيل على الخبرة المستقبلية دون أي التزام بالاستمرارية النفسية.

4. الختام

يؤكد العديد من الفلاسفة أنّ الذاكرة جزء مما يُشكِّل الهُوِيَّة الشخصية. لأنني أحتفظ بالذكريات والسمات فأنا الشخص نفسه من يوم لآخر. أي اختلال في استمرارية الذاكرة والسمات يعني انقطاع في الهُوِيَّة الشخصية. وينكر فلاسفة آخرون أن تكون الذاكرة جزءًا مما يُشكِّل الهُوِيَّة. بدلاً من ذلك، قد تُقدِّم الذاكرة دليلاً على التماهي مع الشخص الماضي. يبدو أنّ الذاكرة الاستطرادية التي تخصّ الخبرات الماضية توفِّر إحساسًا بالهُوِيَّة الشخصية يتوافق مع الرؤية الأخيرة. يمكن للذاكرة الاستطرادية أن تمنح المرء إحساسًا بأنه كان لديه خبرة ماضية حتى لو كان المختبِر الماضي غير متصل نفسياً بالذات الحالية. هذا، بالطبع، لا يدحض الرؤية القائلة إنّ الهُوِيَّة الشخصية تُعطى من خلال الاستمرارية النفسية. لكنه يشير إلى أنّ رؤية الاستمرارية النفسية تتعارض مع الإحساس بالهُوِيَّة الشخصية الذي تنقله الذاكرة.

شكر وتقدير

أشكر سفين بيرنيكر وريبيكا كوبنهافر وفيليبي دي بريغارد وديفيد شوميكر على تعليقاتهم المفيدة على المسوّدة.

موضوعات ذات صلة

- لوك وريد حول التذكّر
- الذاكرة والخيال
- الذاكرة بوصفها سفرًا ذهنيًا في الزمن

Further reading

Bernecker, S. (2010) Memory: A Philosophical Study. Oxford: Oxford University Press.
Roach, R. (2006) "Defence of Quasi-Memory," Philosophy, 81: 323-55.
Schechtman, M. (1996) The Constitution of Selves. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Tulving, E. (1983) Elements of Episodic Memory. New York: Oxford University Press.

References

Atherton, Margaret (1983) "Locke's Theory of Personal Identity," Midwest Studies in Philosophy, 8: 273-94.

Behan, D. (1979) "Locke on Persons and Personal Identity," Canadian Journal of Philosophy, 9: 53-75.

Butler, Joseph (1736) "Of Personal Identity," in The Analogy of Religion, reprinted in John Perry (ed.), (1975), Personal Identity. Berkeley, CA: University of California Press, pp. 99-105; page references are to the reprinted version.

Copenhaver, Rebecca (2014) "Reid on Memory and Personal Identity," The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 edn.), Edward N. Zalta (ed.), http://plato.stanford.edu/archives/win2014/ entries/reid-memory-identity/.

Crystal, J. D., Alford, W. T., Zhou, W., and Hohmann, A. G. (2013) "Source Memory in the Rat," Current Biology, 23(5): 387-91.

D'Argembeau, A. and Van der Linden, M. (2004) "Phenomenal Characteristics Associated with Projecting Oneself Back into the Past and Forward into the Future: Influence of Valence and Temporal Distance," Consciousness and Cognition, 13: 844-58.

De Brigard, F., Addis, D., Ford, J., Schacter, D., and Giovanello, K. (2013) "Remembering What Could Have Happened: Neural Correlates of Episodic Counterfactual Thinking," Neuropsychologica, 51(12): 2401-14.

Gough, H. G. (1960) "The Adjective Check List as a Personality Assessment Research Technique," Psychological Reports, 6(1): 107-22.

Grice, H. P. (1941) "Personal Identity," Mind, 50: 330-50.

Hayne, H., Gross, J., McNamee, S., Fitzgibbon, O., and Tustin, K. (2011) "Episodic Memory and Episodic Foresight in 3- and 5-Year-Old Children," Cognitive Development, 26(4): 343-55.

Hasselmo, M. (2011) How We Remember: Brain Mechanisms of Episodic Memory. Cambridge, MA: MIT Press.

Hilts, P. (1995) Memory's Ghost. New York: Simon & Schuster.

James, W. (1890/1950) Principles of Psychology, vol. 1. Mineola, NY: Dover.

Klein, S. B. and Nichols, S. (2012) "Memory and the Sense of Personal Identity," Mind, 121(483): 677-702.

Klein, S. B., Rozendale, K., and Cosmides, L. (2002) "A Social-Cognitive Neuroscience Analysis of the Self," Social Cognition, 20: 105-35.

Locke, J. (1690/2009) An Essay Concerning Human Understanding. New York: WLC Books.

Nelson, L. J. and Miller, D. T. (1995) "The Distinctiveness Effect in Social Categorization: You Are What Makes You Unusual," Psychological Science, 6(4): 246-9.

Nichols, S. (2014) "The Episodic Sense of Self," in J. D'Arms and D. Jacobson (eds.), Moral Psychology and Human Agency. Oxford: Oxford University Press.

Nichols, S. and Bruno, M. (2010) "Intuitions about Personal Identity: An Empirical Study," Philosophical Psychology, 23(3): 293-312.

Olson, E. (1997) The Human Animal: Personal Identity without Psychology. Oxford: Oxford University Press.

Parfit, D. (1984) Reasons and Persons. Oxford: Oxford University Press.

Perry, John (1975) Personal Identity. Berkeley, CA: University of California Press.

Perry, J. (1977) "Frege on Demonstratives," The Philosophical Review, 86(4): 474-97.

Perry, J. (1979) "The Problem of the Essential Indexical," Nous, 13(1): 3-21.

Prinz, J. and Nichols, S. (in press) "Diachronic Identity and the Moral Self," in J. Kiverstein (ed.), Handbook of the Social Mind. London: Routledge.

Reid, T. (2002) Essays on the Intellectual Powers of Man, D.R. Brookes (ed.). University Park: The Pennsylvania State University Press.

Schechtman, Marya (1990) "Personhood and Personal Identity," Journal of Philosophy, 87: 71-92.

Schechtman, Marya (2005) "Personal Identity and the Past," Philosophy, Psychiatry, & Psychology, 12: 9-22.

Shoemaker, David (2016) "Personal Identity and Ethics," The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), forthcoming, http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/identity-ethics/.

Shoemaker, Sydney (1970) "Persons and Their Pasts," American Philosophical Quarterly, 7: 269-85.

Sierra, M. and Berrios, G. E. (2000) "The Cambridge Depersonalisation Scale," Psychiatry Research, 93(2): 153-64.

Sierra, M. and Berrios, G. E. (2001) "The Phenomenological Stability of Depersonalization: Comparing the Old with the New," Journal of Nervous and Mental Disease, 189(9): 629-36.

Strohminger, N. and Nichols, S. (2014) "The Essential Moral Self," Cognition, 131(1): 159-71.

Strohminger, N. and Nichols, S. (2015) "Neurodegeneration and Identity," Psychological Science, doi: 0956797615592381.

Suddendorf, T. and Corballis, M. (2007) "The Evolution of Foresight: What Is Mental Time Travel, and Is It Unique to Humans?" Behavioral and Brain Sciences, 30: 299-313.

Szpunar, K. (2010) "Episodic Future Thought: An Emerging Concept," Perspectives in Psychological Science, 5: 142-62.

Tulving, E. (1972) "Episodic and Semantic Memory," in E. Tulving and W. Donaldson (eds.), Organisation of Memory. New York: Academic Press.

Tulving, E. (1985) "Memory and Consciousness," Canadian Psychology/Psychologie Canadienne, 26: 1-12. Tulving, E. (1993) "Self-knowledge of an Amnesic Individual Is Represented Abstractly," in T. K. Srull and R. S. Wyer (eds.), Advances in Social Cognition (Vol. 5, pp. 1-49). Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Weinberg, S. (2011) "Locke on Personal Identity," Philosophy Compass, 6(6): 398-407.

Wheeler, M., Stuss, D., and Tulving, E. (1997) "Toward a Theory of Episodic Memory: The Frontal Lobes and Autonoetic Consciousness," Psychological Bulletin, 121: 331-54.

White, C., Kelly, B., and Nichols, S. (2016) "Remembering Past Lives: Intuitions about Memory and Personal Identity in Reincarnation," in H. Cruz and R. Nichols (eds.), The Cognitive Science of Religion and Its Philosophical Implications. Routledge.

Williams, B. (1970) "The Self and the Future," The Philosophical Review, 79: 161-80.

الفصل الرابع عشر

الذاكرة والوعي الذاتي

خوسيه لويس برموديز

1. المشهد

تندرج الأسئلة الفلسفية عن الذاكرة تحت ثلاث فئات عريضة (على الأقل). بعضها ميتافيزيقي في الأساس، يتعلق بطبيعة الذاكرة. في هذه الفئة تقع الأسئلة المتعلقة بكيفية فهم العلاقة بين الذاكرة والماضي (هل ينبغي فهم الذاكرة على أنها علاقة مباشرة بالماضي، على سبيل المثال، أم يجب أن نفكّر بدلاً من ذلك من خلال حالات الذاكرة الحادثة التي تكون مشتقة سببيًا من الأحداث الماضية؟). والمجموعة الثانية من الأسئلة هي إبستمولوجية على نطاق واسع. يمكننا أن نسأل عن كيفية تسويغ أحكام الذاكرة، وما إذا كانت الذكريات تخلق المعرفة أم تحافظ عليها ببساطة. أما المجموعة الثالثة من الأسئلة فتتعلق بالدور الوظيفي للذكريات. كيف تتفاعل الذكريات مع الحالات الذهنية الأخرى؟ بِمَ تُسهم سعة الذاكرة في الحياة المعرفية والعاطفية؟ يمكن أن يكون لقضايا الدور الوظيفي تداعيات إبستمولوجية وميتافيزيقية، بالإضافة إلى إثارة أسئلة أخلاقية (على سبيل المثال، حول دور الذكريات المشتركة في الحياة الاجتماعية).

يثير التفكير في الذات والوعي الذاتي نفس فئات الأسئلة بالضبط (انظر Bermúdez 2017a). تتعلق الأسئلة الميتافيزيقية النموذجية بظروف الاستمرار التي

تخصّ الذوات ــ هل هي جسدية أم نفسية أم خليط من الاثنين، على سبيل المثال؟ أما الأسئلة حول إبستمولوجيا الذات فهي أسئلة عن الوعي الذاتي أو الدراية الذاتية. هل يتمتع الأشخاص الواعون-ذاتيًا بأي نوع من الوصول المميز إلى حالاتهم الذهنية أو الجسدية، على سبيل المثال؟ هل الوعي الذاتي هو ظاهرة مفاهيمية بحتة أم له بعد غير مفاهيمي؟ يتضمن استكشاف الدور الوظيفي للوعي الذاتي أسئلة حول كيفية اعتماد القدرة على الوعي-الذاتي على (و/أو تمكينها بوساطة) القدرات المعرفية والعاطفية الأخرى، مثل القدرة على تمثيل عالم موضوعي ما، أو القدرة على الانخراط فكرانيًا واجتماعيًا مع الأشخاص الآخرين الواعين-ذاتيًا.

يركِّز هذا الفصل على مجالات الاعتماد المتبادل بين الذاكرة والوعي الذاتي، في المقام الأول على أبعاد الإبستمولوجيا والدور الوظيفي. لاسيما -

(1) دور الوعي الذاتي في الذاكرة؛

(2) دور الذاكرة في الوعي الذاتي.

أكثر أنواع الذاكرة صلة بـ (1) و(2) هي الذاكرة السيريذاتية. سيوضِّح القسم الثاني من هذا الفصل طبيعة الذكريات السيريذاتية والأحكام المستندة إلى الذاكرة السيريذاتية. في القسمين الثالث والرابع، سوف ننتقل إلى خاصية إبستمية مهمة عن أحكام الذاكرة السيريذاتية ــ مناعتها من خطأ التحديد الخاطئ المتصل بضمير الشخص المتكلم. يُعدّ فهم هذه الخاصية مهمًا على نحو خاص في فهم دور الوعي الذاتي في الذاكرة. يستكشف القسم الخامس العلاقة بين الذاكرة السيريذاتية والسرد السيريذاتي، ويتناول المسألة من خلال سؤال طرحه برتراند راسل عن الماضوية المدرَكة للذاكرة السيريذاتية.

2. ما هي الذكريات السيرذاتية؟

عادةً ما يصنِّف علماء النفس الذين يدرسون الذاكرة الذكريات من خلال ثلاثة فروق أساسية (انظر أيضًا الفصل الأول من هذا المجلد).

الفرق الأول هو بين الذكريات الضمنية والذكريات الصريحة. يمكن ملاحظة عمل الذاكرة الضمنية في المهام التي يُحسَّن فيها الأداء من خلال المعلومات المستبقاة التي تكون دون عتبة الوعي (Roediger 1990). تستكشف تجارب التهيئة [priming] الذاكرة الضمنية، وذلك باستخدام محفزات مخفية تُعرَض لفترات أقصر من أن يتم تسجيلها بوعي. تُعدّ الذاكرة الضمنية أيضًا سمة من سمات بعض الاضطرابات النفسية العصبية، مثل فقدان الذاكرة، حيث يكون المرضى قادرين على تعلّم كيفية أداء المهام على الرغم من أنهم ينكرون أن يكونوا قد رأوا هذه المهام من قبل (Brooks & Baddeley 1976). في المقابل، تكون الذكريات الصريحة واعية. يكون الأشخاص قادرين على استغلال المعلومات المستبقاة والدراية على حد سواء بأنهم يفعلون ذلك.

الفرق الثاني هو بين الذاكرة الإجرائية والذاكرة التصريحية، الذي يرتبط بشكل وثيق بالفرق الفلسفي الأكثر شيوعًا بين معرفة-كيف ومعرفة-أنّ. تكمن الذاكرة الإجرائية وراء معظم المهارات المعرفية والحركية، مثل التحدّث أو ركوب الخيل. إنها ليست شيئًا عادةً ما يستطيع الناس التعبير عنه، وهذا هو السبب في أنّ تعليم اللغة والتدريب الرياضي يكونان عسيرين للغاية. في المقابل، تتضمن الذكريات التصريحية الاحتفاظ بمفردات محددة من المعلومات، بدلاً من القدرة على توظيف قدرات أو مهارات عامة.

الفرق القياسي الثالث في علم نفس الذاكرة هو بين الذاكرة الدلالية والذاكرة الاستطرادية، وهما فئتان مختلفتان من الذاكرة التصريحية. الذاكرة الدلالية هي ذكريات عن حقائق معينة. إنّ القدرة على استدعاء عام الثورة الفرنسية هي مثال نموذجي على الذاكرة الدلالية. كل ما يهم بالنسبة إلى الذاكرة الدلالية هو أن تُستدعى المعلومات. ليست هناك حاجة إلى استدعاء الظروف التي اكتُسِبَت فيها

المعلومات. من ناحية أخرى، في الذاكرة الاستطرادية، يتذكّر المرء الأحداث المحددة التي مرّ بها بشكل مباشر.

تكون الذكريات السيريذاتية صريحةً وتصريحيةً واستطراديةً. عادةً ما يستطيع الأشخاص الطبيعيون استدعاء كميات كبيرة من المعلومات الدلالية عن أنفسهم، التي اكتسبوا معظمها من الآخرين. ولكن حتى عندما تتعلق هذه المعلومات الدلالية بتاريخنا الشخصي (معلومات عن مكان ميلاد المرء وزمانه، على سبيل المثال)، فإنها لا تُعتبر سيريذاتية بالمعنى الذي أستخدم فيه هذا المصطلح.

ومع ذلك، لا توصَف جميع الذكريات الصريحة والتصريحية والاستطرادية على نحو حقيقي بأنها سيريذاتية. مثال الذاكرة الاستطرادية غير السيريذاتية سيكون تذكّر أنّ ألمانيا تغلّبت على الأرجنتين في نهائي كأس العالم عام 2014 بفضل الصورة المستدعاة للاعبين الألمان الفائزين عند انطلاق صافرة النهاية. هذه ليست ذاكرة سيريذاتية لأنها، على الرغم من نشأتها في حلقة ما في تاريخي الشخصي واستدعائها لها، ليست ذاكرة عني وعن الماضي الذي يخصّني على وجه التحديد. لذلك، نحتاج إلى إضافة فقرة ما لتوصيف الذكريات السيريذاتية. بالإضافة إلى كونها صريحة وتصريحية واستطرادية، فإنّ الذكريات السيريذاتية محدَّدة-ذاتيًا.

يلقي مثال لعبة كرة القدم الضوء على بُعد آخر في التفكير بشأن الذكريات السيريذاتية. يمكنني أيضًا، استنادًا إلى الصورة نفسها، أن أتذكّر أنني شاهدت المباراة على التلفاز. يمكن اعتبار ذلك بمثابة ذاكرة استطرادية سيريذاتية، لأنها محدَّدة ذاتيًا بالمعنى الصحيح. لذلك، يمكن اعتبار صورة ذاكرة واحدة عن حلقة معينة في سياقات مختلفة بمثابة ذاكرة استطرادية سيريذاتية وغير سيريذاتية على حد سواء.

يوضّح هذا أننا بحاجة إلى تقديم تمييز صريح بين صور الذاكرة وأحكام الذاكرة المصاحبة لها، بدلاً من الحديث عن الذكريات فحسب. تحتوي أحكام الذاكرة السيريذاتية على محتويات الشخص الأول ــ محتويات يمكن التعبير عنها بشكل قانوني باستخدام ضمير المتكلم. إنها تنشأ من صور الذاكرة الاستطرادية،

وتسوّغ بها، التي تحتفظ بالخبرة الأصلية للمرء عن الحدث المتذكَّر. في كثير من الحالات، يمكن أن تؤدي هذه الصور أيضًا إلى إصدار أحكام ذاكرة غير سيريذاتية وتسويغها. سيكون أحد الموضوعات الرئيسة لما يلي هو العلاقة بين أحكام الذاكرة السيريذاتية والذكريات التي تستند إليها.

الفرق النهائي. بعض أحكام الذاكرة السيريذاتية تكون استحضارية صراحة. فالأحكام مثل "أنا أتذكّر فعل فاي" أو "أتذكّر أنني فعلتُ فاي" تُضفي الصراحة على مصدرها. حقيقة أنّ الحكم يستند إلى ذاكرة سيريذاتية هي جزء من محتواه. ركّزت المناقشات الفلسفية للذاكرة السيريذاتية بشكل نموذجي على الأحكام الاستحضارية صراحة. لكنّ العديد من أحكام الذاكرة السيريذاتية، وربما معظمها، ليست استحضارية. تُعتبر الأحكام العادية بصيغة الماضي، على شكل "كنت أفعل فاي" أو "فعلتُ فاي"، أحكامًا للذاكرة السيريذاتية، بشرط أن تكون مستمدة بشكل مناسب من صور الذاكرة السيريذاتية. ليس جزءًا من محتواها أنها تستند إلى الذكريات (أكثر مما أنه جزء من الحكم "ذراعاي مطويتان" أنه يستند إلى الحس العميق الجسمي). كما سنرى، تُشكِّل الأحكام بصيغة الماضي تحديات كبيرة لا تكون موجودة في أحكام الذاكرة السيريذاتية الاستحضارية صراحة.

3. هل أحكام الذاكرة السيريذاتية محصنة من خطأ التحديد الخاطئ؟

استكشف الفلاسفة الطرق المختلفة التي يمكن أن يتمتع فيها الأشخاص بوصول مميز إلى محتويات عقولهم. تحولت السجالات من الادعاءات القوية حول المعرفة غير القابلة للشك أو غير القابلة للتقويم التي تخصّ أفكارنا ومشاعرنا وحالات أخرى، إلى أشكال من الوصول المميز هي أكثر دقة[1]. أكثر المفاهيم نقاشاً في هذا المجال هو مفهوم الحصانة من خطأ التحديد الخاطئ الذي يخصّ ضمير المتكلم. نشأ هذا المفهوم في **الكتاب الأزرق** لفيتغنشتاين، ولكنّ دوره في السجال

(1) للاطلاع على نظرة عامة حول السجالات الحديثة، انظر Gertler (2011).

المعاصر يرجع إلى سيدني شوميكر (Sydney Shoemaker 1968) وغاريث إيفانز (Gareth Evans 1982).

إليك تصريح فيتغنشتاين عن التمييز بين "أنا كذات" و"أنا كموضوع":

> هناك حالتان مختلفتان لاستعمال كلمة "أنا [I]" (أو "لي [my]") يمكن أن أسميهما "الاستعمال كموضوع" و"الاستعمال كذات". أمثلة الاستعمال الأول هي: "ذراعي مكسورة"، "لقد نميتُ ست بوصات"، "لدي كدمة على جبيني"، "هيَّجت الريحُ شعري". أمثلة الاستعمال الثاني هي: "أرى كذا وكذا"، "أحاول رفع ذراعي"، "أعتقد أنها ستمطر"، "أعاني من ألم في الأسنان". (Wittgenstein 1958: 66-7)

يدّعي فيتغنشتاين أنّ هناك نوعًا معينًا من الخطأ يكون ممكنًا فقط عندما تُستعمل "أنا" "كموضوع":

> يمكن للمرء أن يشير إلى الاختلاف بين هاتين الفئتين بالقول: إنّ حالات الفئة الأولى تنطوي على تمييز شخص معين، ويوجد في هذه الحالات احتمال حدوث خطأ ما، أو كما ينبغي أن أقول: إنّ احتمالية الخطأ قائمة لأنه... من الممكن، على سبيل المثال في حادثة ما، أن أشعر بألم في ذراعي [بعد] أن أرى ذراعًا بجانبي وأعتقد أنها ذراعي في حين أنها في الواقع تخصّ مَنْ يجاورني. ويمكنني، أثناء النظر إلى المرآة، أن أخلط بين كدمة ما على جبينه وتلك التي على جبيني. من ناحية أخرى، ليس هناك شك في تمييز الشخص عندما أقول إنني أعاني من ألم في الأسنان. أن تسأل "هل أنت متأكد أنك مَنْ يعاني من الآلام؟" سيكون غير مفهوم. (Wittgenstein 1958: 67)

الشيء الذي لا يظهر بوضوح في مناقشة فيتغنشتاين هو ما إذا كان استعمال "أنا" كذات أو كموضوع يعتمد على الأسس التي يستند إليها القول الإثباتي. افترض أنني قلت "أعاني من ألم في الأسنان" لأنني أشعر بألمٍ ما في سني. لا يمكن أن أشعر بالألم ثم أتساءل عما إذا كان هذا الألم هو لي أم لا. لذلك، من الواضح أنّ هذا

الاستعمال لـ "أنا" هو بوصفها ذاتًا. لكن لنفترض أنني أعاني من ألم غير محدد في الفك السفلي واستشرت عالم أعصاب يمكنه، باستخدام تقنية المسح، إخباري أنّ الألم هو بالفعل في أسناني. إذا قلت، عندئذ، "إنني أعاني من ألم في الأسنان"، فسأستعمل "أنا" كموضوع لأنّ احتمال حدوث خطأ قد أصبح جزءًا من المشهد ــ ربما اختلط المسح الضوئي الذي أجريته مع المسح الضوئي الخاص بشخص آخر، على سبيل المثال، مع نتيجة مفادها أنه، على الرغم من أنني أشعر بالألم، لستُ في الواقع أنا مَن توجعه أسنانه. في هذه الحالة، سيكون حُكمي عرضة لخطأ التحديد الخاطئ، في حين في الحالة الأولى، يكون الحكم المعبَّر عنه بالكلمات نفسها محصَّنًا من خطأ التحديد الخاطئ.

تظهر هذه النسبية إزاء الأسباب والأدلة بوضوح في الصيغة التالية للحصانة من خطأ التحديد الخاطئ (من الآن فصاعدًا: خاصية الحصانة)، التي تبقى قريبة للغاية من توصيف شوميكر الأصلي، باستثناء حديثه عن الاعتقاد المؤسَّس حيث يتحدث شوميكر عن المعرفة:

> أن تقول إنّ العبارة "أ هو فاي" عرضة لخطأ التحديد الخاطئ المتصل بالشخص الأول "أنا" يعني أنّ ما يلي ممكن: تعتقد المتحدثة أنّ شيئًا معينًا هو فاي، مع اعتقادها المؤسَّس أو المرتكز على قاعدة من الأدلة المناسبة، لكنها ترتكب خطأً عند القول "أنا فاي" بسبب، وفقط بسبب، أنها تعتقد خطأً أنها هي نفسها الشيء الذي تعتقد أنه فاي. (Bermúdez 2012: 125)

لا تتضمن الأحكام التي تتمتع بخاصية الحصانة تحديد شخص معين على أنه ذاته لأنّ مصادر المعلومات التي تستند إليها هي من النوع الذي يمكن أن يوفّر معلومات عن ذاته فقط. لا حاجة إلى أي استدلال عند الانتقال من تعلّم أنّ شخصًا ما هو ف إلى الاستنتاج الذي مفاده أنه هو ذاته ف. ولهذا السبب، يُنظر إلى مثل هذه الأحكام على نطاق واسع على أنها أساسية إبستميًا للمعرفة-الذاتية[2].

(2) للاطلاع على مقالات حديثة حول خاصية الحصانة، انظر Prosser & Recanati (2012).

هل تمتلك أحكام الذاكرة السيريذاتية خاصية الحصانة؟ يمكننا معالجة هذا السؤال من خلال السجالات حول المعايير القائمة-على-الذاكرة التي تخصّ الهُوِيَّة الشخصية.

وفق التفسيرات النفسية للهُوِيَّة الشخصية، تكفي الاستمرارية النفسية لاستمرارية الذات، بحيث لا تكون هناك عوائق مبدئية أمام نفس الشخص الذي يسكن على التوالي في سلسلة من الأجسام المختلفة. من الواضح أنّ الذكريات، والذكريات السيريذاتية على وجه الخصوص، هي تأسيسية فيما يخصّ الاستمرارية النفسية. ومع ذلك، جادل الأسقف بتلر على نحو مشهور بأنّ أي معيار قائم-على-الذاكرة للهُوِيَّة الشخصية هو دائري، لأنه لا يوجد شيء يمكن اعتباره ذاكرة شخصية أو سيريذاتية ما لم يكن ما يتم تذكره قد اختبره أو تعلّمه في الأصل نفس الشخص الذي يقوم بالتذكّر ـــ لا يمكن تحليل الهُوِيَّة الشخصية من خلال الذاكرة السيريذاتية لأنّ الأخيرة تفترض مسبقًا الأولى.

في محاولة للتحايل على اعتراض الدائرية، اقترح سيدني شوميكر مفهومًا غير شخصي لشبه-الذاكرة. يعتقد شوميكر أنه من الممكن تمامًا أنّ الذكريات الظاهرية لشخص ما قد تنشأ سببيًا من الحياة النفسية لشخص آخر ـــ قد نتخيل حالة انشطار ما، على سبيل المثال، تنقسم فيها ذاتٌ نفسية س إلى ذاتين "جديدتين" س1 وس2، ولا تكون أي واحدة منهما متطابقة مع الذات الأصلية س ولكن كل منهما يرث جميع ذكريات س. إنها مجرد حقيقة عرضية أنّ هذا النوع من الأمور لا يحدث. لكنّ شوميكر يستنتج من هذه الحقيقة أنه من الممكن حتى ألا نفترض أنّ الذاكرة تتضمن استمرارية الشخص. لذلك، يقترح الاستعاضة عن الحديث عن التذكّر بالحديث عن شبه-التذكّر، المُعرَّف على النحو التالي:

> نوع من المعرفة عن الأحداث الماضية بحيث إنّ امتلاك الشخص هذا النوع من المعرفة عن حدث ما ينطوي على وجود تطابق بين حالته المعرفية الحالية والحالة المعرفية والحسية الماضية التي كانت عن الحدث، لكنّ هذا التطابق، على الرغم من أنه من وجه آخر يماثل تمامًا ما هو موجود في

> الذاكرة، لا يتضمن بالضرورة أنّ الحالة الماضية كانت حالة ماضية للشخص نفسه الذي يمتلك المعرفة لاحقًا. (Shoemaker 1970: 23-4)

يتضمن شبه-التذكّر، وفق استعمالي للمصطلح، التذكّر بوصفه حالةً خاصة. تتمثل إحدى طرق توصيف الفرق بين شبه-التذكّر والتذكّر في القول إنّ الأول يخضع لحالة دراية سابقة أضعف من الأخير. في حين أنّ ادعاء شخص ما تذكُّر حدث ماضٍ يعني أنه نفسه كان على دراية بالحدث في وقت حدوثه، فإنّ ادعاء شبه-تذكّر حدث ماضٍ لا يعني سوى أنّ شخصًا ما أو غيره كان على دراية به (Shoemaker 1970: 24).

وفقًا لشوميكر، يمكن التحايل على اعتراض الدائرية لبتلر من خلال اعتبار مفهوم شبه-الذاكرة بمثابة أساس وتعريف الذاكرة من خلاله. يمكننا القول، على سبيل المثال، إنّ س يتذكّر حدثًا ما ح فقط إذا كان س لديه شبه-ذاكرة ذ عن ح وأنّ السلسلة السببية التي تربط ذ وح لم "تتفرع" إلى سلسلتين متوازيتين أو أكثر (كما في عملية الانشطار التي تُولِّد س1 وس2 من س). هذا التعريف لا يفترض مسبقا استمرارية الشخص.

لستُ مقتنعًا بأنّ هذه المناورة فعالة كما يعتقد شوميكر. صحيح أنّ البند الذي يستبعد السلاسل السببية المتفرعة يُعتبر "غير شخصي" على نحو مناسب لكي يَظهر في تفسير غير دائري للهُوِيَّة الشخصية. لكنه ليس عامًا بما يكفي لاستبعاد جميع الطرق التي يمكن أن تفشل فيها شبه-الذاكرة في أن تُعدّ ذاكرة حقيقية. إنّ الانشطار هو مجرد طريقة من الطرق لإنتاج أشباه-ذكريات لا تكون ذكريات حقيقية. لكن هناك طرق أخرى. يجب ألا يكون لدى أي شخص مستعد لتأييد إمكانية الانشطار مشكلة مفاهيمية مع السيناريو الذي يتم فيه، على سبيل المثال، مسح [scan] بعض ذكريات شخص يُحتَضر ثم زرعها في دماغ شخص آخر، حيث "تندمج" مع ذكريات ذلك الشخص. من المؤكد أنّ سيناريو المسح/الزرع هذا سيتضمن سلسلة سببية منحرفة (لأنّ الذكريات تُحفَظ عادة بطرق لا تسمح بالاندماج). ولكن هنا، على عكس حالة الانشطار، يبدو أنّ توضيح سبب انحراف السلسلة السببية يتطلب ذِكر استمرارية الشخص.

ومهما يكن من أمر، يَعتبر شوميكر احتمالية شبه-الذاكرة تَستلزم ألّا تمتلك أحكام الذاكرة السيريذاتية خاصية الحصانة:

> في حين أنه لا يمكنني تذكّر فعلٍ ما من الداخل إلا إذا كان فعلي، فإنّ العالم الذي يوجد فيه شبه-تذكّر الذي لا يكون تذكّرًا سيكون عالمًا لا يكون فيه من الصحيح أنّ أي فعل شبه-يتذكره المرء من الداخل هو فعل قام به هو نفسه. لذا ـ بافتراض أنّ عالمنا قد يكون مثل هذا العالم ـ إذا كنتُ شبه-أتذكّر فعلاً ما من الداخل، وقلتُ على هذا الأساس إنني قمت بهذا الفعل، فسيكون تصريحي عرضة لخطأ التحديد الخاطئ؛ قد تكون شبه-ذاكرتي عن الفعل دقيقة وكاملة بقدر ما هو ممكن، لكنني مخطئ في اعتقادي أنني الشخص الذي قام بذلك الفعل. (Shoemaker 1970: 27)

من الصعب الاعتراض على توصيف شوميكر لأحكام الذاكرة السيريذاتية في بيئة يكون فيها احتمالًا حيًا أنّ المرء شبه-يتذكّر أفعال شخص آخر وخبراته، لأنه سيكون مفتوحًا بحق ما إذا كانت الذاكرة السيريذاتية الظاهرية تعكس حقًا التاريخ الشخصي للمرء. إذا كانت أشباه-الذكريات المنحرفة هاته ممكنة، فإنّ أخطاء التحديد الخاطئ هي الأخرى ممكنة. ولكن بناءً على الافتراض الآمن أننا لا نسكن (حاليًا) عالمًا حيث شبه-الذكريات المنحرفة هي احتمالات حية، فإنّ هذا لا يخبرنا بأي شيء مهم عن الذاكرة السيريذاتية في عالمنا. من المؤكد، عندئذ، إذا كانت أشباه-الذكريات المنحرفة ممكنة من الأساس، فإنّ أحكام الذاكرة السيريذاتية لا يمكن أن تكون محصّنة منطقيًا من خطأ التحديد الخاطئ، حيث سيتطلب ذلك عدم وجود عالم محتمَل يمكن فيه إصدار هذا الحكم على نفس الأسس التي يكون عليها حاليًا ويفتقر إلى خاصية الحصانة. ولكن يمكن القول إنه لا توجد أحكام تتمتع بخاصية الحصانة بهذا المعنى القوي، نظرًا إلى أنّ خاصية الحصانة مرتبطة بالأسباب التي يستند إليها الحكم ويبدو أنه من الممكن دومًا تخيّل عالم فيه طريق من الأسس إلى حُكم منحرف بما يكفي ليسمح باحتمال خطأ التحديد. ما يهمنا هو هذا العالم وعوالم أخرى مثله من جهة عدم احتواءها حالات انشطار ونقل للذاكرة.

ضمن هذا المجال من الاحتمالية، تمتلك أحكام الذاكرة السيريذاتية خاصية الحصانة، وإن كان ذلك بحكم الواقع.

بطبيعة الحال، يقدِّم شوميكر ادعاء أقوى مفاده أنّ شبه-الذاكرة يجب أن تؤخذ على أنها أساسية في حدود التحليل. اقترحَ ديريك بارفيت رؤيةً مماثلةً في سياق الدفاع عن تفسير اختزالي للهُوِيَّة الشخصية (تفسير يواجه نفس اعتراض الدائرية بالضبط على غرار تفسيرات الاستمرارية النفسية للهُوِيَّة الشخصية)[3]. ولكن حتى لو كان شوميكر وبارفيت محقين، فلا يزال من غير الواضح أنّ أحكام الذاكرة السيريذاتية تفتقر إلى خاصية الحصانة. في عالم خالٍ من الانشطار أو خلق ذاكرة اصطناعية، يبدو تحليل الذاكرة من خلال شبه-الذاكرة رمزيًا أكثر من كونه جوهريًا.

من باب أخذ ذلك بالاعتبار، من المفيد إلقاء نظرة على مناقشة إيفانز لخاصية الحصانة. وفقًا لاصطلاح إيفانز، الأحكام التي تفتقر إلى خاصية الحصانة تعتمد-على-التحديد، في حين الأحكام التي تمتلك خاصية الحصانة تكون خالية-من-التحديد. تكون الأحكام خالية-من-التحديد عندما تستند إلى مصادر المعلومات التي يمكن أن توفّر معلومات عن الذات فقط. يُنتج الاستبطانُ هذا النوع من المعلومات عن الخصائص والحالات الذهنية للمرء، في حين يُنتِج الحس العميق والإدراك الحسي للحركة معلومات عن الخصائص والحالات الجسدية. يجادل إيفانز بأنّ الأحكام المعتمدة-على-التحديد يجب تحليلها من خلال زوج من الأحكام "أنا μ" و"μ هو F"، حيث "μ" هي طريقة ما لاختيار الشخص أو تحديده. تحت وطأة التسلسل، يجب أن يكون الحكم "أنا μ" إما هو نفسه يمتلك خاصية الحصانة أو يكون قابلاً للتحليل عند مرحلة ما إلى زوج من الأحكام يمتلك أحدهما خاصية الحصانة (Evans 1982: 80-81). إحدى مزايا هذه المقاربة هي أنها تُقدِّم طريقة واضحة جدًا للتعبير عن سبب كون الأحكام التي تمتلك خاصية الحصانة تأسيسية.

---

(3) انظر (1984) Parfit، وللاطلاع على مناقشة نقدية انظر، Burge (2003), Cassam (1997: Ch.5), McDowell (1997), Peacocke (2014).

بتطبيق هذا على شوميكر وبارفيت، فإنّ تحليل أحكام الذاكرة السيريذاتية من خلال شبه-الذاكرة لا يحقق شيئًا لإثبات أنها تعتمد-على-التحديد ومن هنا تحتاج إلى تحليلها من خلال حكم تحديد صريح وفق الطريقة التي يقترحها إيفانز. لا تكون أحكام التحديد الصريح مطلوبة إلا عندما يُعتقد أنّ هناك خطر وقوع تحديد خاطئ. إنّ تحليل أحكام الذاكرة السيريذاتية من خلال شبه-الذاكرة لا يخلق مثل هذا الخطر. لذلك، نحتاج إلى الاعتقاد بأنّ أشباه-الذكريات المنحرفة (بالمعنى الذي المذكور في الفقرات الثلاث أعلاه) هي احتمالات حية، وجميع الأطراف متفقون على أنها ليست كذلك.

4. تفسير متى تمتلك الذاكرة السيريذاتية خاصية الحصانة ولماذا؟

حتى الآن كنا نتعامل مع أحكام الذاكرة السيريذاتية بوصفها فئة متجانسة. عادةً ما ركّزت المناقشات حول ما إذا كانت مثل هذه الأحكام لها خاصية الحصانة بشكل حصري تقريبًا على ما أسميته سابقًا أحكام الذاكرة الاستحضارية صراحةً (أحكام على شكل "أنا أتذكّر فعل فاي" أو "أنا أتذكّر أنني فعلتُ فاي"). كانت ثمرة القسم الثالث أنّ أحكام الذاكرة الاستحضارية صراحةً تمتلك بالفعل خاصية الحصانة. ولكن، كما لاحظنا في القسم الثاني، ليست كل أحكام الذاكرة السيريذاتية استحضارية صراحةً. يمكن التعبير عن المعلومات المحدِّدة-للذات المستمدة من الذاكرة السيريذاتية بأحكام بصيغة الماضي على شكل "كنتُ أفعل فاي" أو "فعلتُ فاي". لا تكشف محتويات الأحكام الكائنة بصيغة الماضي هاته عن كونها تستند إلى ذاكرة سيريذاتية.

في Bermúdez (2012)، افترضتُ أنّ الأحكام التي تكون بصيغة الماضي المستندة إلى الذاكرة السيريذاتية تتمتع على نحو موحَّد بخاصية الحصانة. كان هذا خطأ، كما أشار مُحكِّم مجهول لاحقًا في سياق مختلف.. بعض الأحكام بصيغة الماضي عرضة لخطأ التحديد الخاطئ، حتى عندما تكون مستمدة من الذكريات السيريذاتية. يمكننا توضيح ذلك من خلال نسخة بزمن الماضي لأحد أمثلة

فيتغنشتاين في **الكتاب الأزرق**. افترض أنني تعرضت لحادث ما وعندما استيقظت في المستشفى، كان لدي ذاكرة حية عن الشعور بألم في ذراعي ورؤية ذراع مصابة بجانبي عليها كدمة كبيرة. من الواضح أنّ هذه ذاكرة سيريذاتية. إنها استطرادية على نحو مناسب ومحدِّدة-ذاتيًا. على أساس تلك الذاكرة، أُشكِّل الحكم "ذراعي أصيبت بكدمة". لكن، تَصادف، إنّ الذراع المصابة بالكدمة التي رأيتها لم تكن ذراعي، وفي الواقع، كان الألم في ذراعي ناتجًا عن كسر ما وليس من كدمة ما. من الواضح أنّ هذا الخطأ نجمَ عن التحديد الخاطئ.

هل هناك طريقة مبدئية لتحديد متى تتمتع الأحكام التي تكون بصيغة الماضي المستندة إلى الذاكرة السيريذاتية بخاصية الحصانة؟ يلخّص الجزء المتبقي من هذا القسم التفسير المقترح في Bermúdez (2013) وBermúdez (2017b).

أولاً، نحن بحاجة إلى بعض المصطلحات. نظرًا إلى أنّ جميع الذكريات السيريذاتية هي ذكريات استطرادية، فيجب أن تنشأ في حلقة ما مخبورة مسبقًا في التاريخ الشخصي للشخص. أطلِق على هذا الأساس الخبراتي للذاكرة السيريذاتية. يرتبط الأساس الخبراتي سببيًا بصورة الذاكرة اللاحقة ويعمل كمسوّغ رئيس للحكم النهائي. في زمن الحلقة الأصلية المخبورة، كان من الممكن أيضًا أن يعمل الأساس الخبراتي بمثابة مسوّغ للنظير المضارع الصيغة للحكم النهائي الذي يخصّ الذاكرة السيريذاتية. هذا هو الحكم الذي أصدره الفاعل أو كان يمكنه إصداره بأخذ الأساس الخبراتي على ظاهره. لذا، في مثال الحادث الذي تناولناه سابقًا في هذا القسم، إنّ خبرتي الأصلية عن الشعور بألم في ذراعي ورؤية ذراع مصابة بكدمة هي الأساس الخبراتي لحكمي النهائي المرتكز على الذاكرة السيريذاتية "لقد أصبتُ بكدمة في ذراعي في الحادث". النظير المضارع الصيغة الذي كان بإمكاني تشكيله (وربما شكّلته) في زمن الخبرة الأصلية هو الحكم الذي مفاده "هذه هي ذراعي المصابة بالكدمة".

اقتراحي هو أنّ حالة الحصانة للحكم الماضي الصيغة ترتكز على أساسه الخبراتي بطريقة تتطابق بالضبط مع الكيفية التي يسوّغ بها هذا الأساسُ الخبراتي

حالةَ الحصانة للنظير المضارع الصيغة. وفقًا لهذه الرؤية، فإنّ الحكم الماضي الصيغة المرتكز على الذاكرة السيريذاتية يمتلك خاصية الحصانة إذا وفقط إذا كان نظيره المضارع الصيغة يمتلك خاصية الحصانة.

السبب الأولي للتعاطف مع هذا الاقتراح هو أنّ الحكم الماضي الصيغة والنظير المضارع الصيغة يتشاركان المسوِّغ نفسه. كل منهما مسوَّغ عبر نفس الحلقة المخبورة، وقد يعتقد المرء على نحو مقبول أنّ السمات نفسها لتلك الحلقة المخبورة ستحسم مسألة ما إذا كان الحكم الذي تُسوِّغه له خاصية الحصانة بغض النظر عما إذا كان هذا الحكم بصيغة المضارع أو الماضي. ما يوجد في الخلفية هنا هو أطروحة عامة حول دلالات الزمن. هذه الأطروحة، المصاغة بشكل أكثر إيجازًا وفق منطق الزمن لـ برايور، مفادها أنّ الزمن يعمل ظرفيًا، كعامل إجرائي على الجُمل. وفق هذه الرؤية، إنّ الجُمل هي، كما لو كانت، في جوهرها في زمن المضارع. أن تجعل الفعل الرئيس للجملة في زمن الماضي أو المستقبل يعني، في الواقع، أن تُصدِّر الجملة بعامِل إجرائي إما على الشكل "كان الحال أنّ" أو على شكل "سيكون الحال أنّ". يمكن بناء الأزمنة المعقدة عن طريق تكرار هذين الزمنين الأساسيين. يُصاغ المستقبل التام ("سيكون الحال أنّ فاي [it will have been the case that]") على أنه "سيكون الحال أنه كان الحال أنّ فاي [it will be the case that it was the case that]"، ويُصاغ الماضي التام ("لقد كان الحال أنّ فاي [it had been the case that]") على أنه "لقد كان الحال أنه كان الحال أنّ فاي [it was the case that it was the case that]"[4].

إنّ فهم الزمن ظرفيًا بهذه الطريقة يشير بقوة إلى تماهٍ أساسي للمحتوى بين الحكم الماضي الصيغة ونظيره المضارع الصيغة. إذا افترضنا أنّ الحكم الماضي الصيغة هو في الزمن غير التام، فإنه يكون له شكل "ع (فاي)" (حيث "ع" هو

---

(4) يستقدم عامل رؤية الزمن الذي يخصّ الجملة معه عددًا من الصعوبات والتحديات العامة، لاسيما فيما يخص القيمة الدلالية للجملة المضمَّنة. انظر Evans (1985)؛ Lewis (1980/ 1998), King (2007).

عامل "كان الحال أنّ"). وبطبيعة الحال، إنّ المحتوى المضمَّن فاي هو محتوى النظير المضارع الصيغة. ما قد نطلق عليه المحتوى غير الظرفي للحكم الماضي الصيغة وحسب هو محتوى النظير المضارع الصيغة. إذا كان الحكم الماضي الصيغة يتضمَّن النظير المضارع الصيغة بهذه الطريقة، فمن المعقول على نحو بيّن اعتقاد أنّ كلا الحُكمين سيكون له على حد سواء خاصية الحصانة، أو لن يمتلكها أي منهما. إنهما يختلفان فقط في عامل الماضوية ومن الصعب أن نرى كيف يمكن أن يزيل ذلك خاصية الحصانة من حكمٍ مضمَّنٍ يمتلكها، أو يضيف خاصية الحصانة إلى حكمٍ يفتقر إليها[5].

إنّ الرؤية القائلة إنه لا يوجد فرق في المحتوى التمثيلي بين الحكم الماضي الصيغة ونظيره المضارع الصيغة تنسجم بشكل طبيعي للغاية مع الرؤية القائلة إنّ الذاكرة هي أساسًا احتفاظية. إذا كانت الذاكرة أداة للاحتفاظ بالمعرفة، بدلاً من إنشائها، فسنتوقّع ألا يكون هناك فرق جوهري في المحتوى التمثيلي بين حكم الذاكرة السيريذاتية المستمد من حلقة مخبورة في التاريخ الشخصي للمرء والحكم المضارع الصيغة المستمد من تلك الحلقة ذاتها.

وخلاصة القول، إنّ الأحكام الاستحضارية صراحةً تمتلك جميعها خاصية الحصانة. بالطبع، يمكن أن تكون الأحكام على شكل "أنا أتذكّر فعل فاي" خاطئة، ولكن ليس لأنّ المرء أخطأ في تحديد نفسه على أنه الشخص الذي يتذكّر فعل فاي. لا تمتلك أحكام الذاكرة الماضية-الصيغة غير الاستحضارية خاصية الحصانة على نحو ثابت. إنها تمتلكها عندما، وفقط عندما، تكون الخبرات التي تم استدعاؤها من النوع الذي كان سيسوِّغ الحكم المضارع-الصيغة الذي هو نفسه كان سيمتلك خاصية الحصانة. وبهذه الطريقة، فإنّ وضع الحصانة لأحكام الذاكرة الماضية-الصيغة موروثٌ من السمات الإبستمية للخبرة الأصلية.

(5) للاطلاع على حجة أخرى، انظر Bermúdez (2013).

5. الذاكرة السيريذاتية والسرد

ركّز النقاش حتى الآن بشكل أساسي على دور الذاكرة السيريذاتية في الوعي الذاتي، وبشكل خاص على كيف تمتلك أحكام الذاكرة السيريذاتية خاصية الحصانة ولماذا. ننتقل الآن إلى الاتجاه المعاكس من المناسبة ــ دور الوعي الذاتي في الذاكرة السيريذاتية.

من باب تقديم القضايا هنا، تأمل في الفقرات التالية من مناقشة برتراند راسل للذاكرة في كتابه **تحليل العقل**:

> افترض أنك تسألني ماذا أكلت على الإفطار هذا الصباح... ستتألف عملية التذكّر من استدعاء صور فطوري، التي ستأتي إليّ مع شعور باعتقاد من النوع الذي يُميِّز صور-الذاكرة عن صور-التخيّل الصرفة... لا تختلف صور-الذاكرة عن صور-التخيّل في كيفياتها الجوهرية، وذلك بقدر ما يسعنا اكتشافه. إنها تختلف بحقيقة واحدة هي أنّ الصور التي تُشكِّل الذكريات، على عكس تلك التي تُشكِّل التخيّل، مصحوبة بشعور باعتقادٍ يمكن التعبير عنه بعبارة 'هذا حدث'. أما الوقوع الصرف للصور، دون هذا الشعور بالاعتقاد، فيُشكِّل التخيّل؛ إنّ عنصر الاعتقاد هذا هو المميِّز في الذاكرة. (Russell 1921: 175-6)

> تتطلب الذاكرة (أ) صورة ما، (ب) اعتقاد بالخبرة الماضية... الاعتقاد هو شعور أو إحساس محدد، أو مجموعة من الإحساسات، يختلف عن التوقّع أو الموافقة الصرفة بطريقة تجعل الاعتقاد يُشير إلى الماضي؛ تكمن الإشارة إلى الماضي في الشعور-بالاعتقاد، وليس في المحتوى المعتقد به. (Russell 1921: 186)[6]

واضح من السياق أنّ راسل يناقش الذاكرة الاستطرادية، بما في ذلك الذاكرة

(6) هاتان الفقرتان تمثلان الرؤية الثانية من رؤيتي راسل عن الذاكرة، الأولى هي النظرية القائلة إنّ الذاكرة هي أو الاتصال المباشر بالماضي، اقترحها في **مشاكل الفلسفة** (Russell 1912). للاطلاع على مناقشة رؤى راسل، انظر Pears (1975) و Baldwin (2010).

السيريذاتية. وفق تحليل راسل، تتألف الذاكرة السيريذاتية من مكونين: صورة-الذاكرة وما سأطلق عليه مؤشر الماضوية. لا يتعين على المرء قبول ادعاء راسل بعدم وجود اختلافات جوهرية بين صور-الذاكرة وصور-التخيّل للاعتقاد بأنّ هناك سؤالًا مهمًا حول كيف تُشير صور- الذاكرة، إن جاز التعبير، إلى الماضي.

ما هو مؤشر الماضوية الذي يخصّ الذاكرة السيريذاتية؟ يتحدث راسل عن "شعور بالاعتقاد"، "شعور أو إحساس محدد، أو مجموعة من الإحساسات" يمكن التعبير عنها على نحو "هذا حدث". من منظور معاصر، يبدو هذا محيرًا، كما لو كان يُسقط الفروق القياسية بين الظاهراتي والعقائدي [doxastic] (بين الإحساسات والاعتقادات). ظاهريًا، يبدو أنّ هناك طريقتين مختلفتين (ولكن ليس بالضرورة على نحو صِرف) للتفكير بشأن مؤشر الماضوية – من خلال الإحساس أو من خلال الاعتقاد. يبدو أنّ راسل، على الرغم من مفرداته، يتبنى المقاربة الأولى، ويحدد المؤشر في مشاعر الماضوية المرتبطة بصورة-الذاكرة ولكن ليس جزءًا من محتواها التمثيلي.

ومع ذلك، فمن المقبول ألّا توجد مقاربة إحساسية بحتة يمكنها القيام بهذه المهمة. حتى لو كان هناك شعور بالماضوية يرتبط بجميع الذكريات الاستطرادية ولوحدها، سيحتاج إلى يُؤوَّل لكي يلعب دورًا معرفيًا. إحدى طرق التفكير في ذلك هي من خلال الحكم، بحيث يؤدي الشعور بالماضوية إلى إصدار حكم بالماضوية وتسويغه على حد سواء. لكن هذا النوع من المقاربات يواجه صعوبات مألوفة. فكما أكّد ديفيدسون وماكدويل وآخرون، من غير الواضح ألبتة كيف يمكن للإحساسات "العمياء" أن توفر التسويغ أو الضمان. هذا هو أحد الأسباب التي دفعت الفلاسفة الآخرين إلى استكشاف فكرة أنّ الحالات الإدراكية الحسية والإحساسية قد يكون لها محتوى غير مفاهيمي، أي، تمثيلي دون الحاجة إلى امتلاك مفهوم أو تكون مبنية قضويًا[7].

(7) للاطلاع على المزيد من المصادر والمراجعات حول هذا السجال، انظر Bermúdez & Cahen (2015).

ومع ذلك، ليس من الواضح على نحو مباشر كيف يمكن تطبيق مفهوم المحتوى غير المفاهيمي في هذا السياق. وبكل الأحوال، سيكون من الصعب الانسجام مع فكرة أنّ الشعور بالماضوية المفترض ليس جزءًا من محتوى صورة-الذاكرة. سيكون من المقبول إلى حد كبير التفكير في صورة-الذاكرة على أنها تُمثِّل (بشكل غير مفاهيمي) الحلقة المتذكَّرة بوصفها حدثت في الماضي بدلاً من التفكير في وجود حالة تمثيلية-فوقية إضافية تُمثِّل صورة-الذاكرة على أنها تشير إلى الماضي[8].

في الجزء المتبقي من هذا القسم، سأستكشف مقاربة مختلفة إلى حد ما لمؤشر الماضوية. في البداية، افترض أنّ هناك حكمًا بالماضوية: ماذا سيكون محتواه؟ يقترح راسل "هذا حدث". قد يكون هذا مناسبًا للذكريات الاستطرادية غير السيريذاتية، لكنه يغفل السمة الرئيسة للذكريات الاستطرادية السيريذاتية. كما رأينا في القسم الثاني، تكون الذكريات السيريذاتية مميزة في كونها محدِّدة-ذاتيًا. لا تُمثِّل ذكرياتي السيريذاتية الأحداث بوصفها حدثت في الماضي فحسب. بل تُمثِّلها بوصفها حدثت لي في الماضي. في الواقع، يمكننا الذهاب أبعد من ذلك. في الذاكرة السيريذاتية، تُمثِّل الأحداث بوصفها حدثت في الماضي الذي يخصّني.

تكشف الحقيقة الأساسية هاته حول الذاكرة السيريذاتية عن دور الوعي الذاتي في الذاكرة السيريذاتية وتعُيِّن على حد سواء نقطة اختلاف أساسية وإضافية بين الذاكرة السيريذاتية والذاكرة الاستطرادية غير السيريذاتية. إذا كانت الذاكرة السيريذاتية تَعرض الأحداث بوصفها حدثت في الماضي الذي يخصّني، فإنها تستغل بفعالية القدرة على موضعة الحلقة المتذكَّرة داخل التاريخ الشخصي[9]. هذا

(8) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب للاطلاع على مناقشات إضافية حول فينومينولوجيا الذاكرة.

(9) تساءل سفين بيرنيكر عما إذا كان من الممكن منطقيًا أن تكون هناك حياة ذهنية تحتوي على ذاكرة سيريذاتية واحدة فقط. يبدو أنه لا توجد مشاكل من حيث المبدأ في التفكير في صورة ذاكرة استطرادية واحدة. كما أشرنا سابقًا، يمكن لصورة ذاكرة واحدة أن تسوِّغ حكم الذاكرة السيريذاتية وحكم الذاكرة الاستطرادية على حد سواء. لكنّ الانتقال من صورة الذاكرة

ينطوي على شكل معقد من الوعي الذاتي ــ وعي بالذات بوصفها فاعلاً ممتدًا زمنيًا مع تاريخ شخصي مميز وفريد. إنه مؤشر مألوف أنّ البشر هم مخلوقات سردية، وأنّ الذكريات السيريذاتية هي عناصر أساسية في المواد الخام التي تُبنى منها السرديات الشخصية. لكننا نحتاج أيضًا إلى التفكير بشأن العلاقة بين السرد والذاكرة السيريذاتية في الاتجاه المعاكس. يبدو أنّ الدراية بالذات بوصفها تمتلك تاريخًا شخصيًا هو شرط مسبق لامتلاك ذكريات سيريذاتية. قد يقول المرء إنه لا يمكن لمخلوق ما أن يمتلك ذكريات سيريذاتية، إلا إذا كان بإمكانه تضمين الحلقات المتذكَّرة في سيرته الذاتية.

يمكن أن تكون الذكريات السيريذاتية محددة أو عامة. عادة ما تُجَدوَل الذكريات السيريذاتية المحددة إلى نقطة أو فترة معينة في السيرة الذاتية للمفكِّر. قد يكون أحد الأمثلة للذاكرة السيريذاتية العامة هو حضور حفلة موسيقية في قاعة الحفلات السيمفونية في سانت لويس. لدي ذكريات حية مباشرة عن دخول الردهة والجلوس في قاعة الحفلات الموسيقية، على سبيل المثال، لكنها مركَّبة من العديد من الحلقات المختلفة. ولكن حتى الذكريات السيريذاتية العامة عادة ما تُختبَر بوصفها ذكريات عن الأحداث التي وقعت في إطار زمني سيريذاتي معين. الإطار الزمني السيريذاتي هو تسلسل منظَّم خطيًا من الأحداث في حياة الشخص. يتناقض هذا مع المنظور الدوري للزمن الذي نجده، على سبيل المثال، في المخلوقات التي تُنظِّم حياتها بوساطة دورات القمر والفصول[10]. إنّ سرد السيريذاتية هو أكثر من مجرّد تسلسل منظَّم من الذكريات. يمكن أن يتضمن أهداف المفكر وتطلعاته،

الاستطرادية إلى حكم الذاكرة السيريذاتية يتطلب التفكير في الذات ككيان ممتد زمنيًا. أجد صعوبة في رؤية كيف يمكن لمخلوق تحتوي حياته الذهنية على ذاكرة واحدة فقط أن يفكر في نفسه بهذه الطريقة. ومع ذلك، فإنني أدرك أنّ هذا لا يرقى إلى مستوى حجة ما!

(10) هذا المسار الفكري العام له جذوره عند كانط، لاسيما كما فسّره ستراوسن (Strawson 1959, 1975). للاطلاع على مناقشة مستفيضة لكيفية تباين المنظور الخطي للزمن مع المنظور الدوري، وكيف أنه جزء لا يتجزأ من الوعي الذاتي، انظر Campbell (1994). كذلك الأوراق المنشورة في Hoerl & McCormack (2001) وثيقة الصلة بالموضوع.

المحققة أو غير ذلك. ويمكن أن يحتوي على معلومات مدمجة فيه حول التاريخ الشخصي للمفكّر لا تكون مشتقة من الذاكرة. وبالطبع، من المحتمل أن يحتوي على توقعات عن المستقبل بالإضافة إلى الخطط.

لذلك، لا توجد فجوة بين تذكّر حلقة ما على نحو سيريذاتي وتعيين تلك الحلقة في التاريخ الشخصي للفرد. ومع ذلك، فإنّ الذكريات الاستطرادية غير السيريذاتية ليست كذلك. شيء على غرار حكم راسل "هذا حدث" هو أكثر ملاءمة من "هذا حدث لي" أو (أفضل) "هذا جزء من تاريخي". قد يعتقد المرء أنّ مستخدمي اللغة وحدهم يمكنهم بناء سرديات سيريذاتية وتوظيفها. إذا كان هذا صحيحًا، فمستخدمو-اللغة وحدهم يمكنهم امتلاك ذكريات سيريذاتية. لكن لا يبدو أنّ مثل هذا القيد مقبول فيما يخصّ الذاكرة الاستطرادية. لا تحتاج الذكريات الاستطرادية إلى أن تُدمَج في تاريخ سيريذاتي، أو حتى في أي تسلسل مُنَظَّم خطيًا. المخلوق الذي تكون خبرته عن الزمن دورية وليست خطية لا يبدو، بالتالي، غير مؤهل لامتلاك ذاكرة استطرادية.

ومع ذلك، قد تكون هناك أسباب كانطية عامة للاعتقاد بأنّ الذكريات الاستطرادية يجب أن تكون منظَّمة بشكل خطي في المخلوقات القادرة على امتلاك ذاكرة سيريذاتية. إنّ جزءًا مما يعنيه امتلاك سرد سيريذاتي هو، أولاً، أن يكون الفرد قادرًا على التمييز بين التاريخ الشخصي الخاص به وتاريخ البيئة الخارجية المستقلة عن العقل التي يتكشَّف فيها ذلك التاريخ الشخصي، وثانيًا، أن يكون قادرًا على دمجهما وفهم كيف ينسجمان معًا. لدينا هنا تشابه مع طرقٍ مختلفة للتفكير بشأن المكان. كما أكّد غاريث إيفانز (من بين آخرين)، إنّ المخلوقات التي تمتلك تصورًا موضوعيًا عن المكان تكون قادرة، أولاً، على تمييز مسارها المكاني الأناني التركيز عبر العالم عن الإطار المكاني غير-الأناني التركيز الذي تتحرك من خلاله، وثانيًا، على دمجهما وفهم كيفية انسجامهما معًا[11]. إذا كان هذا التشابه

(11) انظر Evans (1982: Ch. 6) وللاطلاع على مناقشة ذات صلة، انظر Campbell (1994), Cassam (2005), BermŒdez (2017b).

بين التمثيل الزماني والمكاني صحيحًا، فسيكون من المقبول اعتقاد أنّ الحلقات المتذكَّرة (بالنسبة إلى المخلوقات القادرة على امتلاك ذاكرة سيريذاتية) من خلال الذاكرة الاستطرادية يجب دمجها، وفهرستها، في تاريخٍ (خطي) للعالم الخارجي المستقل عن العقل.

أُنهي هذا القسم باقتراح موجز لبعض النتائج الإبستمولوجية لهذا التصوّر السردي للذاكرة السيريذاتية. إنّ مطلب السرد هو عامل مهم في تحديد درجة الثقة بالذكريات الظاهرية. كلما كان من الأسهل احتواء الحلقة المتذكّرة في التاريخ الشخصي، ازداد احتمال اعتقاد المرء أنها حدثت بالفعل. إلى هذا الحد، تُعدّ اعتبارات الاتساق أساسية في تحديد درجة ثقة المفكِّر بالذاكرة السيريذاتية الظاهرية. يوفِّر هذا بعض الدعم للنظريات الاتساقية [coherentist] للذاكرة، كما هو مقترح، على سبيل المثال، عند Bonjour (2002) وMcGrath (2007). في النظريات الاتساقية، تُسوَّغ أحكام الذاكرة إلى الحدّ الذي تتسق فيه مع الاعتقادات العامة للمفكّر. لا ينتقي أتباع المذهب الاتساقي عادةً عناصر محدَّدة من نظام الاعتقاد بوصفها أكثر أهمية من غيرها، لكنّ النقاش في هذا القسم يشير إلى أنّ الاتساق مع السرد السيريذاتي للمفكّر سيكون ذا أهمية خاصة.

لكن في الوقت نفسه، تفتح هذه العمليات الباب أمام التلفيق. فكما يتضح من الأدبيات التجريبية الواسعة النطاق على نحو متشائم، من السهل جدًا دمج الذكريات الزائفة في سردٍ سيريذاتي مقنِع. تُعدّ متلازمة الذاكرة الكاذبة مثالًا متطرفًا ولكنه موثَّق جيدًا (Mendez & Fras 2011). ومما هو مقنِع بنفس القدر العمل التجريبي في علم النفس المعرفي حول (عدم) موثوقية الشهادة العَيانية، التي لها عواقب واضحة وغير مرحَّب بها على كيفية التعامل مع شهادة شهود العيان في المحاكم (Wells & Seelam 1995؛ Porter & Baker 2015). أحد الدروس التي يمكن استخلاصها هو أنّ الاتساق قد لا يكون كافياً لتسويغ الذكريات الاستطرادية والسيريذاتية. في هذه الحالات، قد يحتاج الاتساق إلى أن يُستكمل بمعايير خارجانية مثل الموثوقية.

موضوعات ذات صلة

- تصنيف الذاكرة ووحدتها
- فينومينولوجيا الذاكرة

References

Baldwin, T. 2010. Russell on memory. Principia 5: 187-208.

Bermúdez, J. L. 2012. Memory judgments and immunity to error through misidentification. Grazer Philosophische Studien 84: 123-42.

Bermúdez, J. L. 2013. Immunity to error through misidentification and past-tense memory judgements. Analysis 73: 211-20.

Bermúdez, J. L. 2017a. Self-consciousness. In The Blackwell Companion to Consciousness, eds. M. Welmans and S. Schneider. Oxford: Wiley-Blackwell.

Bermúdez, J. L. 2017b. Understanding "I": Thought and Language. New York: Oxford University Press.

Bermúdez, J. L. and A. Cahen. 2015. Mental content, nonconceptual. Stanford Encyclopedia of Philosophy (plato.stanford.edu).

Bonjour, L. 2002. Epistemology. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Brooks, D. N. and A. D. Baddeley. 1976. What can amnesic patients learn? Neuropsychologia 14: 111-22.

Burge, T. 2003. Memory and persons. Philosophical Review 112: 289-337.

Campbell, J. 1994. Past, Space, and Self. Cambridge, MA: MIT Press.

Cassam, Q. 1997. Self and World. Oxford: Oxford University Press.

Cassam, Q. 2005. Space and objective experience. In Thought, Reference, and Experience: Themes from the Philosophy of Gareth Evans, ed. J. L. Bermúdez. Oxford: Clarendon Press.

Evans, G. 1982. The Varieties of Reference. Oxford: Oxford University Press.

Evans, G. 1985. Does tense logic rest on a mistake? In Collected Papers, ed. G. Evans. Oxford: Oxford University Press.

Gertler, B. 2011. Self-Knowledge. New York: Routledge.

Hoerl, C. and T. McCormack. 2001. Time and Memory: Issues in Philosophy and Psychology. Oxford: Oxford University Press.

King, J. C. 2007. The Nature and Structure of Content. Oxford: Oxford University Press.

Lewis, D. 1980/1998. Index, context, and content. In Papers in Philosophical Logic. Cambridge: Cambridge University Press.

McDowell, J. 1997. Reductionism and the first person. In Reading Parfit, ed. J. Dancy. Oxford: Blackwell, pp. 230-50.

McGrath, M. 2007. Memory and epistemic conservatism. Synthese 157: 1-24.

Mendez, M. F. and I. A. Fras. 2011. The false memory syndrome: Experimental studies and comparison to confabulations. Medical Hypotheses 76: 492-6.

Parfit, D. 1984. Reasons and Persons. Oxford: Oxford University Press.

Peacocke, C. 2014. The Mirror of the World: Subjects, Consciousness, and Self-Consciousness. Oxford: Oxford University Press.

Pears, D. 1975. Russell's theories of memory. In Questions in the Philosophy of Mind. London: Duckworth.

Porter, S. B. and A. T. Baker. 2015. CSI (Crime Scene Induction): Creating false memories of committing crime. Trends in Cognitive Sciences 19: 716-18.

Prior, A. N. 1968/2003. Papers on Time and Tense. Oxford: Oxford University Press.

Prosser, S. and F. Recanati, eds. 2012. Immunity to Error Through Misidentification: New Essays. Cambridge: Cambridge University Press.

Roediger, H. L. 1990. Implicit memory: Retention without remembering. American Psychologist 45: 1043-56.

Russell, B. 1912. Problems of Philosophy. London: Williams and Norgate.

Russell, B. 1921. The Analysis of Mind. London: George Allen and Unwin.

Shoemaker, S. 1968. Self-reference and self-awareness. Journal of Philosophy 65: 555-67.

Shoemaker, S. 1970. Persons and their pasts. American Philosophical Quarterly 7: 269-85.

Strawson, P. F. 1959. Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics. London: Methuen.

Strawson, P. F. 1975. The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. Vol. 18. Distributed by Harper and Row, Barnes and Noble Import Division.

Wells, G. L. and E. P. Seelau. 1995. Eyewitness identification: Psychological research and legal policy on lineups. Psychology, Public Policy, and Law 1: 765-91.

Wittgensteiñ L.-¿çį. Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations̃" Generally Known as the Blue and Brown Books. Oxford¤ Basil Blackwell.

الفصل الخامس عشر

الذاكرة والسرد

دانييل د. هوتو

على الرغم من أنه يمكننا سرد أي حدث معين أو أحداث متكررة في حياتنا، بما في ذلك أفعال التذكّر نفسها، إلا أنّ نوعًا خاصًا واحدًا فحسب من الذاكرة ــ الاستغراق السيريذاتي ــ يتمتع بادعاء قوي لكونه سرديًا بطبيعته على نحو لا يُنسى. هناك دعم تجريبي ونظري قوي للاعتقاد بأنّ التذكّر السيريذاتي يعتمد على إتقان ممارسات السرد الاجتماعي-الثقافي واستعمال مهارات السرد. في سبيل توضيح سبب ارتباط الذاكرة السيريذاتية والسرد ببعضهما بعضًا على نحو لا مفر منه، أثبتت المقارنة التمهيدية مع أنقى أشكال التذكّر تجسيدًا فائدته وثراءه.

1. حقيبة الذاكرة المختلَطة

الذاكرة الإجرائية هي أكثر أنواع التذكّر انتشارًا: فهي في جوهرها تذكّر كيفية القيام بشيء ما. نحن والحيوانات الأخرى لا نتذكّر فقط كيف بل كذلك نتذكّر مَنْ وماذا وأين بطرق تفاعلية ومتجسدة بحتة ــ ما دامت لا تتطلب أكثر من إعادة تشغيل نمط مألوف من الاستجابة المدفوعة، وإن كان ذلك مع تعديلات حساسة ديناميكيًا للتغيرات في الظروف والسياق (Sutton & Williamson 2014).

لا تتطلب أفعال التذكّر المتجسدة على نحو بحت تمثيل أي حدث أو أحداث ماضية محددة، وبشكل خاص عدم تمثيلها على أنها أحداث ماضية. توصف هذه الأنواع من الذاكرة على نحو مفيد بأنها متجسدة تحديدًا لأنه بمعنى مهم مثل هذا

التذكّر إنما هو مسألة إعادة-تفعيل لا تنطوي على تمثيل (Casey 1987). هذه الأشكال من التذكّر، كما تتجلى في الذاكرة الإجرائية، "لا تخزن تمثيلات عن الحالات الخارجية للعالم" (Schacter & Tulving 1994: 26، انظر أيضًا Michaelian 2016: 26ff).

هنا نقف على الانقسام الكبير. فالذاكرة التصريحية ـ في المقابل -هي نوع مختلف تمامًا من جهة أنها تتطلب تمثيلًا يمتلك محتوًى. قارن محاولة استدعاء وربط، بالكلمات، ما ينطوي عليه طهي وجبة الإفطار في مقابل إثبات أنّ المرء يتذكّر كيفية طهي وجبة الإفطار بمجرد مزاولة ما في استطاعته عبر طهيها.

إنّ الفرق الحاسم بين هذين النوعين من الذاكرة هو أنّ الأول لا يتضمن تمثيل أي من الأحداث الماضية الخاصة في حين يكون التمثيل الصريح ضروريًا للأخير. يختلف التذكّر غير-التصريحي اختلافًا صارخًا وأساسيًا عن أفعال التذكّر التي يمكن أن تظهر في السرديات السيريذاتية من جهة أنّ الأول لا يتضمن بطبيعته أي نوع من التمثيل المتسم بمحتوى للأحداث المعينة.

حتى ضمن فئة أنواع الذاكرة التصريحية المتضمنة للمحتوى، ترتبط بعض أشكال التذكّر بالسرد على نحو أكثر وضوحًا من غيرها. فعلى سبيل المثال، الذاكرة الوقائعية أو الدلالية البحتة، تذكّر الحقائق المعزولة ـ مثل تاريخ ميلادي ـ أو هكذا يبدو للوهلة الأولى ـ تتضمن السرد، حتى لو كانت تتضمن أفعال الذاكرة السيريذاتية التي تفعل ذلك. إنّ النوع الأخير من الذاكرة ـ الذاكرة السيريذاتية ـ يمكن أن يقدِّم بحسب بعضهم ادعاءً قويًا مفاده أنه سردي بطبيعته.

2. النظرية التفاعلية الاجتماعية للذاكرة السيريذاتية

يَعتبر التقليدُ الراسخ في علم النفس التنموي الذاكرة السيريذاتية حافلة بالسرد. يعتقد المهندسون الرئيسيون لنظرية التفاعل الاجتماعي، أو SIT، أنّ التذكّر السيريذاتي هو نوع مميز من الذاكرة يتطلب تطوير القدرات السردية المكتسبة اجتماعياً-ثقافياً ومزاولتها (Fivush & Reese 1992؛ Fivush 1997؛ Fivush & Nelson 2004؛ Nelson

2003, 2007؛ Nelson & Fivush 2004؛ Fivush and Graci، الفصل 21، من هذا الكتاب).

يدّعي المدافعون عن SIT أنه في عالمنا، كواقع حال عرَضي، "يظهر نوع معين من الذاكرة في نهاية فترة ما قبل المدرسة" (Nelson 2007: 185). وبعبارة مقتضبة، يمكن اقتناص الفكرة الكبرى لـ SIT في الصيغة التالية: مع ظهور "شكل جديد من المهارات الاجتماعية" يظهر "نوع جديد من الذاكرة" (راجع Hoerl 2007: 622, 624).

وفقًا لـ SIT، إنّ ظهور الذاكرة السيريذاتية مُسبَّب اجتماعيًا وثقافيًا من ناحيتين على الأقل. الأولى، إنّ الذاكرة السيريذاتية إنما "تظهر ضمن التفاعلات الاجتماعية التي تركّز على الإخبار وإعادة الإخبار عن أحداث الحياة المهمة" (Fivush et al. 2011: 322). الثانية، في أفعال التذكّر السيريذاتي، نعتمد بفاعلية على القوالب الموجودة في المصطنعات الثقافية التي نقابلها في البيئة المحلية. ومن هنا، فإنّ مثل هذا التذكّر "يُعدَّل في كل مكان بوساطة... النماذج الاجتماعية الثقافية (Fivush et al. 2011: 322).

تدخل السردياتُ القصةَ على الجبهتين. يقترح المدافعون عن SIT أنّ التفاعلات الاجتماعية المسؤولة عن جعل التجليات الأولى للذاكرة السيريذاتية ممكنة هي من نوع محدَّد: إنها مسبَّبة لغويًا بالضرورة وسردية في الشكل. زيادة على ذلك، يعتقدون أنّ النماذج الاجتماعية-الثقافية التي تغذي مثل هذه التفاعلات مستمدة من السرديات المحيطة. وبجمع هذه الادعاءات معًا تَنتج فرضية مفادها أنّ نوعًا خاصًا من التفاعل الاجتماعي، الذي يتضمن ممارسات سردية، يُتيح نوعًا خاصًا من الإدراك، والذاكرة السيريذاتية.

يسلّط هورل Hoerl (2007: 622) الضوء على الدور الذي تظن SIT أنه يُعتقَد أنّ السرديات تلعبه في جعل الذاكرة السيريذاتية ممكنة من خلال تقديم ادعاءيها الرئيسين على النحو التالي:

(أ) السرديات هي الناقلات التي تخصّ نوعًا مميزًا من التفاعل الاجتماعي-التواصلي.

(ب) تقدِّم السرديات نوعًا مميزًا من الصيغة أو القالب المعرفي لتذكّر الأحداث[1].

مع وجود الافتراضين (أ) و(ب) على الساحة، يتضح المعنى الذي تزعم SIT فيه أنّ ظهور نوع فريد من الذاكرة السيريذاتية يعتمد على إتقان ممارسات سرد معينة. أن تغدو راويًا سيريذاتيًا كفؤًا ليس ذلك بموهبة متأصلة بل مهارة منجَزة. إنّ معرفة-كيف المطلوبة للسرد ليست بالمهمة اليسيرة وهي تَظهر عبر مراحل مختلفة من النمو التنشّؤي، تُعزَّز بوساطة "التَلمَذة التي تمكّن-عقل الراوي وتوسِّع-ذهنه في حكاية القصص" (Herman 2013: 230). يكتسب الأطفال أولاً مهاراتهم ويشحذونها بوصفهم رواةً من خلال استهلاك السرديات وإنتاجها، حيث يمكن فهم هذه السرديات بوصفها مصطنعات ثقافية مؤقتة إلى حد ما. تُعدّ السرديات، على وجه التحديد، مصطنعات تمثيلانية ــ إنها تُصوِّر سلسلة معينة من الأحداث المحتملة، سواء كانت حقيقية أو متخيلة.

من المعروف جيدًا أنّ محاولات الأطفال الأولى في السرد هي محاولات ما قبل لغوية. تحدث عادةً في أفعال اللعب التخيّلي*، عادةً عند التفاعل مع الآخرين، حيث يكون إنشاء مثل هذه السرديات "مصحوبًا بـ ــ بدلاً من [إنجازه] بمفرده من خلال ــ اللغة" (Nelson 2003: 28). ومع ذلك، في حين تُدرِك SIT أنّ اللعب التخيّلي مهم لإنماء أنواع المهارات السردية اللازمة للتذكّر السيريذاتي، فإنها تَعتبر أيضًا مهارات السرد الأساسية التي يوفِّرها اللعب التخيّلي غير كافية لتمكين هذا

(1) تتمتع SIT بدعم تجريبي كبير من مجموعة غزيرة من النتائج "المتراكمة في التجارب النفسية على مدى أكثر من 100 عام" (Nelson 2007: 185). كحد أدنى، تحظى بدعم من "الأبحاث حول استذكار الطفل-الوالدين الممتدة لأكثر من 20 عامًا" (Fivush & Nelson 2006: 235).

(*) اللعب التخيلي أو التصنّعي [pretend play] هو أن يلعب الطفل لعبة "كما لو" كان شيء ما - مثل دمية أو سيارة - أو شخص ما - مثل بطل خارق - حقيقيًا، وغير ذلك من الألعاب من هذا القبيل. [المترجم]

التذكّر. تحتاج مهارات السرد البدائية المكتسبة في اللعب التخيّلي إلى مزيد من الصقل، مع دعم نشط من مقدِّمي الرعاية، إذا أرادوا في النهاية جعل الذاكرة السيرذاتية ممكنة.

يعتقد أنصار SIT أنّ إتقان المهارات السردية الأساسية في اللعب التخيّلي لا يكفي لأنّ تعلّم كيفية استذكار الماضي يتطلّب التعامل مع الآخرين بإتقان الممارسات السردية ذات التنوع اللفظي القاطع[2]. يتمثل الادعاء في أنّ السرديات اللغوية وحدها هي التي توفّر النوع الصحيح من الوسائل العامة لمشاركة التبصّرات والخبرات المطلوبة (Nelson 2003: 29). أي التبصّرات؟ بشكل حاسم، يرى المدافعون عن SIT أنّ الانخراط في سرديات لغوية ضروري لتكوين فهم للذات يتناقض مع فهم الآخر والآخرين ويراقبه ويعارضه ـ ومن هنا، القدرة على تمثيل ماضي المرء بوصفه ينتمي إلى تاريخه الشخصي. ترى SIT أنّ التفاعلات الاجتماعية التي تستعمل السرديات اللغوية كموضوعات للاهتمام المشترك هي الوسائل التي يكتشف الأطفال من خلالها وجود منظورات متباينة. وهكذا تؤخذ السرديات اللفظية لتوفير وسطٍ للتواصل الأول للطفل مع فكرة أنّ هناك وجهات نظر عن أشياء غير وجهة نظره[3].

وهكذا، فإنّ نقطة التحوّل الرئيسة في تطوير القدرة على الذاكرة السيرذاتية تأتي، وفقًا لجمهور SIT، عندما يكون الأطفال قادرين على إجراء محادثات مع البالغين تهدف إلى بناء-مشترك لسرديات عن الماضي. من خلال هذا الوسط اللغوي الخاص "يواجه الأطفال حقيقة أنّ ذاكرتهم ليست كذكريات الآخرين"

(2) أو، على حد تعبير فايفوش ونيلسون، 'تتطلب "الآلية" التنموية تفاعلاً اجتماعيًا مُسبَّبًا لغويًا' (Fivush & Nelson 2006: 236).

(3) في دفاعها عن هذه الفكرة، حددت نيلسون "ثلاثة مكونات أساسية للسرد... تبقى ضعيفة أو غير موجودة في معظم نتاجات السرد لمن هم في عمر 3 إلى 5 سنوات ما قبل المدرسة: المنظور الزمني، المنظور الذهني وكذلك الجسدي عن الذات وعن الآخرين المختلفين، والمعرفة الثقافية الأساسية عن العالم غير المخبور" (Nelson 2003: 28).

(Fivush and Nelson 2006: 240). يُسلِّط التبادل التمثيلي التالي، حيث يُشير م إلى الأم وط إلى الطفل، الضوء على السمات الرئيسة للعملية:

م: ما الحيوانات الأخرى التي رأيناها في السيرك؟
ط: زرافة
م: كلا، لم نرَ زرافة في السيرك. مَنْ الذي رأيناه في السيرك وبدا مضحكًا؟ هل تتذكّر وحيد القرن؟
<أربع التفاتات مركِّزًا على رؤية وحيد القرن>
م: ماذا رأينا أيضًا في السيرك؟
ط: أممم، زرافة.
م: كلا، لم نرها.

(Fivush & Nelson 2006: 239، استُنسخت من Reese et al. 1993)

تُعدّ هذه حالة واضحة ليس فقط عن محاولة مقدِّم الرعاية غرس معايير إعطاء التفسير الصحيح للماضي ولكن أيضًا حالة عن كون تمثيل الطفل للماضي مبينًا على نحو مشترك. إنها حالة "يتباحث فيها المتكلمون بشأن دراية الآخرين بالأحداث الماضية" (Sutton 2003: 150). إنها تسلِّط الضوء على الطرق التي، أثناء تعلّم الطفل ما هو المطلوب لتمثيل الماضي بدقة، "تتشاور فيها الأم والطفل بشأن ما حدث، وكيف شعرا حيال ذلك، ومنظورهما التقييمي للحدث ككل" (Fivush and Nelson 2006: 244؛ Fivush and Wang 2005).

من الواضح أنّ الكثير من التغييرات في مرحلة ما قبل المدرسة وفترة المدرسة المبكرة تضع الأطفال في وضع يسمح لهم بالدخول في، وإتقان، أنواع المحادثات التي تُسبَّب لغويًا والتي يبدو أنها ضرورية لدعم قدراتهم السردية السيريذاتية. تُعتبر مثل هذه المحادثات مع الآخرين حاسمة، وفقًا لـ SIT، في صقل القدرة على تذكّر الماضي على نحو سيريذاتي. هذه التفاعلات الاجتماعية القائمة على السرد والمركَّزة هي التي تُمكِّن الطفل من تعلّم أولاً ما يتطلبه تقديم ادعاءات دقيقة عن

الماضي، وكذلك ماذا يعني أن يكون شخصًا له وجود ممتد زمنيًا يمكن أن يظهر في سرد سيريذاتي.

هناك أدلة قوية على أنّ عملية تعلّم كيفية سرد الماضي الشخصي للمرء ليست مباشرة ولا سهلة بالنسبة إلى الأطفال. فعلى سبيل المثال، عندما يتعلّم الأطفال الذين تتراوح أعمارهم بين 2 و4 سنوات لأول مرة توليد مثل هذه السرديات، فإنهم يميلون إلى اقتطاع أو تضمين عناصر قصة حياة شخص آخر في محتوى قصتهم[4].

هناك أيضًا دليل آخر، يشهد لصالح SIT، مفاده أنّ الطرق التي يسرد بها مقدِّمو الرعاية البالغون الأحداث تؤثر بقوة على "الثراء والتنظيم السردي الخاصّين بحديث ذاكرة الأطفال" (Harley and Reese 1999: 1338). إنّ الفروق الفردية في الأسلوب التفسيري للأمهات ــ على سبيل المثال، استخدام مستويات غنية من التفصيل مقابل منخفضة ــ تتنبأ بقوة بالطريقة التي يميل بها أطفال هؤلاء الأمهات إلى سرد أحداث ماضيهم (Fivush and Fromhoff 1988؛ Fivush et al. 2008).

بتجميع كل هذا معًا، يغدو من الواضح لماذا يعتقد المدافعون عن SIT أنه فقط بعد أن يصبح الأطفال رواةً بارعين بطرق تتفوق بشكل كبير على جهودهم الأولى ــ على سبيل المثال، سرد تسلسل الفعل في اللعب التخيّلي والتعامل مع مثل هذه التسلسلات في الكتب المصورة -يكونون في وضع يسمح لهم "بالنظر إلى الذات على أنها تمتلك تاريخًا خبراتيًا محددًا يختلف عن الآخرين، وبالتالي [يكون] ماضيًا شخصيًا محددًا ومستقبلاً محددًا محتملاً" (Nelson 2003: 30)[5].

---

(4) تناقش نيلسون هذه الظاهرة مع الإحالة على عمل (1990) Miller et al. الذي يُقدِّم ملاحظات عن اقتطاع الطفل من تفسير والديه. على سبيل المثال، أحد الأطفال الصغار أخبرته والدته بطريقة تحذيرية عن سقوطها من على كرسي عندما كانت صغيرة، فأعاد سرد هذه القصة لاحقًا على أنها له "عندما سقطَ من على الكرسي". أبلغ ميلر أيضًا عن أطفال في مرحلة ما قبل المدرسة يقتطعون بحرية" (Nelson 2003: 31).

(5) أحد العوائق التي تحول دون الظهور المبكر لهذه القدرة هو أنه "في عمر السنتين يكون لدى

باختصار، وفق قناعات SIT، إنما يصبح الأطفال قادرين على التفكير في ماضيهم من منظور سيريذاتي في نهاية سنوات ما قبل المدرسة، لأنهم يكونون قد بدأوا بإتقان الممارسات السردية التي من خلالها "يتعرضون لدائرة يزداد اتساعها" في فهم الناس كأشخاص ممتدين زمنيًا مع عقول ممتدة زمنيًا (Nelson and Fivush 2006: 242).

لا تنتهي قصة SIT عند هذا الحد. بل تعتمد على أدلة إضافية ــ بشكل رئيس من الدراسات التي أجريت على السكان الغربيين ــ للدفاع عن الرؤية القائلة إنّ مهارات السرد تُصبح أكثر صقلًا خلال فترة المراهقة (انظر Fivush et al. 2011 للاطلاع على نظرة عامة، وكذلك Fivush & Buckner 2003؛ Reese & Fivush 2008). خلال هذه الفترة المتأخرة من التطور، تُصبح السرديات السيريذاتية مبنية بشكل جيد زمنيًا وتبدأ في احترام أكمَل للأعراف المحلية حول كيفية سرد قصة حياة المرء عبر الزمن. تُظهر الجهود السيريذاتية الناضجة المتأخرة هاته إطارًا مرجعيًا شخصيًا أكثر استقرارًا وتتأثر بقوة بأشكال وقوالب السرد المحلية.

انجذب أخصائيو علم النفس التنموي بشكل خاص إلى SIT بسبب إمكاناتها في تفسير ظواهر الطفولة الموثقة جيدًا، أو فقدان الذاكرة الطفلي ــ حقيقة أنّ معظمنا غير قادر على تذكّر الأحداث في تاريخنا الشخصي التي حدثت قبل سن 3 سنوات تقريبًا (Schachtel 1947؛ Eisenberg 1985؛ Fivush et al. 1995؛ Harley & Reese 1999). تسعى التفسيرات من خلال SIT إلى تفسير عجزنا اللافت في هذا الصدد من خلال اللجوء إلى حقيقة "أنّ شيئًا ما دراماتيكيًا يتغيّر في الذاكرة خلال السنوات من سنتين إلى خمس سنوات ويجعل تذكّر أحداث معينة من حياة المرء الماضية أمرًا ممكنًا وذا قيمة للفرد على حد سواء" (Nelson 2007: 185)[6].

الطفل عدد قليل من الأساسيات التي تدخل في السرد" (Nelson 2003: 27). في المراحل المبكرة من حياة الطفل "يتم تعلّم اللغة واستخدامها ولكنها ليست بعدُ وسيلة لنقل تمثيل السرد" (Nelson 2003: 27).

(6) يفيد أخصائيو علم النفس التنموي على نحو موثوق أنّ "الفترة من 3 إلى 5 سنوات يبدو أنها

من الصعب إنكار حدوث شيء دراماتيكي خلال هذه الفترة، لكنه يثير هذه الأسئلة: ما الذي تغيّر بالضبط؟ ما مدى دراماتيكية التغيير؟ وكيف ينبغي أن نفهمه على وجه التحديد؟

عند القراءة بشكل متحفظ، قد يُعتقد أنّ الأدلة التي جمعها مؤيدو SIT تُظهر، إلى حد أدنى، أنّ إتقان ممارسات السرد يضيف بشكل ملحوظ إلى القدرات المعرفية الحالية، ويُحسِّن ــ وإن كان في نواحٍ مهمة ــ قدرات الذاكرة الموجودة بالفعل. بتفسيرها على هذا النحو، فإنّ ممارسات السرد التفاعلية الاجتماعية، على الرغم من أهميتها كدعامات، لن تكون مسؤولة عن جعل الذاكرة السيريذاتية ممكنة في حد ذاتها. بدلاً من ذلك، إنّ إتقان ممارسات السرد يضع الأطفال في وضع يسمح لهم بتعزيز وتحسين استدعائهم للحقائق من خلال التصحيح البنائي أو سد "الفجوات" في محتويات ذاكرتهم (Barnier & Sutton 2008: 179).

وفق القراءة الضعيفة لـ SIT، فإنّ اتقان ممارسات السرد يساعد الأطفال على استعادة أي محتوى ذكريات امتلكوه مسبقًا والإضافة إليه وتحسينه وتدعيمه، حتى لو كانت هذه المحتويات في البداية سطحية فقط أو لا تُرى إلا من خلال زجاج غامق. تماشياً مع هذا، فإنّ تعلّم كيفية سرد الماضي مع الآخرين قد يساعد الأطفال على تذكّر الأشياء بشكل أكثر دقة أو وضوحًا ويساعد في جعل الذكريات ملتصقة وتصبح أكثر ثباتًا، لكنّ قدرات السرد لن تجعل من الممكن الحصول على ذكريات مع محتوى سيريذاتي. بناءً على هذا التفسير، سيتم تكوين الذكريات ذات المحتوى السيريذاتي في البداية وتخزينها، على الرغم من أنه سيكون من الصعب استعادتها بأمانة حتى يتم تضمينها في السرد. تتوافق مثل هذه القراءة الضعيفة مع افتراض SIT الذي مفاده أنّ اكتساب القدرة على سرد الماضي هو شيء لا يمكن للأفراد اكتسابه عادةً إلا من خلال التفاعل الاجتماعي مع الآخرين. وبذلك، فإنّ هذة القراءة

مرحلة انتقالية حاسمة بشكل خاص في تطوير تصورات الأطفال عن الأشخاص" (Richner & Nicolopoulou 2001: 398).

الضعيفة والمعززة لـ SIT ترعى فهمًا وتفسيرًا أكثر تواضعًا لفقدان ذاكرة الطفولة، الذي وفقًا له "السبب الذي يجعل البالغين لا يتذكّرون أي أحداث معينة حدثت خلال طفولتهم المبكرة هو أنّ ذاكرتهم الخاصة، في ذلك الوقت، لم تكن مهيأة للاحتفاظ بذكريات عن مثل هذه الأحداث الخاصة" (Hoerl 2007: 625، التشديد مضاف).

ومع ذلك، فإنّ SIT تُقدَّم في كثير من الأحيان بوصفها ادعاءً أكثر راديكالية ـ بمعنى أنّ اتقان ممارسات السرد يُتيح نوعًا جديدًا تمامًا وغير مسبوق من الذاكرة (Nelson 2007: 184؛ Fivush et al. 2011: 322). على عكس الرؤية المعززة، ترى القراءة القوية لـ SIT أنه قبل اكتساب القدرة على بناء سرديات ذات مغزى عن الماضي، لا توجد إمكانية لتمثيل الماضي على نحو سيريذاتي على الإطلاق. يؤيد فايفوش ونيلسون هذه القراءة القوية عندما يكتبان:

> حتى يبدأ الأطفال بالتحدّث مع الآخرين حول ما اختبروه في الماضي، أو حول خبرات الآخرين في بعض الاوقات، لا يُمثِّل الأطفال الصغار أنفسهم في الحياة الماضية أو يُسقطون أنفسهم على المستقبل المحتمل... يُنظِّم الاستذكار الموجّه-بوساطة-الوالدين، خاصة حول الحالات الداخلية، فهم الأطفال المتنامي لماضيهم وماضي الآخرين ويسمح [/يجعل من الممكن] للأطفال ببناء فهم ممتد زمنيًا للذات والآخر. (Fivush & Nelson 2006: 235، التشديد مضاف)

في إصرارهم على القراءة القوية لـ SIT، يؤكد فافيوش ونيلسون أنّ "الحديث عن الماضي، على وجه الخصوص، ضروري للفهم المتنامي للأطفال بأنّ الذاكرة هي تمثيل لحدث ماض" (2006: 240، التأكيد مضاف). ما يوضِّحه هذا هو أنّ القراءة القوية لـ SIT تختلف عن القراءة المعززة تحديدًا في الادعاء بأنه قبل إتقان ممارسات السرد ذات الصلة، لا يوجد محتوى سيريذاتي مناسب للذكريات الشخصية. تدّعي SIT القوية أنّ إتقان ممارسات السرد هو الذي يوفّر للأطفال الفرصة الأولى لاستدعاء الماضي بشكل هادف على نحو سيريذاتي مناسب من

الأساس. وهكذا، إذا اتضح أنّ SIT القوية صحيحة، فهذا يعني أنه ليس هناك محتوى سيريذاتي موجود-مسبقًا لذكرياتنا كي يتم تعزيزه قبل تعلّمنا سرد الماضي مع الآخرين.

3. شظايا السرد ولغز التذكّر الاستطرادي البحت

هل يمكن لـ SIT أن تفسّر الأنواع غير السردية وغير السيريذاتية بحسب الفرضية للذاكرة الاستطرادية؟ إنّ هذا السؤال مُلِح لأنّ البشر ــ على الأقل ــ قادرون على ما يبدو على امتلاك نوع ما من الذكريات الاستطرادية قبل إتقانهم مهارات السرد ذات الصلة وبشكل مستقل عن ممارستهم لها. ومع ذلك، نظرًا إلى أنّ SIT تدّعي أنه يجب تطبيق مثل هذه المهارات إذا كان هناك تذكّر سيريذاتي صحيح، يبدو أنّ هناك قدرات لتذكّر أشياء عن ماضينا الشخصي بطرق (أ) لا تختزل الأنواع غير التصريحية، المتجسدة غير السردية من أشكال التذكّر (الموصوفة في القسم الأول من هذا الفصل)، لكنها مع ذلك لا تبلغ (ب) الأنواع المعقدة القائمة على السرد من التذكّر السيريذاتي.

تتضح الحاجة الملحة لأنصار SIT إلى معالجة هذا التحدي إذا أخذنا في الاعتبار صِيَغ نيلسون المختلفة للعلاقات بين الذاكرة السيريذاتية والذاكرة الاستطرادية (للاطلاع على المناقشة، انظر Hoerl 2007: 623ff). فمن ناحية تتحدث نيلسون كما لو كانت الذاكرة السيريذاتية نوعًا فرعيًا من الذاكرة الاستطرادية ــ ذاكرة حُدِّدَت من الأنواع الأخرى للذاكرة الاستطرادية من جهة أنها تعطي إحالة خاصة على الذات. ومن هنا، لهذا السبب، فهي تميِّز بشكل واضح بين الذاكرة السيريذاتية والأنواع الخالصة من الذاكرة الاستطرادية (انظر Nelson 2007: 186). تُعدّ هذه الطريقة في صياغة العلاقة بين الذاكرة السيريذاتية والذاكرة الاستطرادية إشكالية بالنسبة إلى SIT القوية التي تؤيدها لأنه، إذا كانت صحيحة، فإنها ستستلزم ألّا تكون الذاكرة السيريذاتية نوعًا مميزًا بحق من الذاكرة على الإطلاق، بل فقط

نوع فرعي خاص من الذاكرة الاستطرادية، وإن كانت تمتلك نوعًا خاصًا من المحتوى.

ومن ناحية أخرى، تكتب نيلسون أيضًا في بعض المواضع كما لو أنّ المفهومين متكافئان، مثلاً عندما تقول: "الذاكرة الاستطرادية (وبالتالي السيريذاتية)" (Nelson 2007: 184). تُعتبر مساواة هذين المفهومين أكثر إشكالية بالنسبة إلى SIT ما دامت تقبل أنّ الذاكرة الاستطرادية موجودة-مسبقًا في وقت مبكر من النمو، قبل تطور ممارسات السرد. لأنه، في هذه الحالة، ستستلزم المساواة البسيطة للمفهومين وجوب أن تكون الإحالات على الذات ممكنة قبل تطوير القدرات المدعومة اجتماعيًا ذات الصلة المطلوبة لسرد الماضي. هذا من شأنه أن يجعل SIT، في كلا النسختين، ظاهرة البطلان. أو قد يتطلب، على نحو غير مقبول، التمسّك بأنّ "الذاكرة الاستطرادية غير موجودة في السنوات الأولى من الحياة" (Nelson 2007: 187). وهكذا، فإنّ توضيح ادعاءات SIT وتقييم احتمالات أن تكون صحيحة يتطلب توضيح كيفية ارتباط الذاكرة الاستطرادية والذاكرة السيريذاتية.

من ناحية، تشير الذاكرة الاستطرادية التفسيرية المحايدة على نحو مفيد "، بشكل تقريبي، إلى شكل الذاكرة المسؤول عن السماح لنا بإعادة النظر في الحلقات أو الأحداث المعينة من الماضي الشخصي" (Michaelian 2016: 5). غالبًا ما تُؤخذ الذاكرة الاستطرادية على أنها شكل من أشكال الذاكرة التصريحية التي تتضمن تمثيل الماضي بطرق صريحة ويمكن الوصول إليها بوعي (Michaelian 2016: 27). ومع ذلك، فإنّ ميزة الصياغة المحايدة للذاكرة الاستطرادية المقدَّمة أعلاه هي أنها لا تتطلب أن تكون هذه الذاكرة بكاملها تصريحية في هذه النواحي. والأهم من ذلك، ـــ لأسباب ستتضح بعد قليل ـــ لا تتطلب أن تتضمن الذاكرة الاستطرادية أي تمثيل صريح للذات.

فكيف نفهم، إذن، التذكّر الاستطرادي البحت؟ اقترح عدد من المنظِّرين أنّ الذاكرة الاستطرادية هي ببساطة شكل من أشكال التخيّل المحاكاتي أو التجديدي

الذي يمكّننا من بناء الحلقات الممكنة والتفكّر فيها (De Brigard 2014؛ Michaelian 2016)[7]. نتيجة للتأثر بالتطورات العلمية حول هذا الموضوع، لقد زُعِمَ أنه لا يوجد فرق جوهري بين التذكّر والتخيّل. وبعبارة شديدة الوضوح، تنصّ نظرية المحاكاة للذاكرة الاستطرادية على أنّ "التذكّر، كما تبيّن، هو مجرّد تخيّل الماضي" (Michaelian 2016:14, 120). وفقًا لنظرية المحاكاة هذه، في جوهرها، إنّ التذكّر الاستطرادي هو في الحقيقة مسألة توليد "حالات محاكاة ذهنية مرتكزة-حول-الذات عن الأحداث المحتملة التي نعتقد أنها قد تحدث أو ربما حدثت لأنفسنا" (De Brigard 2014: 173).

هناك دعم تجريبي مقنع للفرضية القائلة إنّ هناك أساسًا معرفيًا مشتركًا لأفعال الذاكرة والخيال (Szpunar et al.2007؛ Schacter et al.2007؛ Schacter & Addis 2009). أكّد العمل العلمي الجديد حول السفر الذهني في الزمن مرارًا وتكرارًا وجود بعض أوجه التشابه القوية في أنماط النشاط العصبي المقترنة بأنواع الإجراءات المعرفية المستعملة في التفكير بشأن ماضينا وتخيّل مستقبلنا المحتمل. يمكن فهم أفعال الاستدعاء التي يُعاد فيها اختبار أحداث أو حلقات معينة — على سبيل المثال، عندما نتذكّر كيف بدا لنا دخول فصل دراسي معين لأول مرة — من خلال أفعال إعادة-تفعيل [re-enactment] الخيال التي تنطوي على إعادة-الاستعمال العصبي وإعادة التنشيط. تكتسب النظرية المحاكاتية دعمًا عامًا من الاكتشاف الذي مفاده أنّ الدماغ غالبًا ما يُعيد-استعمال جهازه العصبي للقيام بأنواع مختلفة من العمل المعرفي (Anderson 2010, 2014).

تمشّياً مع نظرية المحاكاة هذه، يفترض دي بريغارد أنّ التذكّر الاستطرادي

(7) إنّ كون الذاكرة إبداعية في الأساس واستبنائية أو ترميمية ليست فكرة جديدة. فكما يذكّرنا شاكتر وزملاؤه، "الفكرة العامة التي مفادها أنّ الذاكرة هي عملية بنائية... بدلاً من إعادة العرض الحَرفي للماضي، يعود تاريخها إلى العمل الرائد لبارتليت (1932)، وقد طوّرها مجموعة متنوعة من المحققين الذين أثبتوا حدوث تشوهات في الذاكرة ونظّروا حول أساسها" (Schacter et al. 2012: 681).

أصبح ممكنًا من خلال عملية معينة لنظام معرفي أكبر ـ عملية تمكننا من التفكّر في الأفكار الافتراضية حول الأحداث المحتملة (De Brigard 2014: 177). وهكذا، فهو يُقدِّم تفسيرًا للذاكرة الاستطرادية بوصفها "جزءًا لا يتجزأ من نظام أكبر لا يدعم فقط التفكير في ما كان عليه الحال وما يمكن أن يكون عليه الحال، ولكن أيضًا ما كان يمكن أن يكون عليه الحال" (De Brigard 2014: 158؛ التشديد أصلي).

اعتمادًا على تبصّرات من نموذج التشفير أو المعالجة التنبؤية الشهير فيما يخصّ التفكير في الإدراك، يقترح دي بريغارد أنّ هذا النوع من التذكّر يتكوّن من الاستبناء الأمثل للخبرة الماضية، حيث يُفهم الاستبناء الأمثل بوصفه "عملية استرجاع مقيدة احتماليًا بكل من المعرفة التخطيطية وكثرة المواجهات السابقة مع ذاكرة الهدف" (De Brigard 2014: 171). لقد انجذب إلى هذه الرؤية بسبب الاكتشافات التجريبية التي تُظهر أنّ العديد من تشوهات الذاكرة العادية تُقدِّم الأحداث بطرق متماسكة ومقبولة (De Brigard 2014: 173)[8]. يتمثل الادعاء في أنه على الأقل عندما نُهيّئ تخيلاتنا لمهمة تذكّر الماضي، فإننا نقيدها بتوليد حلقات مقبولة عمّا قد يحدث أو لا يحدث ـ الاحتمالات التي تكون المناسبة للموقف المذكور (De Brigard 2014: 179).

يُماهي غيرانس النظام الأكبر المذكور مع شبكة الوضع الافتراضي (أو DMN)، ويدّعي أنه في مثل هذه الحالات، توفّر DMN حالات محاكاتية تخيلية يمكن أن تعمل كعناصر سردية (2014: 13). في الواقع، يظن غيرانس أنّ DMN "تطورت لإنتاج شظايا سردية" (Gerrans 2014: 17).

كل هذا يتوافق تمامًا مع الاقتراح القائل بأنه عندما لا تكون مقيدة بمهام تذكّر الماضي أو التنبؤ بالمستقبل، تنجرف DMN إلى اللعب الحر الخاص بالخيال الذي نشهده في أحلام اليقظة والأحلام والأوهام. أو بعبارة أخرى، "عندما لا تكون

(8) مستشهدًا ببحث أجراه Pezdeck وزملاؤه (1997)، أفاد دي بريغارد بأنّ "معظم الحالات العادية عن سوء التذكّر تتمتع بجو من المقبولية بالنسبة لهم" (2014: 163).

منظَّمة لحل المشكلات، تعود DMN إلى وضع شاشة التوقف [screen saver] الذي نختبره بوصفه أحلام يقظة أو شرودًا في الذهن. في هذا الوضع، لا يوجد هدف شامل لتوفير بنية سردية" (Gerrans 2014: 62).

فيما يخصّ أهدافنا، إنّ ما هو مهم هو أنه حتى في التذكّر الاستطرادي للحلقات التخيلية التي تُشكِّل عناصر السرد أو شظاياه التي يتحدث عنها غيرانس "لا تُجمَع دومًا في سرديات واسعة النطاق، فقد تبقى متشظية واستطرادية، لكنّ طبيعتها المعرفية هي أن تكون لبنة البناء لقصة ما مجمَّعة من الخبرات الذاتية" (Gerrans 2014: 13).

تُعدّ الذاكرة السيريذاتية الصحيحة شيئًا أكثر من الاستدعاء الاستطرادي البحت، حيث تتميز الأولى بأنها تذهب إلى ما هو أبعد من "تذكّر مَنْ وماذا وأين ومتى التي تخصّ الحدث، لتشمل ذاكرة كيف حدث هذا الحدث على النحو الذي حدث عليه، وما يعنيه، ولماذا هو مهم" (Fivush et al. 2011: 322).

إحدى السمات المميزة للذاكرة السيريذاتية هي الطريقة الخاصة التي تترابط بها تفسيرات الذات في استدعاء الأحداث الماضية. قبل التمكّن من بناء سرديات سيريذاتية، بقدر ما يكون الأطفال قادرين على نوع من التذكّر الاستطرادي، "لا توجد ذات مميَّزة مقترِنة بمحتويات الذاكرة" (Nelson 2007: 186). تشرح نيلسون أنه، على الرغم من أنّ مثل هذا الادعاء قد يبدو معارِضًا للبديهية بالنسبة إلى أولئك الذين يفترضون أنّ كل خبرة تستلزم بالضرورة الإحساس بالذات، في حالة التذكّر الاستطرادي البحت، لا توجد ضرورة ولا أسس لافتراض أنّ الذات تظهر كمحتوى للتذكّر لأنه "لا يوجد تباين؛ لا توجد محتويات مستقلة عن أنشطة الذات واهتماماتها، وبذلك، فإنّ الذات مُضمَّنة في الجميع، ولكنها ليست "بيِّنة-بذاتها" (Nelson 2007: 186)[9].

(9) على هذا النحو، فإنّ اكتساب الإحساس بالذات بوصفها شخصًا له ماض معين "يعتمد على اللغة المستخدمة لتبادل الرؤى حول الذات والآخرين، في المقام الأول من خلال السرديات

بشكل عام، إذا أيدنا نسخة المحاكاة للذاكرة الاستطرادية البحتة، فمن الممكن أن نتمسك بأنه قبل تطور الذاكرة السيريذاتية، يكون لدى الأطفال الأصغر سنًا ذكريات عن الأحداث الجديدة، "على الرغم من أنّ ذاكرتهم فيما يخصّ مكوّنات مثل هذه الخبرات قد تكون مشتّتة ومتشظية، مما يعكس طابع خبرتهم في حدود الذاكرة قصيرة-المدى لربط أجزاء الخبرة الممتدة" (Nelson 2007: 186). وهذا القول يتسق مع التمسّك بأنّ الأطفال في مسار حياتهم المبكرة ليسوا قادرين على "إعادة-اختبار حلقة محدَّدة بمعنى التفكّر "لقد كنتُ هناك"؛ بدلاً من ذلك، يمكن تفسير البيانات ببساطة من حيث استدعاء 'الأشياء التي حدثت'" (Nelson 2007: 186).

يمكن أن يفسِّر الجمع بين التذكّر الاستطرادي البحت المحاكاتي وتفسير SIT للتذكّر السيريذاتي حقيقة أنه "عندما يتذكّر الشخص البالغ شيئًا ما قبل سن الثالثة، فإنه عادةً ما يكون جزءًا أو مشهدًا موجزًا وليس حلقة كاملة ذات مغزى" (Nelson 2007: 185). بالنظر إلى كل هذا، لا ينبغي أن يكون مفاجئًا إذن أنّ السبب الرئيس وراء حديثنا عن الماضي المشترك مع الشركاء أو الأصدقاء أو العائلة أو الزملاء هو لبَسط أو الاستفادة مما قد لا يكون سوى شدفة أو جزءًا أو مستترًا في ذكرياتنا" (Barnier & Sutton 2008: 179).

إنّ دمج SIT القوية للذاكرة السيريذاتية مع النظرية المحاكاتية للذاكرة الاستطرادية له فضيلة إضافية تتمثل في فتح إمكانية تطوير دفاعٍ أكثر جوهرية عن فكرة أنّ التذكّر السيريذاتي يعتمد على التفاعلات الاجتماعية المدعَّمة. لأنه قد يُجادل بأنه فقط من خلال عملية إتقان الممارسات المسبَّبة لغويًا، يواجه المرء نوعًا من الاحتكاك المعرفي اللازم لتعلّم كيفية تقديم ادعاءات متضمنة للمحتوى،

ولكن أيضًا من خلال تعليق الآخرين على الذات، وكذلك على مشاعرهم وأفكارهم وتوقعاتهم لما قد يحدث" (Nelson 2003: 33). وهكذا، فإنّ اكتساب الإحساس بالذات من النوع المطلوب للتذكّر السيريذاتي هو أمر يحدث "خلال السنوات الحاسمة عندما يتمكّن الطفل من الدخول بشكل كامل إلى العالم اللغوي ولكنه ليس مشاركًا بعدُ في التعليم الرسمي" (Nelson 2003: 22).

وبالتالي فهم الأمور بشكل صحيح أو خاطئ ــ حول الماضي، أو أي موضوع آخر ــ من الأساس. إذا كان الأمر كذلك، فقد يكون اتقان الممارسات الاجتماعية-الثقافية الخاصة مطلوبًا لأسباب جوهرية أكثر من مجرّد تمكين الأطفال من تكوين تمثيلات عن ماضيهم الشخصي تتمتع بمحتوى سيريذاتي صحيح. وبشكل محوري أكثر، قد يكون اتقان مثل هذه الممارسات ضروريًا لتمكينهم من تقديم ادعاءات تمتلك محتوى وقابلة للتقييم-من-حيث-الصدق عن الماضي من الأساس.

هذه الأطروحة حول العلاقة بين الممارسة اللغوية والتمثيل المتضمن للمحتوى بعيدة كل البعد عن عدم إثارة الجدل[10]. ومع ذلك ــ إذا اتضح أنها صحيحة ــ فسيؤدي ذلك إلى تعزيز حظوظ القراءة القوية لـ SIT لأنها ستستلزم أن يكون الأفراد الذين اكتسبوا القدرة على ابتكار سرديات سيريذاتية عن ماضيهم هم وحدهم من يسعهم امتلاك أي أفكار هادفة ذات محتوى عن ذكرياتهم من الأساس.

كما أنها لا تتعارض بالضرورة مع الافتراض القائل إنّ التذكّر الاستطرادي البحت يرتكز على التخيلات المحاكاتية. يعتقد العديد من المنظِّرين الذين يدافعون عن نظرية محاكاتية للتخيّل أنه على الرغم من أنّ التخيلات المحاكاتية تُحدث فرقًا معرفيًا حقيقيًا، إلا أنها، مع ذلك، تختلف عن المواقف المعرفية المألوفة من حيث إنها تفتقر إلى الصحة المتأصلة أو شروط التطابق[11]. وهكذا، حتى لو افترضنا أنّ

(10) دافع العديد من الفلاسفة عن الأطروحة القائلة إنّ الحديث والتفكير المتضمنين للمحتوى يعتمدان على اتقان ممارسات لغوية خاصة بناء على أسس مفاهيمية بحتة (انظر، على سبيل المثال Davidson 1984؛ Price 2013). للاطلاع على دفاع عن هذه الفكرة متأثر بدوافع طبيعية، انظر Hutto & Satne (2015).

(11) على سبيل المثال، يؤكد غيرانس أنّ "الحالات التخيلية المحاكاتية لا تمتلك شروط التطابق" (Gerrans 2014: 105؛ انظر أيضًا ص 18). يخبرنا لانجلاند-حسن، "إنّ الكثير مما قيل عن الخيال الحسي يتعارض مع فكرة أنّ التخيلات تمتلك شروط صحة (أو صدق، أو دقة) جوهرية من الأساس" (Langland-Hasan 2015: 665). يرى ميكيليان أنّ استرجاع الذاكرة الاستبنائي يقايِض بتمثيلات ذات محتوى حسي تكون "غير قضوية، بمعنى أنه لا يمكن تقييمها من حيث الصدق والكذب بطريقة ثنائية" (Michaelian 2016: 53). للاطلاع على مناقشة أكثر تفصيلاً حول مسألة المحتوى التخيلي، انظر Medina (2013) وHutto (2015).

التذكّر الاستطرادي هو نوع من التخيّل المحاكاتي، فلا يلزم أن يكون هناك تعارض في اعتقاد أنّ تقديم ادعاءات قابلة للتقييم-من-جهة-الصدق حول الماضي الشخصي للفرد هي قدرة تتطلب نوعًا خاصًا من الدعم والانغماس الاجتماعي.

4. أدوار التذكّر السردي ووظائفه

تكتسب القراءة القوية لـ SIT مصداقية عند النظر إليها على خلفية التفكير الجديد المدفوع تجريبيًا حول وظيفة الذاكرة السيرذاتية. تكشف النتائج العلمية، متحدةً، باستخدام نماذج مختلفة عن المدى الكبير الذي تكون فيه ذكرياتنا عرضة بسهولة وبقوة للتأثيرات الخارجية.

يرى دي بريغارد، الذي يُقدِّم مراجعة شاملة وتحليلاً فلسفيًا لأهمية تلك الأدبيات التجريبية، أنه ما لم نكن مستعدين لقبول حقيقة أنّ سوء التذكّر سائد حرفيًا (وغالبًا لا يلاحظه أحد)، فمن الأفضل أن نفترض أنّ العمل الرئيس للتذكّر السيرذاتي هو شيء آخر غير الاستنساخ التمثيلاني الصادق. وبذلك، فهو يرى أنه "من الخطأ التفكير في الذاكرة بوصفها نظامًا مخصّصًا على نحو فريد ــ أو حتى على نحو أساسي ــ لاستنساخ أو إعادة إنتاج محتويات الخبرات الماضية" (De Brigard 2014: 177). في ضوء الأدلة المتراكمة، يبدو واضحًا أنّ "الذاكرة السيرذاتية لا تستنسخ أحداث ماضية معينة بدقة" (Campbell 2006: 363).

يُجادل هؤلاء المؤلفون بأنه، بالنظر من جديد إلى ما تفعله الذاكرة السيرذاتية بالنسبة لنا، من أفضل افتراض أنها تفشل على نحو موثوق في أداء الوظيفة الأساسية بيولوجيًا التي، بالنظر إلى الكيفية التي نعرف بها أنها تعمل بالفعل، "يكاد يكون من المستحيل تحقيقها" (Campbell 2006: 365).

ما هي الوظيفة البديلة التي قد تمتلكها الذاكرة السيرذاتية، إن لم تكن الاستنساخ التمثيلاني الدقيق؟ هناك أسباب للاعتقاد بأنها تلعب أدوارًا مهمة في إنشاء التماسك الاجتماعي بطرق تتعلق في المقام الأول بتوليد سرديات-ذاتية وإعادة تشكيلها بطرق تساعد على تنظيم التوقعات وتوجيه الأفعال والتخطيط

المستقبلي، فرديًا وجماعيًا على حد سواء. عادةً ما توفِّر قيمة التذكّر المشترك، كما هو الحال في إعادة سرد القصص العائلية، شيئًا ما "إلى جانب الدقة أو يتجاوزها" (Barnier & Sutton 2008: 179). في مثل هذه السياقات، يكون التذكّر سويًا أقل تعلّقًا بتمثيل الماضي بدقة وأكثر تعلّقًا بصياغة "علاقات حميمة وطويلة الأمد" والحفاظ عليها (Barnier & Sutton 2008: 181).

لقد ثبت أنّ الانخراط في ممارسات السرد، تلك التي تتضمن تقديم تفسيرات بمحتوى غني بالقصص، يقترن بشكل إيجابي بالصحة العقلية. فقد أثبتَ عدد من النتائج أنّ الأشخاص "القادرين على سرد الأحداث الانفعالية من حياتهم بطرق تفكرية-ذاتية أكثر يُظهرون صحة بدنية ونفسية فضلى" (Fivush et al. 2010: 46؛ انظر أيضًا Fivush et al. 2003). فعلى وجه الخصوص، وُجِد أنّ:

> الأفراد الذين تتضمن سردياتهم لغة تفسيرية سببية أكثر (كلمات مثل بسبب،وبذلك، وفهم) ولغة انفعالية أكثر (تضمين الكلمات الانفعالية الإيجابية والسلبية على حد سواء) يظهرون لاحقًا قلقًا أقل، واكتئابًا أقل، وإحساسًا أعلى بالرفاهية، وأداء أعلى لجهاز المناعة مقارنة بالأفراد الذين لا يستخدمون هذا النوع من اللغة. (Fivush & McDermott-Sales 2006: 126)

كشفَ بحث آخر أنّ اختيار السرد، ولكن ليس بالضرورة دقته، مهم لرفاهيتنا، مما يُظهر أنّ "كيفية تذكّرنا للأحداث المجهدة في حياتنا لها تأثير على قدرتنا على التأقلم" (Fivush & McDermott-Sales 2006: 125؛ McDermott Sales et al.2005). هذا النوع من التأقلم ليس مسألة استعادة تفاصيل الأحداث الماضية بدقة بقدر ما هو أساس استشرافي للتعامل بشكل أفضل مع الأحداث المستقبلية الأخرى المجهدة على نحو مماثل.

تنسجم هذه الملاحظات على نحو جيد مع ادعاء كامبل أنّ التذكّر السيريذاتي قد يكون نشاطًا يهدف إلى تشكيل "الاحتمالات التي تخصّ كيف نمضي قدمًا" (Campbell 2006: 372). في الواقع، إنّ التركيز المفرط على فكرة أنّ الذاكرة تدور

في الأساس حول الدقة التمثيلية قد أسهم على نحو مؤكد في توجيه القليل من الانتباه للأبعاد العاطفية والفوائد الاجتماعية للذاكرة السيريذاتية والتذكّر معًا.

ومع ذلك، حتى لو تخلّينا عن الصورة أحادية الجانب للوظيفة الأساسية للذاكرة بوصفها تُمثِّل بدقة الأحداث الماضية، فلا ينبغي أن تقودنا أي من هذه الملاحظات إلى افتراض أنّ التذكّر السيريذاتي لا يتضمن أبدًا محاولة الوصول إلى الحقيقة بشأن ما حدث في الماضي وإثباتها بأمانة.

إنّ فهم الادعاءات المتعلقة بالماضي على نحو صحيح هو بلا شك أحد الأمور المركزية التي نأمل تحقيقها في أفعال التذكّر السيريذاتي التي تخصّنا. كما لا يوجد أي تعارض جوهري بين محاولاتنا للبحث عن حقيقة الماضي من خلال التذكّر السيريذاتي وحقيقة أنّ مثل هذا التذكّر يتخذ نسقًا سرديًا. لأنّ بعض السرديات تهدف إلى نقل الحقائق.

مع أخذ كل شيء في الاعتبار، فإنّ الدرس الذي يجب أن نستخلصه من التأمل في الحصيلة المجمعة من النتائج التجريبية هو أنّ التذكّر مفتوح على تأثيرات الآخرين. ومع ذلك، لا يحق لنا أن نستنتج أنّ مثل هذه التأثيرات يجب أن تكون دائمًا سلبية برمتها. إنّ التذكّر مع الآخرين أو تحت تأثيرهم يمكن أن يكون سلاحًا ذا حدين لتحقيق "نتائج مفيدة ومقلقة" (Barnier & Sutton 2008: 179). فمن ناحية، تُظهر الأدلة بوضوح أنّ التذكّر السيريذاتي عرضة للتضليل والتشويه والفساد. ومع ذلك، من ناحية أخرى، من الممكن على نحو مؤكد أن يُمكِّننا الاستذكار بمساعدة الآخرين – على الأقل تحت الظروف المناسبة – من "إعادة التباحث بنجاح حول الأهمية الانفعالية للخبرة الماضية المشتركة، للوصول إلى صورة أكثر دقة عن الماضي وتصوّر أكثر إثمارًا عن الذات الحالية والآخر" (Barnier & Sutton 2008: 179).

تتلاءم إعادة التفكير هاته في وظائف الذاكرة السيريذاتية مع SIT، حتى في نسختها الأقوى. لأنه – كما ذُكِرَ في نهاية القسم السابق – من الممكن ألا يسعنا سوى إثارة أسئلة عن صدق ذكرياتنا أو دقتها بمجرّد تعلّمنا كيفية تأدية نوع معين من ممارسة سردية تقديم-الادعاءات. إذا كان الأمر كذلك، فلن يكون ذلك فقط لأنّ

الأطفال، حتى يتقنوا ممارسات السرد ذات الصلة، لا يمكنهم تكوين تمثيلات ذات محتوى سيريذاتي، بل، بشكل أساسي، لأنه حتى يتقن الأطفال مثل هذه الممارسات، لن يكونوا في وضع يسمح لهم بتقديم ادعاءات تُمثِّل ماضيهم بطرق يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة، نقطة نهاية سطر.

قد يكون إدراك صدق الأحداث الماضية لا يختلف في الأساس عن معرفة صدق الأشياء في أي مجال آخر. إنّ البحث عن الصدق المتعلق بماضينا هو عمل معقد، لا يمكننا القيام به من الأساس إلا بسبب إلمامنا بمعايير هذه المغامرة الاجتماعية المميزة. عادة، ما يتطلب النجاح في هذا المسعى رعايةً وجهدًا كبيرين من الناس. ومع ذلك، حتى عندما قيامنا به بمفردنا، يجب أن نفتِّش عن المعايير والإجراءات المؤسَّسة اجتماعيًا لأنّ "أحد متطلبات الاستحضار هو أن نستعد لأنْ نكون منتبهين على نحو حيوي للمفاهيم والسرديات والمشاعر والتصورات-الذاتية التي نختبر من خلالها الماضي" (Campbell 2006: 374)[12]. وبذلك، تمامًا مثلما سيكون لدى البديل القوي لـ SIT، فإنّ هناك سببًا للاعتقاد بأنّ الكون في وضع يسمح بتقديم ادعاءات عن الماضي، فضلاً عن تحديد صحتها، ليس عملاً منفردًا يمكن أن يؤديه الأفراد عن طريق قوة عتادهم المعرفي الأساسي بيولوجيًا، وعديم التثقيف، وحده.

5. الختام

أخيرًا، على الرغم من أنه قد يتطلب منا تعديل بعض الحدوس الفلسفية القديمة حول طابع الذاكرة السيريذاتية والذاكرة الاستطرادية ووظائفهما، إلا أنّ هناك أسبابًا تجريبية ونظرية مقنعة لافتراض أنّ ممارسة مهارات السرد قد تكون

(12) بالنسبة إلى كامبل، يُعتبر الاستحضار نشاطًا اجتماعيًا معقدًا، نشاط يكون فيه "الاهتمام بفهم الماضي على نحو صحيح منطويًا على الأقل على مسؤوليتنا الضمنية تجاه الآخرين" (Campbell 2006: 377). وفق هذا المعنى، إنّ تحديد "أمانة الذاكرة إزاء الماضي هو، في كثير من الحالات، إنجاز إبستمولوجي/أخلاقي معقد" (Campbell 2006: 363).

ضرورية لتمكيننا من تذكّر ماضينا الشخصي بطرق حافلة بالمحتوى. حتى لو ثبتَ أنّ هذا صحيح، فإنّ هذه الحقيقة ستكون بعيدة كل البعد عن القصة الكاملة حول الذاكرة. ومع ذلك، فإنّ الاحتمالية مهمة وتستحق اهتمامًا فلسفيًا أكبر.

موضوعات ذات صلة

- ذاكرة العادة
- الذاكرة والصدق
- الذاكرة والخيال

References

Anderson, M. 2010. Neural reuse: A fundamental organizational principle of the brain. Behavioral and Brain Sciences. 33: 245-313.

Barnier. A. J. and Sutton, J. 2008. From individual to collective memory: Theoretical and empirical perspectives. Memory. 16(3): 177-82.

Bartlett F. C.-¿. Remembering¤ A study in experimental and social psychology. Cambridge¤ Cambridge University Press.

Campbell, S. 2006. Our faithfulness to the past: Reconstructing memory value. Philosophical Psychology. 19(3): 361-80.

Casey, E. 1987. Remembering: A phenomenological study. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Davidson, D. 1984. Inquiries into truth and interpretation. Oxford: Clarendon Press.

De Brigard, F. 2014. Is memory for remembering? Recollection as a form of episodic hypothetical thinking. Synthese. 191(2): 155-85.

Eisenberg, A. R. 1985. Learning to describe past experiences in conversation. Discourse Processes. 8: 177-204.

Fivush, R. 1997. Event memory in early childhood, in N. Cowan (ed.), The development of memory in childhood (pp. 139-162). London: University College Press.

Fivush, R. and Buckner, J. P. 2003. Constructing gender and identity through autobiographical narratives, in R.

Fivush and C. A. Haden (eds.), Autobiographical memory and the construction of a narrative self: Developmental and cultural perspectives (pp. 149-68). Mahwah, NJ: Erlbaum.

Fivush, R. and Fromhoff, F. 1988. Style and structure in mother-child conversations about the past. Discourse Processes. 11: 337-55.

Fivush R. and McDermott-Sales, J. 2006. Coping, attachment, and mother-child narratives of stressful events. Merrill-Palmer Quarterly. 52(1): 125-50.

Fivush, R. and Nelson, K. 2004. Culture and language in the emergence of autobiographical memory. Psychological Science. 15: 573-77.

Fivush, R. and Nelson, K. 2006. Parent-child reminiscing locates the self in the past. British Journal of Developmental Psychology. 24: 235-51.

Fivush, R. and Reese, E. 1992. The social construction of autobiographical memory, in M. A. Conway, D. Rubin, H. Spinnler and W. Wagenaar (eds.), Theoretical perspectives on autobiographical memory (pp. 115-134). Dordrecht: Kluwer Academic.

Fivush, R. and Wang, Q. 2005. Emotion talk in mother-child conversation of the shared past: The effects of culture, gender, and event valence. Journal of Cognition and Development. 6: 489-507.

Fivush, R., Bohanek, J. G. and Zaman, W. 2010. Personal and intergenerational narratives in relation to adolescents' well-being, in T. Habermas (ed.), The development of autobiographical reasoning in adolescence and beyond: New directions for child and adolescent development. Wiley: 131, 45-57.

Fivush, R., Haden, C. and Adam, S. 1995. Structure and coherence of preschoolers' personal narratives over time: Implications for childhood amnesia. Journal of Experimental Child Psychology. 60: 32-56.

Fivush, R., McDermott Sales, J. and Bohanek, J. G. 2008. Meaning making in mothers' and children's narratives of emotional events. Memory. 16(6): 579-94.

Fivush, R., Habermas, T., Waters, T. E. A. and Zaman, W. 2011. The making of autobiographical memory: Intersections of culture, narratives and identity. International Journal of Psychology. 46(5): 321-45.

Fivush, R., Berlin, L., Sales, J. M., Mennuti-Washburn, J. and Cassidy, J. 2003. Functions of parent-child reminiscing across negative events. Memory. 11: 179-92.

Gerrans P. 2014. The measure of madness. Cambridge, MA: MIT Press. Harley, K. and Reese, E. 1999. Origins of autobiographical memory. Developmental Psychology. 35: 1338-48.

Herman, D. 2013. Storytelling and the sciences of the mind. Cambridge, MA: MIT Press.

Hoerl, C. 2007. Episodic memory, autobiographical memory, narrative: On three key notions in current approaches to memory development. Philosophical Psychology. 20(5): 621-40.

Hoerl, C. and McCormack, T. 2005. Joint reminiscing as joint attention to the past, in N. Eilan, C. Hoerl, T. McCormack and J. Roessler (eds.), Joint attention: Communication and other minds: Issues in philosophy and psychology (pp. 260-286). Oxford: Oxford University Press.

Hutto, D. D. 2015. Overly enactive imagination? Radically re-imagining imagining. Southern Journal of Philosophy. 53(S1): 68-89.

Hutto, D. D. and Satne, G. 2015. The natural origins of content. Philosophia. 43(3): 521-36.

Langland-Hassan, P. 2015. Imaginative attitudes. Philosophy and Phenomenological Research. 90(3): 664-86.

McDermott Sales, J., Fivush, R., Parker J. and Bahrick, L. 2005. Stressing memory: Long-term relations among children's stress, recall and psychological outcome following Hurricane Andrew. Journal of Cognition and Development. 6(4): 529-45.

Medina, J. 2013. An enactivist approach to the imagination: Embodied enactments and fictional emotions. American Philosophical Quarterly. 50(3): 317-35.

Michaelian, K. 2011. Is memory a natural kind? Memory Studies. 4(2): 170-89.

Michaelian, K. 2016. Mental time travel: Episodic memory and our knowledge of the personal past. Cambridge, MA: MIT Press.

Miller, P. J., Potts, R., Fung, H., Hoogstra, L. and Mintz, J. 1990. Narrative practices and the social construction of the self in childhood. American Ethnologist. 17: 292-311.

Moran, R. 1994. The expression of feeling in imagination. Philosophical Review. 103(1): 75-106.

Nelson, K. 2003. Narrative and the emergence of a consciousness of self, in G. D. Fireman, T. E. J. McVay and O. Flanagan (eds.), Narrative and consciousness (pp. 17-36). Oxford: Oxford University Press.

Nelson, K. 2007. Young minds in social worlds: Experience, meaning and memory. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Nelson, K. and Fivush, R. 2004. The emergence of autobiographical memory: A social cultural developmental theory. Psychological Review. 111: 486-511.

Pezdek, K., Blandon-Gitlin, I. and Gabbay, P. 2006. Imagination and memory: Does imagining implausible events lead to false autobiographical memories? Psychonomic Bulletin and Review. 13(5): 764-9.

Pezdek, K., Finger, K. and Hodge, D. 1997. Planting false childhood memories: The role of event plausibility. Psychological Science. 8: 437-41.

Price, H. 2013. Expressivism, pragmatism and representationalism. Cambridge: Cambridge University Press.

Reese, E. and Fivush, R. 2008. Collective memory across the lifespan. Memory. 16: 201-12.

Reese, E., Haden, C. A. and Fivush, R. 1993. Mother-child conversations about the past: Relationships of style and memory over time. Cognitive Development. 8: 403-30.

Richner, E. S. and Nicolopoulou, A. 2001. The narrative construction of differing conceptions of the person in the development of young children's social understanding. Early Education and Development. 12: 393-432.

Roediger III, H. L. 1980. Memory metaphors in cognitive psychology. Memory and Cognition. 8(3): 231-46.

Schachtel, E. 1947. On memory and childhood amnesia. Psychiatry. 10: 1-26.

Schacter, D. L. and Addis, D. R. 2009. On the nature of medial temporal lobe contributions to the constructive simulation of future events. Philosophical Transaction of the Royal Society B: Biological Sciences. 364: 1245-53.

Schacter, D. L., Addis, D. R. and Buckner, R. L. 2007. Remembering the past to imagine the future: The prospective brain. Nature Reviews Neuroscience. 8: 657-61.

Schacter, D. L., Addis, D. R., Hassabis, D., Martin, V. C., Spreng, R. N. and Szpunar, K. K. 2012. The future of memory: Remembering, imagining, and the brain. Neuron. 76(4): 677-94.

Schacter, D. L. and Tulving, E. 1994. What are the memory systems of 1994?, in D. L. Schacter and E. Tulving (eds.), Memory systems (pp. 1-38). Cambridge, MA: MIT Press.

Sutton, J. 2003. Truth in memory: The humanities and the cognitive sciences, in I. McCalman and Anne McGrath (eds.), Proof and truth: The humanist as expert. Canberra: Australian Academy of the Humanities.

Sutton, J. 2010. Observer perspective and acentred memory: Some puzzles about point of view in personal memory. Philosophical Studies. 148: 27-37.
Sutton, J. and Williamson, K. 2014. Embodied remembering, in L. Shapiro (ed.), The Routledge handbook of embodied cognition. London: Routledge.
Szpunar, K. K., Watson, J. M. and McDermott, K. B. 2007. Neural substrates of envisioning the future. Proceedings of the National Academy of Science USA. 104: 642-47.
Thompson, C. P., Skowronski, J. J., Larsen, S. F. and Betz, A. L. 1996. Autobiographical memory: Remembering what and remembering when. Mahwah, NJ: Erlbaum.
Tulving, E. 1972. Episodic and semantic memory, in E. Tulving and W. Donaldson (eds.), Organization of memory (pp. 381-402). New York: Academic Press.
Wade, K. A., Garry, M., Read, D. and Lindsay, D. S. 2002. A picture is worth a thousand lies: Using false photographs to create false childhood memories. Psychonomic Bulletin and Review. 9(3): 597-603.

القسم الخامس

الذاكرة والزمن

الفصل السادس عشر

الذاكرة ومفهوم الزمن

كريستوف هورل

في كتابه **مشاكل الفلسفة**، كتبَ برتراند راسل عن شكل من أشكال الذاكرة أنّ جوهره يتألف من امتلاك موضوع يُميَّز على الفور أمام العقل على أنه ماضٍ (Russell 1912: 66)، ويُضيف التالي:

> لكن فيما يخصّ حقيقة الذاكرة في هذا المعنى، ينبغي ألا نعرف أنه كان هناك ماض قط على الإطلاق، وينبغي ألا نكون قادرين على فهم كلمة 'الماضي'، أكثر مما يستطيع الإنسان المولود أعمى أن يفهم كلمة 'الضوء.' (Russell 1912: 66)

فقرة مماثلة لها يمكن العثور عليها مسبقًا في الكتاب نفسه:

> من الواضح أننا غالبًا ما نتذكّر ما رأيناه أو سمعناه أو عرضناه على حواسنا بطريقة أخرى، وأنه في مثل هذه الحالات ما زلنا ندرك على الفور ما نتذكّره، على الرغم من حقيقة أنه يظهر بوصفه ماضيًا وليس حاضرًا. هذه المعرفة الفورية عن طريق الذاكرة هي مصدر كل معرفتنا المتعلقة بالماضي: بدونها، لا يمكن أن تكون هناك معرفة عن الماضي عن طريق الاستنتاج، لأننا يجب ألا نعرف أبدًا أنه كان هناك أي شيء ماض يمكن استنتاجه.
> (Russell 1912: 26)

من المقبول تأويل هذه الملاحظات على أنها تُعنى بنوع معين من الذاكرة يشير إليها علماء النفس، وكذلك الفلاسفة، على أنها الذاكرة الاستطرادية ــ أي، القدرة

المميزة التي نمتلكها لاستحضار أحداث ماضية معينة اختبرناها شخصيًا[1]. وبتأويلها على هذا النحو، يكون ادعاء راسل إنّ امتلاك الذاكرة الاستطرادية ضروريٌ للإمساك بمفهوم الماضي، وبالتالي، الفهم الكامل لمفهوم الزمن. إنّ فهم ماذا يعني أن يكون هناك ماض، وأحداث حدثت في الماضي، يعتمد على امتلاك الذاكرة الاستطرادية. هذا هو الادعاء الذي أودّ التحقيق فيه في هذا الفصل. سأُطلق عليه أطروحة الاعتماد[2].

1. فكرة الذاكرة الاستطرادية بوصفها قدرة توليدية

افترض أنّ أطروحة الاعتماد صحيحة. إذا كان امتلاك الذاكرة الاستطرادية ضروريًا بالفعل للإمساك بمفهوم الماضي، فكيف يجب أن نفكّر في العلاقة بين الاثنين؟ هناك تصوّر معين عن الطبيعة العامة للذاكرة يبدو، للوهلة الأولى على الأقل، أنه يتعارض مع فكرة أنّ الذاكرة يمكن أن تلعب دورًا في إمساكنا بمفهوم معين. ذلك هو تصوّر الذاكرة، بشكل عام، على أنها احتفاظية، أي، تحتفظ بالمعرفة المكتسبة بوسائل أخرى، بدلاً من كونها نفسها تولِّد المعرفة أو تكون مصدرًا لها.

وبتطبيقها على الذاكرة الدلالية، فإنّ فكرة أنّ الذاكرة احتفاظية بهذا المعنى تمتلك قدرًا كبيرًا من المقبولية. هذا هو نوع الذاكرة الذي إنما يتضمن استبقاء معرفة قضايا من قبيل "باريس هي عاصمة فرنسا"، أو "عَبَر قيصر نهر روبيكون". من أجل اكتساب هذه المعرفة واستبقائها، يجب أن يكون الشخص قادرًا مسبقًا على الإمساك بالمفاهيم التي تظهر في القضايا ذات الصلة؛ وإلا فإنه لن يفهم ولن يكون قادرًا على إيداعها في الذاكرة في المقام الأول. (لاحظ أنّ هذا ينطبق أيضًا على مساهمة الصيغة الماضية للفعل في معنى القضية في المثال الثاني.) وهكذا، لا يبدو

(1) يعود الاستعمال الحالي للمصطلح في علم النفس إلى Tulving (1972, 1985). ومن الفلاسفة الذين استعملوا هذا المصطلح Martin (2001), Soteriou (2008), Michaelian (2016).

(2) للاطلاع على ادعاءات مماثلة، انظر أيضًا Wittgenstein (1958, vol. II, pt xii), Dummett (1993), Hoerl (1999) وDebus (2013).

أنّ الذاكرة الدلالية، بسبب الطريقة التي تحتفظ فيها ببساطة بالمعرفة القضوية، هي ذلك النوع من الملَكَة النفسية التي يمكن أن تفسّر كيف آل بنا الأمر إلى امتلاك بعض المفاهيم المحددة في المقام الأول. بناءً على هذه الأسباب، قد يعتقد المرء أنه إذا كانت الذاكرة الاستطرادية، أيضًا، احتفاظية على نحو خالص، فإنها أيضًا لا يمكن أن تلعب أي دور في إمساكنا بالمفاهيم، بما في ذلك مفهوم الماضي.

من الواضح أنّ إحدى الطرق المحتملة التي قد يتفاعل بها المرء مع هذا التوتر المدرك هي ببساطة من خلال إنكار أن تكون الذاكرة الاستطرادية احتفاظية (على نحو خالص)، وعوضًا عن ذلك، المجادلة بأنّ لها أيضًا جانبًا توليديًا على نحو إبستمي. في الواقع، هناك عدد من النظريات حول الذاكرة الاستطرادية يشير على نحو مؤثر إلى أنّ استحضار حدث ما في الذاكرة الاستطرادية يتيح للشخص نوعًا من المعلومات تتجاوز (أو تختلف على الأقل عن) المعلومات التي كانت متاحة له عندما اختبر الحدث[3]. وهنا، على سبيل المثال، يكتب غاريث إيفانز عن إمكانية وجود شكل من الذاكرة يضمن

امتلاك الشخص لحالة معلوماتية غير مفاهيمية، يتطابق محتواها في جانب معين مع محتوى بعض الحالات السابقة للشخص (حالة إدراكية حسية ما)؛ على الرغم من اختلاف محتواها عن محتوى الحالة الإدراكية الحسية السابقة من جهة أنه إذا كان الشخص في حالة الذاكرة، يبدو له أنّ كذا وكذا كان هو الحال. (Evans 239 :1982؛ التشديد الأصلي)

---

(3) يصوّر لوك (1690: II, 10, §2) الذاكرة بأنها توليدية عندما يعرّفها على أنها "قدرة [يمتلكها العقل] في كثير من الحالات على إحياء الإدراكات الحسية، التي كانت لدى المرء ذات مرة، مع هذا الإدراك الحسي الإضافي الملحق بها، بأنها كانت لديه من قبل". للاطلاع على المزيد من الأمثلة الحديثة، انظر Dokic (2001) وFernández (2016). هناك ما لا يقل عن معنيين يمكن اعتبار الذاكرة فيهما توليدية إبستميًا. فقد تتيح للشخص محتوى أو معلومات لا تكون متوفرة مسبقًا خلال الخبرة الأصلية أو حلقة التعلّم، أو قد تكون قادرة على إنتاج خصائص إبستمية إيجابية مثل التسويغ (حول هذا الأخير، انظر، على سبيل المثال، Lackey 2005). في السياق الراهن، عندما أتحدث عن فكرة أنّ الذاكرة الاستطرادية هي توليدية إبستميًا، فإنّ ما يجول في ذهني على وجه التحديد هو الأول.

هل يساعد تبنّي تصوّرٍ عن الذاكرة الاستطرادية أنها توليدية إبستميًا في بلورة أطروحة الاعتماد؟ إنّ الطريقة التقليدية التي عادة ما يُفسَّر بها شيء ما من قبيل الفكرة العامة التي رسمها إيفانز هي من خلال ما يشار إليها أحيانًا بأنها النظرية التجريبية للذاكرة. وفق هذه النظرية، من المفترض أنّ هناك شيئًا ما عن الحالة التي يجد الشخص نفسه فيها عندما يتذكّر ــ سمة محددة لفينومينولوجيا الكون في تلك الحالة ــ يُبيِّن له أنّ تلك الحالة تُمثِّل حدثًا ماضيًا. تأتي الأمثلة البارزة لهذا النوع من المقاربات من هيوم (1739-40)، الذي يلجأ إلى فرقٍ ما في "القوة والحيوية" بين الإدراك الحسي والذاكرة، أو راسل (1921)، الذي يلجأ إلى فكرة أنّ مشاعر "الألفة" و'الماضوية' تُصاحِب الذكريات، ويمكن أن تعمل كمؤشر على أننا نتذكّر شيئًا ما حدثَ في الماضي. (انظر أيضًا الفصلين 13 و24 من هذا الكتاب للاطلاع على رؤى من هذا النوع.) وبصرف النظر تمامًا عن مجموعة من المشكلات المعروفة التي تواجهها النظرية التجريبية للذاكرة[4]، لا يبدو أيضًا أنّ مثل هذه النظرية مفيدة في الواقع عندما يتعلق الأمر بالسعي إلى بلورة أطروحة الاعتماد، أي، فكرة أنّ الذاكرة قد تلعب دورًا في إمساكنا بمفهوم الماضي[5]. كما يكتب ديفيد بيرز، مناقِشًا على نحو خاص نظرية راسل:

لا شكَّ أنّ الألفة هي خاصية مشعورة في صور معينة. لكنها لا تقترح هذه القضية، "لقد اختبرتُ شيئًا كهذا من قبل" إلا لشخص يمتلك مسبقًا مفهوم "الماضي". من المفترض أنّ الشيء نفسه ينطبق على أيٍّ كانت الخاصية التي يقصدها راسل بـ "الماضوية" لصورة ما. بشكل عام، تحصل خصائص الصور هاته على أسمائها من القضايا التي تقترحها، وهي تقترح قضايا تحتوي على مفهوم

(4) للاطلاع على نقد للنظرية التجريبية للذاكرة، انظر، على سبيل المثال، Holland (1954), Urmson (1971) وHoerl (2014).

(5) لاحِظ أيضًا في هذا السياق أنّ نسخة النظرية التجريبية للذاكرة التي دعا إليها راسل (1921) تختلف اختلافًا جذريًا عن تلك التي تُنبئ عن إقرارات أطروحة الاعتماد في راسل (1912) التي اقتبستها في بداية هذا الفصل.

"الماضي" فقط لأولئك الذين تعلّموا مسبقًا معنى كلمة "ماضي" في أوساط قريبة.
(Pears 1975: 238)

وهكذا، فإنّ النظرية التجريبية للذاكرة لا توفّر إطارًا مناسبًا لبلورة أطروحة الاعتماد. إذ بدلاً من تفسير ما يُمكّن الشخص من الإمساك بمفهوم الماضي، تفترض مسبقًا إمساكًا ما بمفهوم الماضي من جانب الشخص، وهو ما يمكن أن يستعمله في الاستدلال من بعض السمات الحالية لحالته الذهنية أنها تُمثّل حدوثًا ماضيًا ما.

بعد كل ما قيل، من المشكوك فيه على أي حال ما إذا كان إيفانز، عند كتابته المقطع الذي اقتبسته سابقًا، قد فكّر في تفسير للذاكرة الاستطرادية على طول المسارات التجريبية، بالمعنى الذي رسمناه للتو. بعد ذلك مباشرة، ينأى بنفسه صراحةً عن فكرة الذاكرة بوصفها تتضمن "صورًا عائمة-حرة تُستَنتَج منها إحالتها على الماضي من خلال التفكير من جانب الشخص" (Evans 1982: 239)، وهو ما يمكن قراءته على أنه محاولة لتمييز التفسير الذي يقدّمه عن نوع التفسير الذي تستهدفه انتقادات بيرز. بدلاً من ذلك، على ما يبدو، علينا أن نتصور "النظام المعلوماتي" وهو يضع الشخص مباشرةً في حالة أنه يبدو له أنّ كذا وكذا كان هو الحال، دون أن يتطلب ذلك أي استدلال من جانبه.

يمنحنا هذا طريقة بديلة يمكن من خلالها تصوّر الذاكرة الاستطرادية على أنها توليدية إبستميًا، بمعنى تُتيح معلوماتٍ للشخص تختلف عن المعلومات المتاحة له عندما اختبر الحدث المتذكَّر. ومع ذلك، عند الفحص الدقيق، فإنه من غير الواضح كيف يمكننا تصوّر فكرة [وجود] حالة معلوماتية غير مفاهيمية ذات محتوى ماضي-الصيغة. لاحِظ على وجه الخصوص أنه من المهم ألا نخلط بين هذه الفكرة وفكرة الحالات المشارِكة في معالجة المعلومات التي تكون الحساسة للزمن. تمتلك الفكرة الأخيرة قدرًا كبيرًا من المقبولية ــ في الواقع، يبدو أنّ التسالم على مثل هذه الحالات لا غنى عنه لتفسير قدرات جدولة الزمن [timing abilities] التي يمتلكها كل من البشر والحيوانات. يبدو أنّ الأعمال في علم النفس تُثبت وجود

عدد من آليات جدولة الزمن التي تجعلنا حساسين، على سبيل المثال، لطول الفترات الزمنية. لكن وجود مثل هذه الآليات بمفردها، حتى على افتراض أنها تلعب دورًا ما في الذاكرة الاستطرادية، لا يكفي لتأمين فكرة أنّ معالجة المعلومات تضع الشخص، ببساطة، في حالة أنه يبدو له أنّ كذا وكذا كان هو الحال[6]. يعترف كريستوفر بيكوك، الذي يتبنّى وجهة نظر مفادها أنّ آليات جدولة الزمن هاته تلعب دورًا حاسمًا في الذاكرة الاستطرادية، بهذه النقطة عندما يطرح السؤال الذي مفاده ما هو الفرق "بين مجرّد الكون مستجيبًا للفترة الزمنية التي انقضت منذ حدوث حدث معين، واعتبارها فترة زمنية". ويتابع قائلاً، "في الحالة الأخيرة، يُعطى للحدث الواقع في أقصى نهاية الفترة موقعًا ما في تاريخ الشخص، وعلى نحو متصل، في تاريخ العالم" (Peacocke 2001: 364). وهذا يعني أنّ أخذ الفترة التي انقضت على أنها فترة زمنية انقضت يتطلّب أيضًا، بالإضافة إلى بعض القدرات على الكون حساسين سببيًا لطولها، القدرة على موضعة الحدث في بداية تلك الفترة في الماضي. على هذا النحو، يبدو مرة أخرى أننا نفترض مسبقًا فهمًا قائمًا لمفهوم الماضي، بدلاً من القدرة على تفسير وجود مثل هذا الفهم.

وبغض النظر عن هذه الصعوبات مع الطرق الخاصة لتفسير فكرة الذاكرة الاستطرادية على أنها توليدية إبستميًا، هناك أيضًا مشكلة عامة تتعلق بمحاولة استعمال هذه الفكرة بغية بلورة أطروحة الاعتماد. لقد قلتُ سابقًا إنّ أحد الأسباب التي قد تكون لدى المرء للاعتقاد بأنّ الذاكرة الاستطرادية هي توليدية في هذا السياق هي من أجل تفسير الفرق بين الذاكرة الاستطرادية والذاكرة الدلالية، وكيف يمكن أن يكون للأولى، في مقابل الأخيرة، دورٌ تلعبه في إمساكنا بالمفاهيم، تحديداً مفهوم الماضي. ومع ذلك، كما تُجادل غ. إ. م. أنسكومب على نحو مؤثر، إذا كانت القدرة على استبقاء معتقدات عن الماضي في الذاكرة الدلالية لا يمكن أن تُفسّر قدرة الشخص على إمساك ما يتألف منه حدوث شيء ما في الماضي في

(6) نوقشت هذه المسألة بمزيد من التفصيل في McCormack (2001).

المقام الأول، فإنه في الواقع لا فائدة تُرجى من محاولة تفسير هذه القدرة باللجوء إلى فكرة أنّ المرء يجد نفسه مع مثل هذه الاعتقادات وحسب كنتيجة لعمليات الذاكرة. أو كما تقول:

> إذا كان السؤال "ماذا يعني أنّ كذا وكذا قد حدث؟" لن يستفيد المرء في الإجابة عنه بقول "لقد حدث فعلاً"؛ ولن يستفيد بقول "لديَّ فكرة عن أنه قد حدث، دون أن يكون قد أُخبِر أو كان شاهدًا". لأنّ السؤال هو "ما هي هذه الفكرة؟" (Anscombe 1981؛ التشديد في الأصل)

وهكذا ـــ ربما من المفارقة إلى حد ما ـــ إنّ محاولات تفسير الفرق بين الذاكرة الاستطرادية والذاكرة الدلالية من خلال المجادلة بأنّ الأولى ليست احتفاظية على نحو خالص يمكن أن تنتهي في الواقع إلى تقليص الفرق بين شكليّ الذاكرة ذي الصلة المحتملة بأطروحة الاعتماد. تؤدي إلى ذلك إذا انتهى بها الأمر إلى تفسير كلٍّ من الذاكرة الاستطرادية والدلالية على أنها تضع الشخص في وضع يسمح له بأن يعرف، في وقت معين، أنّ هناك حقيقة معينة عن الماضي يتم الحصول عليها، في حين لا تُخبرنا شيئًا عن كيف يمكن أن يصل الشخص إلى الإمساك بما يعنيه الحصول على حقائق من النوع ذي الصلة في المقام الأول[7].

2. الذاكرة الاستطرادية والإمساك بالزمن بوصفه نطاقًا

وهكذا، فإنّ تبنّي تصوّر عن الذاكرة الاستطرادية بوصفها توليدية إبستميًا، لا يوفّر على الأقل أي استراتيجية مباشرة لبلورة أطروحة الاعتماد (وقد يأتي أيضًا مع مشاكل أخرى). لذلك يجدر التساؤل عما إذا كانت هناك ربما طريقة لتفسير الذاكرة

---

(7) إذا كانت الحجة في هذا القسم على المنوال الصحيح، فمن المقبول أيضًا أن تنتقل إلى التفسيرات الأخرى للاستحضار الاستطرادي التي يتضمن بموجبها، على سبيل المثال، الكون في حالة تحمل المعلومات عن أنّ تلك الحالة نفسها تنشأ من خبرة إدراكية حسية سابقة، كما يجادل فرنانديز (Ferndez 2016).

الاستطرادية، أيضًا، على أنها احتفاظية بشكل أساسي – وإن كان ذلك بطريقة مختلفة عن الذاكرة الدلالية – تتوافق، بالرغم من ذلك، مع فكرة أنّ لها دورًا أساسيًا تلعبه في إمساكنا بمفهوم الماضي، أو ما أسميته أطروحة الاعتماد؟

لقد بدأتُ هذا الفصل ببعض الاقتباسات من كتاب راسل **مشاكل الفلسفة** التي توضّح أطروحة الاعتماد. أُعِدَّت مناقشة راسل للذاكرة في **مشاكل الفلسفة** ضمن سياق أوسع عن الفرق الذي رسمه بين شكلين من المعرفة: المعرفة عن طريق الاتصال المباشر والمعرفة عن طريق الوصف. وبشكل أكثر تحديدًا، فكرة أنّ هناك شكلًا من الذاكرة يتضمن "امتلاك موضوع ما يُميَّز على الفور أمام العقل على أنه ماض" (راسل 1912: 66) – الذي أفرده بوصفه المعني في أطروحة الاعتماد – يعمل، بالنسبة له، على فكرة أنّ هذا الشكل من الذاكرة يتضمن معرفة عن طريق الاتصال المباشر وليس مجرد معرفة عن طريق الوصف.

يشير هذا إلى طريقة بديلة لتصوّر ماهية الذاكرة الاستطرادية وكيف تختلف عن الذاكرة الدلالية. زيادة على ذلك، كما أشار م. غ. ف. مارتن (2001)، إنه يسمح لنا بالتمييز بين الذاكرة الاستطرادية والذاكرة الدلالية، مع تصوّر في الوقت نفسه كلاهما على أنه احتفاظي. إنّ ما يجعل الذاكرة الاستطرادية مميزة، على حد تعبير مارتن، هو أنها تحتفظ بنوع مميز من "الاتصال المعرفي" مع الأحداث التي يوفرها لنا الإدراك الحسي. إنّ الفكرة هي أنّ الخبرة الإدراكية الحسية لا تزودنا عادةً بعناصر معينة من المعرفة القضوية فحسب، بل إنها تضعنا أيضًا في علاقة اتصال مباشر بالأحداث المخبورة والحالات الظرفية نفسها (بطريقة لا تفعلها، على سبيل المثال، مجرد القراءة عنها)، وهذا الاتصال المباشر بالحالات الظرفية أو الأحداث الخاصة التي شهدناها يُستبقى أو يُحفظ في الذاكرة الاستطرادية. بهذه الطريقة، نصل إلى تفسير يتيح لنا رؤية كيف أنّ المعرفة المتضمنة في الاستحضار الاستطرادي لحدث ما "هي ببساطة المعرفة التي أمتلكها كشاهد عيان، حافظتُ على وجودها"، على حد تعبير مايكل دوميت (Michael Dummett 1993: 414f.)، وإن كانت معرفةً من نوع مختلف عن تلك التي حافظتْ على وجودها من خلال الذاكرة الدلالية.

ماذا سيحدث لأطروحة الاعتماد، إذا نظرنا إليها على خلفية هذا النوع من الرؤية للذاكرة الاستطرادية؟ لماذا قد يعتقد المرء أنّ الذاكرة، المتصوَّرة بهذه الطريقة، لها دور مركزي تلعبه في إمساكنا بمفهوم الماضي؟ أعتقد أنه قد يكون من المفيد هنا مقارنة صورتين مختلفتين تخصّان ما يَؤُول إليه الإمساك بمفهوم الماضي في المقام الأول، والدور المختلف على نحو محتمل الذي قد يعطيانه للذاكرة في الإمساك بمثل هذا المفهوم.

بالنسبة إلى صاحب المذهب اللاواقعي فيما يخصّ الماضي، إنّ فهم جملة ما بالصيغة الماضية هو في الأساس مسألة معرفة كيف يمكن التحقق منها، أي، إدراك ما يمكن اعتباره دليلاً (حاضرًا أو مستقبليًا) على صدقها. إنّ الدافع المحرّك لصاحب المذهب اللاواقعي هو الفكرة القائلة إنّ أي تفسير لمعنى التعبيرات اللغوية يجب أن يسدي وضوحًا على كيف يمكننا اكتساب الإمساك بهذا المعنى، وإظهار مثل هذا الإمساك في سلوكنا. ثم يجيب عن هذا السؤال من خلال تفسير اكتساب هذا الإمساك بوصفه مسألة تعلّم تأييد أو رفض الجُمل التي تظهر فيها التعبيرات ذات الصلة استجابةً لأجزاء معينة من الأدلة، وإظهار هذا الإمساك بوصفه مسألة إثبات هذه الحساسية للأدلة ذات الصلة.

من المحتمل أن تلعب الذاكرة دورًا بارزًا في التفسير اللاواقعي لإمساكنا بمعنى الصيغة الماضية، كمثال نموذجي لشيء يضعنا في وضع يسمح لنا بالتحقق من الجمل بالصيغة الماضية. ومع ذلك، لا يعني هذا أنّ اللاواقعية توفّر سياقًا ملائمًا لتأطير أطروحة الاعتماد. لأنه على الأقل ليس من الواضح ما هي المسوغات التي قد يمتلكها اللاواقعي لتقديم الادعاء الأقوى الذي مفاده أنّ الإمساك بمعنى الصيغة الماضية يتطلب امتلاك ذكريات، لأننا نعتقد على نحو جلي أنه يمكن أن تكون هناك أشكال أخرى من الأدلة تخصّ صدق أو كذب العبارات الكائنة بصيغة الماضي التي يمكن للشخص أن يتعلّم تمييزها[8].

(8) يدافع دوميت، الذي قدّم مناقشة كلاسيكية عن اللاواقعية حول الماضي في Dummett

ما ينكره اللاواقعي بشأن الماضي، وما يؤكده الواقعيون بشأن الماضي، في المقابل، هو أننا نمتلك إمساكًا ما بمعنى الصيغة الماضية يسمح بفكرة [وجود] حقائق عن الماضي لا يمكننا الآن، أو في أي وقت في المستقبل، إثباتها على هذا النحو. [أو] كما يشرح جون ماكدويل هذه النقطة:

> إنّ التصوّر الذي يدّعي الواقعي أنه يحق له أن يعزوه هو تصوّر لنوع من الظروف. إنه يدّعي أنّ له الحق في عزو ذلك على أساس السلوك الذي يمكن تفسيره بوصفه استجابة لبعض الحالات من هذا النوع، على الرغم من الحقيقة المعترف بها أنّ الحالات الأخرى، وفق رؤيته، غير قادرة على إثارة أي استجابة من صاحب التصور. (McDowell 1978: 139؛ التشديد في الأصل)

لذا، فإنّ النزاع بين اللاواقعي والواقعي يُثير نوعًا من الإمساك بمعنى الصيغة الماضية يمكن أن نعزوه إلى أنفسنا. ومما هو من الأهمية بمكان، على وجه الخصوص، بالنسبة إلى الصورة التي تخصّ الواقعي تلك الفكرة، كما قد يسعنا التعبير عنها، عن الزمن بوصفه نطاقًا يمكن أن تقع فيه الأحداث، بصرف النظر عن الأدلة على حدوثها الموجودة في مواقع أخرى داخل نفس النطاق. وعلى حد تعبير جون كامبل (1997: 157) أيضًا، إنّ الصورة التي تخصّ الواقعي هي الصورة التي وفقًا لها "هناك واقع زمني واحد تواجهه جميع المنظورات الزمنية المختلفة للمرء"، مما يجعل من الممكن لبعض هذه المنظورات الزمنية أن تكشف عن جوانب من ذلك الواقع لا يمكن الوصول إليها من المنظورات الزمنية الأخرى[9].

(1968)، في موضع آخر أيضًا عن نسخة من أطروحة الاعتماد (.Dummett 1993: esp .420ff). من الصعب تحديد ما هو المقصود من حجته بالضبط، لأنه يبدو أنه يقدّمها جنبًا إلى جنب الحجة المنفصلة القائلة إنّ اعتمادنا العام على الذاكرة ليس شيئًا يمكن أن نطلب تسويغه دون أن يجعل من المستحيل بالنسبة لنا أن نكتسب أي نوع من مجموعة المعرفة الممتدة (حول هذا الموضوع، انظر أيضًا Hoerl 2013). تنبع هذه الصعوبة من حقيقة أنّ دوميت لا يميز بين الذاكرة الاستطرادية والذاكرة الدلالية (التي تنطبق عليها الحجة الأخيرة أيضًا).

(9) انظر هنا أيضًا توصيف Peacocke (2001) المرتبط بموقف الواقعي بوصفه موقفًا تكون فيه العبارات أو الأفكار الماضية الصيغة متساوية-التصنيف مع نظائرها المضارعة الصيغة.

لأنّ الواقعي يعمل مع هذا التصوّر الخاص عن الماضي، هناك أيضًا، في اعتقادي، سببٌ للتفكير في أنّ الذاكرة الاستطرادية لها دور مميز تلعبه في الصورة التي تخصّ الواقعي، بافتراض وجود أهمية مركزية أكبر في تفسيره لإمساكنا بالصيغة الماضية مقارنة بما تسمح به الصورة التي تخصّ اللاواقعي. زيادة على ذلك، إنّ التصوّر الخاص عن الذاكرة الاستطرادية الذي يبدو أنه يتناسب بشكل أفضل مع هذا الدور هو بالضبط التصوّر المعبَّر عنه في بداية هذا القسم، عن الذاكرة الاستطرادية بوصفها اتصال مباشر بالأحداث الماضية محتفَظ به. إنّ الفكرة، باختصار، هي أنّ الذاكرة الاستطرادية، من خلال استبقائها علاقة الاتصال المباشر بالأحداث الماضية التي زودتنا بها خبرتنا عنها، يمكن أن تسوّغ ما أشرت إليه على أنه إمساك بالزمن بوصفه نطاقًا يمكن فيه لهذه الأحداث أن توجد جنبًا إلى جنب مع تلك الموجودة الآن، وأيضًا جنبًا إلى جنب مع الأخرى التي قد لا نحيط بها.

يمكن اعتبار أنيت باير تُعبِّر عن رؤية على هذا المنوال عندما تكتب إنها "ليست حقيقة مفاهيمية غير مهمة أنّ الذاكرة هي ما يخصّ الأزمنة، في حين أنّ المعرفة هي ما يخصّ الحقائق، وأنّ الأزمنة لا يمكن أن تكون متقطعة، مثلما يمكن أن تكون الحقائق منفصلة" (Baier 1976: 220). وكما يُفصح السياق، إنّ الذاكرة التي تجول في ذهنها هنا، بشكل أكثر تحديدًا، هي الذاكرة الاستطرادية، التي تقارنها صراحةً مع "الذاكرة البشرية التي هي مجرد خزن للمعلومات، مجرّد قدرة على استفراغ المدخَلات" (Baier 1976: 219). النقطة التي يمكن رؤيتها تثيرها هي أنّ البعد المهم للمقارنة بين الذاكرتين (الذي كنت أؤطره من خلال المقارنة بين الذاكرة الاستطرادية والذاكرة الدلالية) هو أنه، في حين أنّ الأخيرة تفترض مسبقًا فهمًا منفصلاً لأي معلومة مستبقاة، ولا تستطيع تفسير هذا الفهم، يمكن للأولى أن تُسهم هي نفسها في الفهم أو تكون مظهرًا من مظاهره. فعلى وجه التحديد، بسبب الطريقة التي تسمح لنا بها الذاكرة الاستطرادية بالاحتفاظ بالاتصال المباشر بالأحداث التي شهدناها ذات مرة، فإنها يمكن أن تؤسس فهمًا ما "لواقع

زمني مفرد"، على حد تعبير كامبل، يوفِّر منظورات زمنية مختلفة حول هذا الواقع في أزمنة مختلفة.

وبهذه الطريقة، عندئذ، قد يُعتقد أنّ للذاكرة الاستطرادية دورًا مميزًا وأساسيًا في إمساكنا بمفهوم الماضي، كما تؤكد أطروحة الاعتماد. وكما سعيتُ إلى بيانه، من الأهمية بمكان بالنسبة إلى هذه الرؤية لدور الذاكرة الاستطرادية في إمساكنا بمفهوم الماضي فكرة أنّ الاستحضار الاستطرادي لحدث ماضٍ هو أكثر من مجرد مسألة استرجاع معلومات عن ذلك الحدث؛ في الذاكرة الاستطرادية، الفكرة هي أننا ما زلنا على اتصال معرفي بالأحداث الماضية نفسها، وهذا هو السبب في أنّ الذاكرة الاستطرادية يمكن أن تؤسس فهمًا ما لأحداث الواقع التي تحدث في أزمنة مختلفة بأنها كلها جزء منه.

3. هل الذاكرة الاستطرادية ضرورية لإمساكنا بمفهوم الماضي؟

حتى الآن في هذا الفصل، كنت قد أخذتُ على نحو مسلَّم به شيئًا مثل رؤية راسل القائلة إنه بدون الذاكرة الاستطرادية، "ينبغي ألا نعرف أنه كان هناك ماض قط على الإطلاق، وينبغي ألا نكون قادرين على فهم كلمة 'ماضي'، أكثر مما يستطيع الإنسان المولود أعمى أن يفهم كلمة 'ضوء'" (Russell 1912: 66). بدلاً من ذلك، ما نظرت إليه هو السؤال الذي مفاده كيف يجب أن نفكّر بالضبط، وفق هذه الرؤية، في دور الذاكرة الاستطرادية في إمساكنا بمفهوم الماضي.

ومع ذلك، قد يشكك المرء، بطبيعة الحال، فيما إذا كان من الصحيح في الواقع أنّ الإمساك بمفهوم الماضي يتطلب ذاكرة استطرادية. أحد تحديات هذا الادعاء يأتي من الدراسات التجريبية لقدرات التفكير الزمني للمريض ك. س المصاب بفقدان الذاكرة، الذي وُصِفَ بأنه لا يمتلك ذكريات استطرادية على الإطلاق، ولكن لا يزال بإمكانه وصف ميزات الزمن واستخدام المفردات الزمنية بالطريقة الصحيحة. وكما يشرح كارل كرافر، إنّ ك. س

> عرّف المستقبل على أنه "الأحداث التي لم تحدث بعد" والماضي على أنه "الأحداث التي حدثت بالفعل". ويعتقد أنه من الممكن تغيير المستقبل، "من خلال القيام بأمور مختلفة"، وأنّ ما حدث في الماضي يؤثر على ما يحدث في المستقبل. ويعتقد أنه بمجرد أن يمضي حدث ما، فإنه سيبقى دائمًا في الماضي، وأنه لا يمكن لشخص ما التراجع عن جريمة قتل في وقت ما بعد وقوع الجريمة. (Craver 2012: 465)

سأختتم ببعض الملاحظات حول كيف يمكن أن تؤثر حالة ك. س على ما أسميته أطروحة الاعتماد، أي، الادعاء بأنّ الذاكرة الاستطرادية ضرورية للإمساك بمفهوم الماضي.

أولاً، لاحظ أنّ هناك قراءة ضعيفة وقراءة قوية لأطروحة الاعتماد. وفق القراءة الضعيفة، إنها تُعبِّر عن شيء من قبيل الادعاء التنموي، أو ما يمكن أن نسميه أطروحة الاعتماد التنموي: بدون وجود ذكريات استطرادية، سيكون المظنون أنه لا يمكن للمرء أن يكتسب مفهومًا عن الماضي، على الرغم من أنه من الممكن لاحقًا استبقاء إمساكٍ ما بهذا المفهوم مع فقدان القدرة على استحضار أحداث ماضية معينة في الذاكرة الاستطرادية[10]. أحد الدلائل على أنّ راسل نفسه ربما لم يكن لديه سوى هذه القراءة الضعيفة في ذهنه في كتابه **مشاكل الفلسفة** هو أنه يقارن استحالة الإمساك بمفهوم الماضي بدون ذاكرة استطرادية بعجز الشخص الأعمى خِلْقيًا عن فهم كلمة 'الضوء'، ما يشير إلى أنه فكّر في هاتين الحالتين في الأساس من حيث اكتساب المفاهيم.

أي دليل على الإمساك المستبقى للمفاهيم الزمنية عند ك. س يتسق تمامًا، بطبيعة الحال، مع أطروحة الاعتماد التنموي. ما هو أكثر أهمية في دراسة المرضى المصابين بفقدان الذاكرة مثل ك. س هو ما إذا كان يمكن أيضًا الإبقاء على الأطروحة القوية، التي قد نسميها أطروحة الاعتماد التأسيسي. وفقًا لأطروحة

(10) حول هذه الطريقة في قراءة الادعاء، انظر McCormack (1999)، وهي مناقشة نقدية لـ Hoerl (1999)، حيث يُقدِّم فيها الادعاء القوي.

الاعتماد التأسيسي هاته، لا يقتصر الأمر على أنّ اكتساب مفهوم الماضي يتطلب امتلاك ذكريات استطرادية في ذلك الوقت، إذ استبقاءُ إمساكٍ كامل بالمفهوم يعتمد أيضًا على استبقاء القدرة على استدعاء الأحداث الماضية في الذاكرة الاستطرادية. هنا أيضًا، قد يكون التشبيه الذي يرسمه راسل مع مفهوم "الضوء" مفيدًا. بقدر ما يكون من المقبول أنه من الممكن للشخص الأعمى أن يفهم هذا المفهوم إذا كان مبصرًا من قبل، فإنه يمكن القول أيضًا، مع ذلك، إنّ استمراره في الإمساك بهذا المفهوم يتطلب على الأقل بقاء بعض القدرات المرتبطة بخبراته البصرية السابقة سليمة. على سبيل المثال، قد يُعتقد أنّ الإمساك المستمر بمفهوم "الضوء" يتطلب القدرة المستمرة على استقدام إلى الذهن أو تخيّل خبرات عن الضوء والألوان وما إلى ذلك[11]. وإلا، فإنّ كل ما قد يتبقى هو القدرة على تمييز جُمل معينة حول الضوء بوصفها صحيحة، لكنّ المعرفة بالظاهرة نفسها ستضيع. على نفس المنوال، يمكن للمدافع عن أطروحة الاعتماد التأسيسي أن يجادل بأنّ هناك قدرة معرفية محددة يجب استبقاؤها لأجل الإمساك بمفهوم الماضي، وأنّ هذه القدرة هي الذاكرة الاستطرادية.

من الواضح أنّ القراءة الثانية هاته لأطروحة الاعتماد هي التي تمارس حالةُ ك. س بعض الضغط عليها. ما يجب أن يجادل به المدافع عن أطروحة الاعتماد التأسيسي ردًا على ذلك هو أنه مع أنّ ك. س قد لا يزال قادرًا على التحدّث عن جوانب مختلفة من الزمن، لكنه فَقَدَ الفهم الصحيح لما يعنيه الزمن نفسه. من الواضح، على الرغم من ذلك، أنّ التأكيد المبتذل لهذا الادعاء من غير المرجح أن يقنع أي شخص. لذا، فإنّ السؤال المطروح هو ما إذا كان هناك أي دليل من

(11) قارن هنا مع "فرضية القدرة" التي طُرحت في المناقشات المتعلقة بإمساكنا بالمفاهيم الظاهراتية (Lewis 1990؛ Nemirow 1990)، التي وفقًا لها إنّ معرفة "ماذا يماثل أو كيف يبدو" امتلاك خبرة ما من نوع معين تنحصر في القدرة على تخيّل امتلاك خبرة ما من هذا النوع، التي لا يمكن اكتسابها من خلال الشهادة، بل فقط من خلال الامتلاك الفعلي لخبرة ما من النوع ذي الصلة نفسه. وهذا يستلزم أيضًا أنه بمجرد اكتساب هذه المعرفة يمكن أن تضيع مرة أخرى إذا فُقِدَت القدرات التخيلية ذات الصلة.

الأساس يشير إلى أنّ قدرات التفكير المتعلقة-بالزمن لدى ك. س قد تدهورت بهذه الطريقة. هناك قيد معين واحد في قدرات ك. س عثرَ عليه كرافر وزملاؤه، قد يصب في هذا الاتجاه. [إليك] واحدة من المحادثات المحددة التي أبلغوا عنها تتعلق بفهم ك. س لمفهوم الندم:

السائل: ماذا يعني أن تندم على شيء ما؟

ك. س: شيء لا تُحب فعله أو تتمنى لو لم تفعله.

السائل: هل يمكنك ذكر بعض الأشياء التي قد يندم عليها الشخص؟

ك.س: إذا خسر الشخص مبلغًا كبيرًا من المال.

السائل: هل تشعر بأي ندم؟

ك.س: لا أعتقد ذلك.

السائل: ما هو أكثر شيء ندمت عليه في حياتك؟

ك.س: لا شيء ــ لا يسَعني التفكير في أي شيء.

السائل: ما هي بعض الأشياء التي قد يفعلها الشخص إذا شعر بالندم على شيء ما؟

ك.س: السعي إلى تصحيح [...].

السائل: هل تعرف ريتشارد نيكسون؟

ك.س: نعم.

السائل: هل تعتقد أنه شعر بأي ندم في حياته؟

ك.س: لا أعتقد ذلك.

السائل: هل تعتقد أنّ والدتك شعرت بالندم؟

ك.س: كلا.

السائل: ما هي بعض الأشياء التي قد يندمون عليها؟

ك.س: لا شيء.

السائل: هل يمكنك أن تصف كيف يشعر هؤلاء الناس من "الداخل"؟

ك.س: بالغضب تجاه أنفسهم. (Craver et al. 2014: 193-4)

يؤوِّل كرافر وزملاؤه (Craver et al. 2014) ردود ك.س هنا على أنها علامة على أنّ "تضلّعه في دلالات الندم لا يزال قائمًا"، ولكن من الممكن على الأقل التشكيك في مدى قطعية الدليل على ذلك. على سبيل المثال، إنّ خسارة المال ليست سوى مناسبة يشعر فيها المرء بالندم إذا حدثت بسبب خطأ من جانبه، ويمكن للناس أيضًا أن يغضبوا من أنفسهم بسبب الإحباط من القيود الخاصة بهم. لذلك، يمكن أن تكون هذه الردود نتيجة اقترانات دلالية دون فهم كامل. والأهم من ذلك، إذا كان فهم ك. س لطبيعة الندم سليمًا تمامًا، فإنه يبدو من الصعب تفسير عجزه الكامل على ما يبدو على التفكير في أي شيء قد يندم عليه هو أو أي شخص آخر يعرفه. يبدو هذا الأخير مفاجئًا على نحو خاص في ضوء حقيقة أنه يحتفظ، على الرغم من عدم قدرته على الاستحضار الاستطرادي لأيٍّ من الأحداث المذكورة، بمعرفة أسلوب حياته "الباحث عن الإثارة" قبل بداية فقدان الذاكرة (Rosenbaum et al. 2005: 993)، بما في ذلك حادث الدراجة النارية الذي تسبَّب بالتلف الدماغي المسؤول عن فقدان الذاكرة، حيث كان يتجول بدراجته النارية على منحدر خروج للطريق السريع.

ماذا عن القدرة على الشعور بالندم، تحديدًا، التي قد تُفسِّر الصعوبة الخاصة التي يواجهها ك. س في اكتشاف أي من الأحداث في حياته أو حياة شخص آخر يعرف عنه قد يكون مناسبًا للندم؟ في سياق المجادلة بأنّ قدرة ك. س على التفكير في الزمن لا تزال سليمة تمامًا يشير كرافر عند إحدى المراحل إلى أنّ ما قد يكون قادرًا على دعم إمساكٍ محفوظ بالمفاهيم الزمنية، على الرغم من الفقدان الكامل للذاكرة الاستطرادية، هو المعرفة المستبقاة عن حقيقة "أنّ الماضي يقيد المستقبل بشكل فريد" (Craver 2012: 465). يبدو، في الواقع، من الصعب إنكار أنّ ك. س

على دراية بوجود حقائق معينة عن الماضي، وأنّ هذه الحقائق لها آثار على ما هو عليه الحال الآن وما يمكن فعله الآن وفي المستقبل. ومع ذلك، فإنّ الأمر محل جدل على الأقل أنّ الحالات النموذجية للندم تنطوي في الواقع على القدرة على التفكير في الزمن بطريقة أكثر تعقيدًا إلى حد ما من ذلك. ما هو قيد البحث في مثل هذه الحالات هو أنه، في الوقت الذي اتخذ فيه الفرد خيارًا معينًا أدى لاحقًا إلى نتيجة معينة، كان هناك أيضًا مسار فعل آخر مفتوحًا له، الذي كان يمكن أن يؤدي أو قد يؤدي إلى نتيجة أكثر إيجابية. يتطلب تمثيل هذه الحالة الظرفية القدرة على التفكير في الزمن المحدد الذي اتُخِذ فيه الاختيار بما يُشار إليه أحيانًا على أنه طريقة "مستقلة-عن-الحدث" (McCormack & Hoerl 2008). وهذا يعني أنه يتطلب القدرة على جعل الزمن الذي يحدث فيه حدث معين موضوعًا للفكر في حد ذاته، شأنه شأن الزمن الذي قد يحدث فيه حدث مختلف عوضًا عن ذلك، بدلاً من مجرد الاعتراف بوجود حقائق معينة بصيغة الماضي وتبعاتها على الحاضر (بخصوص هذه المسألة، انظر أيضًا Hoerl & McCormack 2016).

إذا كانت هذه القدرة على التفكير الزمني المعين هي التي يجد ك. س صعوبة فيها بسبب فقدانه للذاكرة ـ التي ستكون إحدى طرق تفسير عجزه على التفكير في أي شيء قد يندم عليه هو أو أي شخص مألوف بالنسبة إليه ـ فقد تكون هذه، عندئذ، إحدى الطرق المنطقية الملموسة التي يفقد فيها الإمساك الكامل بمفهوم الماضي. وبشكل أكثر تحديدًا، تمشّيًا مع ما قلته في القسم الثاني من هذا الفصل، يمكن وصف ك. س بأنه يفتقر إلى تصور واقعي صحيح عن الماضي. أكدتُ هناك على الدور الخاص الذي تلعبه داخل ذلك التصور فكرةُ الزمن كنطاق يمكن أن تقع فيه الأحداث. كما يسعني القول أيضًا، متابِعًا كامبل، إنّ الصورة التي تخصّ الواقعي هي تلك التي يوجد وفقها واقع زمني مفرد يقدِّم منظورات زمنية مختلفة عنه في أزمنة مختلفة. شيء من هذا القبيل، أعتبره، مفترض مسبقًا أيضًا في القدرة على التفكير المستقل-عن-الحدث في الزمن، الذي نتعلَّق فيه بنقطة زمنية معينة أثناء التفكير، لكن نفكّر فيها على أنها نقطة ما في الزمن كان يمكن أن تحدث عندها

أشياء مختلفة. بعبارة أخرى، في مثل هذا التفكير، لا يُفكَّر في الماضي على أنه شيء نعرف حقائق معينة عنه فحسب، على شكل تصريحات بصيغة الماضي عن أحداث معينة لا يزال لدينا دليل عليها. بل يُنظر إليه أيضًا على أنه منطقة زمنية مختلفة في حد ذاتها، كل لحظة منها كانت حاضرًا ذات مرة بنفس الطريقة التي تكون بها الآن لحظة ما مختلفة حاضرًا، والتي كان من الممكن أن تحتوي على تاريخ مختلف للأحداث. إذا كانت الذاكرة الاستطرادية هي التي تدعم ــ ليس فقط من الناحية التنموية، ولكن من الناحية التأسيسية ــ قدرتنا على التفكير في الأزمنة الأخرى بهذه الطريقة، والمنظورات الزمنية البديلة حول الواقع الذي توفره، فإنّ عجز ك. س على التفكير في أي شيء قد يندم عليه يمكن أن يكون أيضًا، في الوقت نفسه، علامة على خسارة أكثر جوهرية لجزء مهم من فهمنا اليومي للزمن.

4. الختام

في فترة ما، كتبَ كرافر وزملاؤه: "إذا كان ك. س محصورًا في الحاضر [بسبب فقدانه الكامل للذاكرة الاستطرادية]، فإنه عالق هناك مع الدراية بماضيه وحاضره ومستقبله" (Craver et al. 2014: 193). إحدى طرق توصيف القضية المطروحة في ما أسميته "أطروحة الاعتماد" هي بالتساؤل فحسب عما يمكن أن ترقى إليه هذه "الدراية بالماضي والمستقبل" في ظل غياب الذاكرة الاستطرادية ــ في ك. س، بل وأكثر من ذلك في الشخص الذي لم يمتلك قط أي ذكريات الاستطرادية من الأساس (إذا كانت أطروحة الاعتماد التنموي موضع تساؤل).

بطبيعة الحال، ثمة إحساس مبتذل يفتقر فيه الشخص الذي ليس لديه ذاكرة استطرادية بالضرورة إلى نوع من الدراية بالماضي يمكن لمَن لديه ذاكرة استطرادية التمتع به، ما دام الأخير، وليس الأول، يمكنه أن يستحضر بوعي أحداثًا ماضية معينة شهدها. من ناحية أخرى، يبدو أنّ حالات مثل حالة ك. س (ومرضى فقدان الذاكرة الآخرين الذين تمت دراستهم) تجعل من البديهي أنّ فقدان الذاكرة الاستطرادية لا يجب أن يكون عائقاً أمام اكتساب معرفة عن الحقائق التي صيغت

في الزمن الماضي واستبقائها، وعن الحقائق حول طبيعة الزمن بشكل عام. هل هناك المزيد مما يمكن قوله، يتجاوز هاتين الملاحظتين اللتين لا جدال فيهما نسبيًا، بما من شأنه أن يترك مجالًا لسجال جوهري حول صدق أطروحة الاعتماد أو بطلانها؟ أحد الأشياء التي سعيت إلى إبرازها في هذا الفصل هو كيف قد يُنظر إلى النزعة الواقعية حول الماضي، كما نوقشت في الأدبيات الفلسفية، بوصفها تؤمِّن طريقة ما لإثبات صحة إمكانية وجود إحساس عميق قد يفتقر فيه الشخص إلى فهم حقيقي لما يعنيه أنّ حدثًا ما قد حدث، على الرغم من أنه يمكنه تمييز جُمل معينة بصيغة الماضي على أنها صحيحة. وكما جادلت، مما هو من الأهمية بمكان في هذا السياق هو الفكرة التي تخصّ الواقعي القائلة إنّ مثل هذا الفهم يتضمن أيضًا، على حد تعبير جون كامبل (John Campbell 1997: 157)، إمساكًا بـ "واقع زمني مفرد تواجهه جميع المنظورات الزمنية المختلفة للمرء" . ما هو على المحك في أطروحة الاعتماد، في نهاية المطاف، هو ما الذي يمدّنا بمثل هذا الإمساك، إذا لم يكن الاتصال المباشر بالأحداث المستبقاة كما يُنظر إليها من المنظورات الزمنية الأخرى التي تؤمِّنها الذاكرة الاستطرادية.

موضوعات ذات صلة

- فينومينولوجيا التذكّر
- الموضوعات القصدية للذاكرة
- الذاكرة بوصفها سفرًا عبر الزمن ذهنيًا
- برتراند راسل
- لودفيغ فيتغنشتاين

قراءات إضافية

تأثَّرَ تفسير راسل، في **مشاكل الفلسفة** (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1912)، للعلاقة بين الذاكرة ومفهوم الماضي، بالفصلين 15 و16 من كتاب وليام جيمس،

مبادئ علم النفس، المجلد 1 (لندن: ماكميلان، 1890). إذ سعى أولهما إلى موضعة "أصل خبرتنا عن الماضوية، ومن أين نحصل على معنى المصطلح" (المرجع نفسه: 605)، في الإدراك الحسي للزمن؛ وجادل الثاني، مع ذلك، بأنّ تصور الماضي، بطريقة يمكننا من خلالها "إسقاط" الأحداث "ذهنيًا" (المرجع نفسه: 643) عليه، يتطلب ذاكرة. يمكن أيضًا العثور على تفسير بديل تقع فيه أصول مفهوم الماضي في الإدراك الحسي عند أي. جاي. آير، **مشكلة المعرفة** (لندن، ماكميلان، 1956). وقد انتُقِدَت محاولات تسويغ الإمساك بمفهوم الماضي بوساطة الإدراك الحسي عند C. Hoerl, "The Perception of Time & the Notion of a Point of View", European Journal of Philosophy 6 (1998): 156-71.

References

Anscombe, G. E. M. (1981). The reality of the past. The collected philosophical papers of G. E. M. Anscombe, Vol. 2: Metaphysics and the philosophy of mind (pp. 103-19). Oxford: Basil Blackwell.

Baier, A. (1976). Mixing memory and desire. American Philosophical Quarterly, 13(3): 213-20.

Campbell, J. (1997). The realism of memory. In R. G. Heck (ed.), Language, thought, and logic: Essays in honour of Michael Dummett (pp. 157-82): Oxford: Oxford University Press.

Craver, C. F. (2012). A preliminary case for amnesic selves: Toward a clinical moral psychology. Social Cognition, 30(4): 449-73.

Craver, C. F., Kwan, D., Steindam, C. and Rosenbaum, R. S. (2014). Individuals with episodic amnesia are not stuck in time. Neuropsychologia, 57: 191-5.

Debus, D. (2013). Thinking about the past and experiencing the past. Mind & Language, 28(1): 20-54.

Dokic, J. (2001). Is memory purely preservative? In C. Hoerl and T. McCormack (eds.), Time and memory: Issues in philosophy and psychology (pp. 213-32). Oxford: Oxford University Press.

Dummett, M. (1968). The reality of the past. Proceedings of the Aristotelian Society, 69: 239-58.

Dummett, M. (1993). Testimony and memory. In M. Dummett, The seas of language (pp. 411-28). Oxford: Oxford University Press.

Evans, G. (1982). The varieties of reference, J. McDowell (ed.). Oxford: Clarendon Press.

Fernández, J. (2016). Epistemic generation in memory. Philosophy and Phenomenological Research, 92(3): 620-44.

Hoerl, C. (1999). Memory, amnesia, and the past. Mind and Language, 14(2): 227-51.

Hoerl, C. (2013). Memory and knowledge. In H. Pashler (ed.), Encyclopedia of the mind (Vol. 2, pp. 489-92). London: SAGE.

Hoerl, C. (2014). Remembering events and remembering looks. Review of Philosophy and Psychology, 5(3): 351-72.

Hoerl, C. and McCormack, T. (2016). Making decisions about the future: Regret and the cognitive function of episodic memory. In K. Michaelian, S. Klein and K. Szpunar (eds.), Seeing the future: Theoretical perspectives on future-oriented mental time travel (pp. 241-66). Oxford: Oxford University Press.

Holland, R. F. (1954). The empiricist theory of memory. Mind, 63(252): 464-86.

Humẽ D.ᵕn̊¿ÙÇ. A treatise of human naturẽ L. A. SelbyÙBigge′ed:; nd edn. rev. P. H. Nidditch. Oxford¤ Clarendon Pressˇ¿ñç.

Lackey, J. (2005). Memory as a generative epistemic source. Philosophy and Phenomenological Research, 70(3): 636-58.

Lewis, D. (1990). What experience teaches. In W. G. Lycan (ed.), Mind and cognition (pp. 29-57). Oxford: Blackwell.

Locke, J. (1690). An essay concerning human understanding, P. H. Nidditch (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1975.

Martin, M. G. F. (2001). Out of the past: Episodic recall as retained acquaintance. In C. Hoerl and T. McCormack (eds.), Time and memory: Issues in philosophy and psychology (pp. 257-84). Oxford: Oxford University Press.

McCormack, T. (1999). Temporal concepts and episodic memory: A response to Hoerl. Mind & Language, 14(2): 252-62.

McCormack, T. (2001). Attributing episodic memory to animals and children. In C. Hoerl and T. McCormack (eds.), Time and memory: Issues in philosophy and psychology. Oxford: Oxford University Press.

McCormack, T. and Hoerl, C. (2008). Temporal decentering and the development of temporal concepts. Language Learning, 58(Suppl. 1): 89-113.

McDowell, J. (1978). On 'The reality of the past'. In C. Hookway and P. Pettit (eds.), Action and interpretation: Studies in the philosophy of the social sciences (pp. 127-44). Cambridge: Cambridge University Press.

Michaelian, K. (2016). Mental time travel: Episodic memory and our knowledge of the personal past. Cambridge, MA: MIT Press.

Nemirow, L. (1990). Physicalism and the cognitive role of acquaintance. In W. G. Lycan (ed.), Mind and cognition. Oxford: Blackwell.

Peacocke, C. (2001). Understanding the past tense. In C. Hoerl and T. McCormack (eds.), Time and memory: Issues in philosophy and psychology. Oxford: Clarendon Press.

Pears, D. F. (1975). Russell's theories of memory, in D. F. Pears, Questions in the philosophy of mind (pp. 224-50). London: Duckworth.

Rosenbaum, R. S., Köhler, S., Schacter, D. L., Moscovitch, M., Westmacott, R., Black, S. E., Gao, F., and Tulving, E. (2005). The case of KC: Contributions of a memory-impaired person to memory theory. Neuropsychologia, 43(7): 989-1021.

Russell, B. (1912). The problems of philosophy. Oxford: Oxford University Press.

Russell, B. (1921). The analysis of mind. London: George Allen & Unwin.

Soterioũ M.·¦. The epistemological role of episodic recollection. Philosophy and Phenomenological Researcĥ ññ¤ ÇñÙ¿.

Tulving, E. (1972). Episodic and semantic memory. In E. Tulving and W. Donaldson (eds.), Organization of memory. New York: Academic Press.

Tulving, E. (1985). Elements of episodic memory. Oxford: Oxford University Press.
Urmson, J. O. (1971). Memory and imagination. Mind, 80(1): 70-92.
Wittgenstein̄ L.ʼ¿ç¦. Philosophical investigations̃ G. E. M. Anscombe′trans:; G. E. M. Anscombe and R. Rhees′eds:. Oxford¤ Basil Blackwell.

الفصل السابع عشر

الذاكرة وميتافيزيقيا الزمن

روبين لي بوديفين

1. مقدِّمــــة

إنّ فهم طبيعة الذاكرة يعني فهم طبيعة الزمن نفسه. هذه الأطروحة الجريئة هي موضوع المناقشة التالية. بالطبع، تبدو فكرة أنه يمكننا ببساطة قراءة طبيعة الواقع المستقلة-عن-العقل من تمثيلاتنا الذهنية له مشكوكًا فيها إلى حد ما. لكن أحد مسارات الاستفسار الواعدة إلى حد ما هو معرفة ما إذا كانت بعض المواقف في السجالات حول الطبيعة الحقيقية للزمن تنسجم على نحو أفضل من المواقف الأخرى مع الاعتقادات الشائعة حول التذكّر. وعليه، هذه هي الطريقة التي ستمضي بها هذه المناقشة، بتقديم نقاش ميتافيزيقي حول الزمن أولاً، ثم استكشاف الارتباط المزعوم بالذاكرة. إنّ جوانب الذاكرة التي سنهتم بها بشكل خاص هي دورها في هيكلة خبرتنا الإدراكية الحسية، ودورها في توفير معرفة عن ماضينا الخبراتي. والرؤى الميتافيزيقية لطبيعة الزمن التي ترتبط بها تلك الجوانب (يمكن القول) المعنية بمرور الزمن، وواقع الماضي، وأساس اتجاه الزمن.

2 .لماذا نختبر الزمن على أنه مرور؟ دور الذاكرة في الدراية الزمنية

أكثر جوانب الزمن وضوحًا التي توفرها الخبرة هو مروره: ما ندركه الآن يميل إلى أن يكون عابرًا، وسرعان ما يُوكَل إلى الماضي. لكن هل يمرّ الزمن حقًا؟ وفقًا

لـ النظرية-A للزمن*، إنه يمرّ بالفعل. يُقصد بكلمة "حقًا" هنا أنها سمة من سمات الزمن نفسه أنه يمرّ بشكل مستقل عنا أو عن اعتقاداتنا. ماذا يعني أن يمرّ الزمن؟ بديهيًا، نحن نفكّر فيه بوصفه أحداثًا حاضرة تتوقف عن الكون حاضرةً وتتراجع إلى الماضي. أو قد نفكر في الأحداث على أنها تتوقف عن الوجود تمامًا عندما تتوقف عن الكون حاضرةً. إنّ الطريقة التي يُعبَّر بها عن هذه الفكرة تختلف تمامًا من نسخة إلى أخرى للنظرية-A، ولكن القاسم المشترك بينها هو الفكرة التي مفادها أنّ التمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل هو تمييز موضوعي مستقل-عن-العقل. أزِل كل أشكال الحياة الواعية من العالم، وستظل هناك حقيقة تتعلق بما كان يحدث الآن. وهذه الحالة الظرفية لا تبقى ثابتة. إنها طبيعة الحاضرية أن تكون مؤقتة: كل ما هو حاضر الآن سيتوقف عن أن يكون كذلك. في هذه المرحلة، قد يتوقف عن أن يكون جزءًا من الواقع تمامًا (كما يعتقد أصحاب "النزعة الحاضرية"). أو قد يصبح ببساطة جزءًا مختلفًا من الواقع، جزءًا يشترك في علاقة أسبقية على الحاضر (كما يعتقد منظرو "الكتلة المتنامية"). إنّ مسألة واقع الماضي هي مسألة سنبحثها

(*) أحد السجالات المركزية في فلسفة الزمن هو ذلك الذي بين منظّري النظرية-A ومنظّري النظرية-B. يمكن إرجاع هذه العناوين غير المفيدة إلى تفريق جون ماك تاغارت بين السلسلة A والسلسلة B. عادةً ما تقترن النظرية-A للزمن بفكرة أنّ الحاضر يتمتع بامتياز ميتافيزيقي أو منتقى بطريقة ما من بين أزمنة الماضي والمستقبل. زيادة على ذلك، هناك تدفق حقيقي للزمن حيث تتراجع الأحداث الماضية أكثر فأكثر إلى الماضي وتقترب الأحداث المستقبلية أكثر فأكثر من الحاضر. يرى منظّرو النظرية-A أنّ خصائص الكون ماضيًا والكون حاضرًا والكون مستقبلًا أساسية في طبيعة الزمن. إنّ النزعة الحاضرية [Presentism]، ونظرية الكتلة المتنامية [Growing Block Theory]، ونظرية بقعة الضوء المتحركة [Moving spotlight Theory] هي كلها نُسخ لـ النظرية-A، تُقدِّم تفسيرات مختلفة لكيفية تمييز الحاضر ميتافيزيقيًا. في المقابل، ينكر منظرو النظرية-B للزمن أن يتمتع الحاضر بامتياز ميتافيزيقي على حساب أزمنة الماضي والمستقبل. تمامًا مثلما لا يوجد شيء خاص من الناحية الميتافيزيقية حول، على سبيل المثال، لندن في مقابل سيدني، يؤكد منظرو النظرية-B أنه لا يوجد شيء خاص من الناحية الميتافيزيقية حول اللحظة الحاضرة في مقابل، على سبيل المثال، عام 1847 أو 2157. [المترجم]

من كثب في القسم التالي. الاعتقادات الرئيسة التي تُوحِّد منظِّري النظرية-A هي أنّ هناك زمنًا يتمتع بامتياز خاص هو الحاضر، وأنّ ما إذا كان شيء ما حاضرًا أم لا هو مستقل-عن-العقل، وأنّ ما هو حاضر لا يبقى كذلك. هذا هو ما يعنيه مرور الزمن في الواقع.

على الرغم من أنّ هذه الاعتقادات بديهية، إلا أنها اعتُبِرَت خاطئة عند منظّري النظرية-B للزمن. فبالنسبة إلى منظِّري النظرية-B، بمجرد إزالة كل الحياة الواعية من العالم، لم يعد هناك أي سؤال حول ما يحدث الآن: المصطلح ببساطة ليس له استعمال. عبارات مثل "الآن"، "عندئذ"، "العام الماضي"، "غدًا"، "الماضي"، "الحاضر"، "المستقبل" ــ المصطلحات المتزمِنة، باختصار ــ تعكس منظوراتنا عن الأحداث. نحن نحكم بشكل صحيح أنها تمطر الآن، أو في الزمن الحاضر، عندما تكون نوبة من المطر (المحلية بالعادة) متزامنة مع حكمنا: ليس هناك مجال للحاضرية المستقلة-عن-العقل. يتصوّر منظرو النظرية-B أنّ الزمن يتكون من سلسلة من الأزمان (أو الأحداث، أو الحالات الظرفية) مرتبطة بوساطة الأسبقية أو التزامن. إنّ سَبق الحدث ح1 للحدث ح2 في السلسلة هو واقعة مستقلة-عن-العقل[1]. وأنّ ح2 حاضر وح1 ماضي هي مسألة منظورية، وهذا صحيح من منظور الشخص الذي يمتلك تمثيلاً ذهنيًا للحدثين. باختصار، إنّ "الآن" بالنسبة إلى منظّري النظرية-B هي النظير الزمني لـ "هنا". ومع ذلك، فإنّ علاقات أسبق من ومتزامن مع ليست معتمدة-على-العقل[2]: هذه العلاقات، التي تُنظِّم الأحداث في الزمن، هي موضوعية تمامًا. وعلى حد تعبير منظّري النظرية-B: هناك انتظام، لكن لا يوجد مرور أو عبور.

---

(1) ما أقصده بـ "واقعة [fact]" هنا وطوال الفصل هو ما كان جزءًا من الواقع وليس عبارة ما صادقة. الوقائع هي العناصر التي تجعل العبارات الصادقة صادقة.

(2) قد يُعتقد أنّ النظرية النسبية الخاصة توحي بأنّ التزامنية ليست موضوعية. ولكن، وفق التأويل القياسي للنظرية الخاصة، تُعتبر التزامنية مرتبطة بإطار ناشئ من القصور الذاتي، ونسبية-الإطار ليست هي نفسها الاعتماد-على-العقل، أو الذاتية. أن يكون حدثان متزامنين نسبة إلى إطار ما هو بحد ذاته موضوعي بالكامل ومستقل-عن-العقل.

لماذا تُعتبر النظرية A هي التي تتمتع بالجاذبية الأكبر حاليًا، في الواقع تبدو كذلك لأنها غالبًا ما تُبيِّن ما هو واضح، في حين أنّ النظرية B تبدو تنقيحية، وتنتهك تصوراتنا ما قبل النظرية؟ يعترف كلا الطرفين عادة بأنّ الخبرة العادية هي التي يبدو أنها تفرض علينا فكرة مرور الزمن. في الواقع، من المفترض أن يكون هذا الإحساس بالمرور سائدًا للغاية بحيث يُشكِّل ما يمكن أن نسميه حجة الخبرة التي تخصّ المرور الحقيقي للزمن. ومع ذلك، ليس هناك جانب واحد للخبرة يُعتقد أنه مسؤول (على ما يبدو) عن الإيحاء بالمرور. فيما يلي ثلاث طرق يمكن من خلالها اعتقاد أنّ الخبرة تفعل ذلك:

- نحن على دراية بأنّ الأمور من المعتاد أن تكون مختلفة عما هي عليه الآن.
- نحن نُدرك بشكل مباشر التغيّر والتعاقب.
- إنّ درايتنا بالأمور على أنها حاضرة أو ماضية لا تَظهر لنا بوصفها منظورية فحسب، بل بوصفها موضوعية أو مطلقة.

إذا قُبِلَت هذه الميزات على أنها هي ما يقودنا إلى الاعتقاد بالمرور، فإنّ المسؤولية تقع على عاتق منظِّري النظرية-B لاقتراح آلية تكمن وراءَ هذه الجوانب من الخبرة، آلية لا تتضمن مرورًا فعليًا (بدلاً من تمثيله). بدلاً من ذلك، قد ينكر منظّرو النظرية-B أن تمتلك الخبرة الميزة المذكورة. أوَّل عبارتين من هذه العبارات، على الأقل، من الصعب أن يتحدّاهما مُنظِّر النظرية-B، الذي سُيصِرّ، مع ذلك، على أنهما تعجزان إلى حد ما عن تشكيل دراية مباشرة بالمرور الحقيقي للزمن. الثالثة، ربما، تكون مسألة مختلفة.

من المؤكد أنّ الأولى لا تتضمن سوى مقارنة بين الدراية الحالية والذاكرة، والتباين بينهما لا ينبغي تفسيره بمصطلحات زمنية. بدلاً من نقل الوقائع بهذه الطريقة: يكون الحال أنّ ق وكان الحال نفي-ق، يمكن أن نقول ببساطة إنّ ق تحصل في وقت ما ولكنها لا تحصل في وقت سابق. تُعدّ هذه معرفة استنتاجية.

على النقيض من ذلك، يمكن القول إنّ الإدراك الحسي للتغيّر والتعاقب هو مباشر أكثر وغير استنتاجي: نحن لا نرى سوى حصانًا واحدًا يجتاز خط النهاية بعد حصان آخر؛ لا نحتاج إلى استنتاج ذلك من مقارنة الإدراك الحسي/الذاكرة. ومع ذلك، قد تشارك الذاكرة بطريقة أقل وضوحًا. إنّ الإدراك الحسي للحصان الأول وهو يعبر الخط لا يتزامن مع الإدراك الحسي لعبور الحصان الثاني. لكن لا يزال الإدراك الحسي للأول مستبقى، ويُلوّن الإدراك الحسي للثاني، بطريقة تؤدي إلى نشوء خبرة عن أحد الأحداث بوصفه يتبع الحدث الآخر. إنّ استبقاء المعلومات الإدراكية الحسية هو شكل من أشكال الذاكرة، حتى لو لم يُقدِّم نفسه بوصفه ذاكرة. لذا، هنا يمكن ببساطة تفسير الإدراك الحسي للتعاقب من خلال علاقة سببية ما بين الذاكرة والإدراك الحسي، وهي عملية لا تحتاج إلى أن تتضمن مرورًا[3]. لا يستبعد هذا بالضرورة الآليات الأخرى للإدراك الحسي للتغيّر. قد يكون الإدراك الحسي البصري للحركة، على سبيل المثال، نتيجة مباشرة للتغيرات في التحفيز الشبكي، دونِ الحاجة إلى بعض العمليات المستبقية-للمعلومات (Gregory 1958). لكن مرة أخرى، ليست هناك ضرورة للجوء إلى مرور حقيقي هنا.

تُعدّ الميزة الثالثة المزعومة للخبرة أكثر إثارة للجدل. من الصحيح على نحو مؤكد أنّ الإدراك الحسي والذاكرة يؤدي كل منهما إلى نشوء اعتقادات زمانية: اعتقادات بالزمن الحاضر والماضي على التوالي. ومن الصحيح أيضًا أنّ هذه الاعتقادات الزمانية ضرورية للفعل: فقط إذا اعتقدتُ أنني الآن في حقل ألغام، فسوف أتخذ الإجراء المناسب؛ الاعتقاد غير الزماني الذي مفاده أنني في حقل ألغام عند الساعة 12 ظهرًا يوم 20 يناير 2016 لن يكون بحد ذاته له نفس التأثير (Perry 1979). لكن هل درايتي بأنّ الحال يكون، أو كان، أنّ ق تُقدِّم لي نفسها على أنها غير منظورية؟ قد تكون الخبرة في حد ذاتها محايدة في هذه النقطة، والتأمل وحده في الخبرة يؤدي إلى اعتقاد إضافي مفاده أنّ مرور الزمن موضوعي.

---

(3) انظر، على سبيل المثال، (Mellor (1998: Ch. 10 & 11.

إضافة إلى ما سبق، هنالك حالة يقال فيها إنّ الذاكرة، من خلال مواجهتنا بمنظورات زمنية مختلفة عن الأحداث، توحي في الواقع بالطابع المنظوري للخبرة الزمنية (Percival 1994). ينطبق هذا بشكل خاص على ما يُعرَف بالذاكرة الاستطرادية: ذاكرة عن خبراتنا الماضية. لأنّ تلك الذاكرة تقدِّم لي على حد سواء محتوى الخبرة الماضية، وخبرة عن شيء ما بوصفه يحدث الآن، مع توفير على نحو متزامن معرفة مفادها أنّ الخبرة المذكورة هي ماضية. لحل ما يمكن أن يكون تناقضًا من وجه آخر (الحدث هو حاضر وماضي بالكامل على حد سواء)، نحتاج إلى النظر إلى الزمنين بوصفهما منظورين مختلفين.

ولا واحدة من هذه السمات تُظهر بشكل مباشر أنّ الزمن في الواقع لا يمرّ. ومع ذلك، فإنّ ما تُظهره هو أنّ اللجوء إلى الذاكرة يمكن أن يزوِّد منظِّر النظرية-B بالموارد التي يمكن بها تقويض حجة الخبرة. قد تؤدي الخبرة إلى الاعتقاد بمرور الزمن، ولكن إذا كان بوسعنا تفسير طابع تلك الخبرة دون اللجوء إلى مثل هذه الفكرة، فإنّ الخبرة لم تعد تحابي بشكل قاطع النظرية-A[4].

3. هل نتذكّر ماضيًا حقيقيًا؟ الواقعية وإبستمولوجيا الذاكرة

يأتي أحد الدوافع وراء النظرية-A، أقل ارتباطًا على نحو مباشر بالخبرة من الميزات المذكورة للتو، من فكرة أنّ هناك فرقًا أنطولوجيًا بين الماضي والحاضر، مفاده مع أنّ الحاضر يتمتع بواقع ملموس كامل، فإنّ الماضي لم يعد جزءًا من هذا الواقع ــ والمستقبل ليس بعدُ جزءًا من الواقع. هذه هي النزعة الحاضرية. على غرار النظرية-A بشكل عام، يمكن القول إنها تتوافق مع تصورنا العادي عن الزمن. ولكن إذا انجذبنا إلى نسخة ما من النظرية التطابقية للصدق أو على نطاق أوسع إلى الرؤية القائلة (كما يُعبَّر عنها في بعض الأحيان) "الصدق يعتمد تَبَعًا على الكائن" (Bigelow 1988)، فحينئذٍ يكون هناك على الفور سؤال عن ماهية صانعات-الصدق

(4) للاطلاع على مزيد من التوضيح حول هذا، انظر Le Poidevin (2007: Ch. 5).

التي تخصّ اعتقادات ذاكرتنا. أعتقد، استنادًا إلى الذاكرة، أنّ النهر فاض الأسبوع الماضي، وأغرق القرية. ما الذي يجعل ذلك صادقًا أو كاذبًا، إن لم يكن الواقع الماضي؟ إنّ الواقع الوحيد (الملموس) المتاح لتجهيز صانعات-الصدق تلك هو الواقع الحالي. لذا، إنّ الحل الطبيعي لهذه الصعوبة هو اتخاذ الآثار السببية الحالية للماضي لتكون صانعات-الصدق لاعتقاداتنا عن الماضي[5].

كان للنسخة المبكرة (منتصف القرن العشرين) من هذه المقاربة مركز إبستمولوجي: إنّ صانعات-الصدق ذوات الصلة هي ما سنعتبره دليلاً على الحقائق الكائنة بالزمن الماضي. لذا، إنّ ذاكرتي عن فيضان الأسبوع الماضي أصبحت صادقة من خلال البقايا القابلة للرصد من ذلك الفيضان: الجدار المتهدم، وأكياس الرمل المبْتَلة خارج المنازل، وكمية الحطام في الطريق، وما إلى ذلك. الدافع وراء هذه الرؤية هو في الأساس دافع تحققي: إنّ مغزى عباراتنا (واتساق الاعتقادات المقابلة) يعتمد على معرفتنا بكيفية الشروع في التحقق من صدقها أو على الأقل تأكيدها. بطبيعة الحال، تنطبق هذه الاهتمامات الإبستمولوجية بشكل عام تمامًا وليس فقط على الماضي. لكنّ "النزعة اللاواقعية" الناتجة عن الماضي (الاسم الذي يطلقه دوميت على هذا النوع من النزعة التحققية ـ انظر، e.g, Dummett 1969) لها شيء مشترك مع نظيرتها الأنطولوجية، أعني، فكرة أنّ "الواقعة الماضية" إشكالية. إذا لم نكن مدفوعين باهتمامات ذات نزعة تحققية، فلا داعي للقلق بشأن إمكانية الوصول إلى الأدلة التي تخصّ الحقائق الكائنة بزمن الماضي: لا يجب أن تقتصر الآثار السببية الحالية للماضي على تلك المتاحة لنا مبدئيًا. ولكن لضمان أنّ جميع التصريحات/ الاعتقادات عن الماضي لها قيمة-صدق محدَّدة

(5) هذه هي إحدى نسخ النزعة الحاضرية، ويمكن القول إنها النسخة التي تفي بالالتزام بتقديم تفسير لقيمة-الصدق المحدَّدة للعبارات التي تكون بصيغة الماضي رأسًا. ومع ذلك، لا يعترف أصحاب النزعة الحاضرية كلهم بالحاجة إلى صانعات-صدق موجودة حاليًا. للاطلاع على بعض أنواع النزعة الحاضرية، انظر Bourne (2006)، وللاطلاع على دفاع عن شكل من أشكال النزعة الحاضرية يتجنب أنطولوجيا صانع-الصدق الإشكالية على نحو محتمل، انظر Tallant & Ingram (2015).

بحكم ما هو عليه الحال الآن، نحتاج إلى الالتزام بالحتمية. بمعنى، الاعتقاد بأنه كان الحال في تاريخ ما معين أنّ ق تكون صادقة فقط إذا كانت ضرورية بوساطة الحالة الكلية الراهنة للكَون وقوانين الطبيعة. بدون هذا، لن تكون الآثار السببية الحالية (سواء كانت متاحة أو مخفية) كافية لتقديم قيم-الصدق المحدَّدة للعبارات الكائنة بزمن الماضي: يمكن فقط جعلها صادقة أو كاذبة على نحو محتمل إلى حد ما.

ومع ذلك، فإنّ هذه الرؤية القائلة إنّ الذكريات لها صانعات-صدق حالية لا تنسجم بشكل جيد مع كيفية فهمنا لإبستمولوجيا الذاكرة. تؤمِّن لنا الذاكرةُ معرفةً عن الماضي (فيما يخصّ الكفاءة القاطعة لهذه الملاحظة، راجع القسم الأخير من هذا الفصل). لكن هناك شيء غير مباشر حولها. إنها ليست سوى طريق إلى المعرفة لأنّ الخبرة الأصلية التي تستند إليها كانت طريقًا إلى المعرفة. يُطلق جون كامبل (1994) على هذه الميزةِ الطابعَ "المَرْحَلي" للذاكرة، وكما يقول، إنها الميزة التي تشاركها الذاكرة مع الشهادة[6]. تؤمِّن شهادة شخص ما لنا المعرفة فقط لأنّ الشاهد كان لديه طريق مستقل لتلك المعرفة. إنّ الاعتقاد الذي نشكّله على أساس الشهادة وحسب لا يكون آمنًا إلا بقدر الاعتقاد الذي استندت إليه الشهادة. افترض أنّ شخصًا ما شاهد ما اعتبره زخَّة شُهُب، وأخبر صديقه الساذج في صباح اليوم التالي أنه كانت هناك زخة شُهُب الليلة الماضية. إذا كان ما شوهد في الواقع عرضًا بعيدًا للألعاب النارية، فإنّ اعتقاد الصديق، الذي شُكِّل على أساس شهادة ضعيفة الأساس، لا يمكن اعتباره معرفة، حتى لو كانت هناك في الواقع زخات شُهُب الليلة الماضية. الآن، كما يسعنا أن نقول، تشكّلت الذكريات في الأصل على أساس شهادة الحواس. إذا كانت هذه الشهادة، أي الخبرة الأصلية، غير موثوقة، فإنّ الذاكرة ترث عدم الموثوقية تلك. هناك، إذن، علاقة وثيقة بين ما يؤسِّس اعتقاد الذاكرة، وما يؤسس مصداقية الخبرة الأصلية. في الواقع، في بعض الحالات، قد

(6) انظر Campbell (1994: 233). وقد قدَّم Audi (1994: 410) و Fricker (2006: 603-4) هذا التشبيه بين الذاكرة والشهادة أيضًا. أنا ممتن لسفين بيرنيكر على لفت انتباهي إلى هذه المراجع.

نفكر في العلاقة المتصلة بين الاثنين بوصفها علاقة هُوِيَّة أو تماهي، وهي أقرب ارتباط يمكن أن يكون لدى المرء. افترض أنّ الخبرة الأصلية كانت خبرةً عن انفجار ما، أدت إلى الاعتقاد بأنّ انفجارًا ما قد حدث. في وقت ما لاحقًا، يتذكّر الراصد تلك الخبرة، ويُشكِّل مرة أخرى الاعتقاد الذي مفاده أنّ انفجارًا ما قد حدث. هل من غير المقبول أن نقول إنّ اعتقاد الخبرة واعتقاد الذاكرة يمتلكان نفس الأساس، أي، الانفجار نفسه؟

قد نلتقط العلاقة بين الذاكرة والخبرة الأصلية التي تحتفظ بمحتواها بالطرق التالية: كل من الخبرة والذاكرة يتتبَّع الوقائع نفسها، نفس الجزء من الواقع، من خلال تغيير المنظورات عن هذا الواقع. يبدو الأمر كما لو أننا نضع نصب أعيننا جسمًا متحرِّكًا: يتغير المنظور عن ذلك الجسم، لكنّ الجسم لا يتغير. قد نصوغ النقطة أيضًا من منظور صانعات-الصدق: ما جعل الخبرة الأصلية متحققة أو صادقة يجعل أيضًا الذاكرة اللاحقة صادقة (Le Poidevin 2007: Ch.4).

الآن ضع هذه الملاحظات عن إبستمولوجيا الذاكرة في سياق النزعة اللاواقعية عن الماضي. يرتكز صدق اعتقاد الخبرة الأصلية على الدليل المتاح في زمن هذا الاعتقاد. لكنّ اعتقاد الذاكرة لا يرتكز على هذا الدليل، بل بالأحرى على الدليل المتاح في زمن الذاكرة، وقد يكون هذا الدليل مختلفًا تمامًا. قارن رؤية سيل المياه الهائج الذي تسبَّب بدمار في القرية مع فحص بقايا الدمار في القرية التي جفَّت-الآن بعد أسبوع. إنّ مجموعتيّ الأسس، الأولى التي تخصّ الخبرة الأصلية والأخرى الخاصة بالذاكرة اللاحقة، منفصلتان تمامًا، وفي الواقع مستقلتان عن بعضهما بعضًا. يبدو الآن كما لو أنّ الخبرة والذاكرة مسؤولتان عن مجموعتين مستقلتين من البيانات. إذن، ما الذي حلَّ بالطابع المرحلي للذاكرة؟

هذا، في الأساس، هو تحدّي كامبل للنزعة اللاواقعية عن الماضي، الذي تُعتبر فكرة الدليل مفتاحًا له[7]. ماذا لو انتقلنا إلى النزعة الحاضرية غير التحققية،

(7) انظر على وجه الخصوص، Campbell (1994: 239f.).

والأطروحة الأنطولوجية القائلة إنّ الماضي غير حقيقي؟ وفق هذه الرؤية[8]، إنّ صانعات-الصدق للاعتقادات الكائنة بالزمن الماضي يجب أن تكون، بقدر ما هي حقيقية بشكل ملموس، وقائع حاضرة، وقائع لا يجب بالضرورة أن تكون متاحة كدليل. مجدّدًا، يبدو كما لو أنه سيكون هناك تفاوت بين صانعتيّ-الصدق. كانت صانعة-الصدق التي تخصّ اعتقاد الخبرة الأصلية واقعة حالية (في زمن الخبرة). ولكن بحلول زمن الذاكرة، هذه الواقعة ـ بالنسبة إلى مذهب الحاضرية ـ اختفت من الوجود، وما يوفر صانعة-الصدق لاعتقاد الذاكرة هو الواقعة التي تكون حاضرة الآن. لذا، مجدّدًا، يبدو أنّ الاعتقادين مسؤولان عن وقائع مختلفة. لم يعد بإمكاننا الاحتفاظ بالفكرة البديهية القائلة إنّ الذاكرة والخبرة تتبّعان الواقع نفسه من خلال تغيير المنظورات. بدلاً من ذلك، علينا أن نقول إنهما تتبّعان واقعًا متغيرًا.

ولكن يمكن القول إنه على الرغم من أنّ صانعات-الصدق التي تخصّ الخبرة وصانعات-الصدق التي تخصّ الذاكرة هي في الواقع وقائع مختلفة، إلا أنها ليست وقائع مستقلة، وهذا فرق مهم بين النزعة الحاضرية والنزعة اللاواقعية بشأن الماضي. تذكّر أنّ مقاربة الحاضرية لصانعات-الصدق الخاصة بالاعتقادات الكائنة بالزمن الماضي إنما يمكن أن تضمن قيمة-صدق محدّدة لتلك الاعتقادات من خلال الالتزام بالحتمية. لذا، فإنّ الواقعتين، واقعة الماضي، والأخرى واقعة الحاضر، مرتبطتان بعضهما ببعض بعلاقة ضرورية. لم تعد وقائع الماضي حقيقية، لكن حصولها ذات مرة كان أمرًا ضرورياً بوساطة واقعة حاضرة (بالنظر إلى قوانين الطبيعة). ومع ذلك، فإنّ الفكرة القائلة إنّ الحاضرية، في الواقع، تجمع وقائع من أزمان مختلفة معًا هي فكرة وهمية. بدلاً من ذلك، لدينا صلة ما بين قضيتين هما صحيحتين الآن، أحدهما تصريح بزمن المضارع يتعلق بالحالة الراهنة للكَون، والأخرى قضية بزمن الماضي تتعلق بكيف كانت الأمور.

لماذا هذا لا يكفي؟ بسبب الجانب الآخر للذاكرة. لقد قلنا إنّ الذاكرة تؤمّن

(8) أو على الأقل، نسختها التي نتناولها الآن. انظر الملاحظة 5.

لنا معرفة عن الماضي. كيف تفعل ذلك؟ ليس فقط من خلال تقديم اعتقادات بزمن الماضي صادقة. فقد يتبين أنّ هذه الاعتقادات كانت صادقة بالصدفة. [بل] من المهم أيضًا كيف اكتُسِبَت الذاكرة: تاريخها السببي. ما نجده في حالات المعرفة الحقيقية (أو على الأقل، معرفة الأشياء الملموسة، بدلاً من المعرفة الرياضية أو المنطقية) هو علاقة وثيقة بين صانعات-الصدق لاعتقاد المعرفة والقصة السببية وراء اكتسابه. ولكن، وفقًا للنزعة الحاضرية (على الأقل في النسخة التي تناولناها)، إنّ صانعات-الصدق للذاكرة تكون في الحاضر. لكن، عندئذ، لا يمكن أن تلعب أي دور في التاريخ السببي للذاكرة. تتضمن هذه القصة وقائع هي ماضي الآن، وبذلك، لم تعد متاحة بوصفها صانعات-صدق.

غالبًا ما تُطرَح النزعة الحاضرية، مع بعض التسويغ، بوصفها الرؤية الطبيعية للزمن، تلك التي ننجذب إليها قبل مواجهة السجالات الفلسفية المحيطة بها. ولكن بمجرد أن نضعها في سياق الخبرة الزمنية، وعلى وجه الخصوص ما نفهمه حول بنية الذاكرة، فإنها ستبدو تنقيحية بالكامل. إنها تُعطِّل الاتصال بين الذاكرة والخبرة الأصلية التي تؤدي إلى نشوء الذاكرة. وفكرة الذاكرة بوصفها تمتلك تاريخًا سببيًا، الفكرة التي نرغب في اللجوء إليها عند تفسير كيف تُؤمِّن الذاكرةُ لنا معرفة عن الماضي، يعصف بها الاضطراب من خلال النزعة الحاضرية. لأنّ التسبيب هو، بلا شك، علاقة عبر زمنية: إنه يعبر أزمان. ولكن، في الصورة الخاصة بالنزعة الحاضرية، هناك زمن واحد فقط: الحاضر. لذا، لا توجد متعالِقات [relata] كافية للعلاقة السببية لتصل بينها![9].

(9) للاطلاع على ردود النزعة الحاضرية على هذا التحدّي، انظر Bourne (2006: Ch. 4).

4. ماذا يمكن أن تُخبرنا الذاكرة عن سهم الزمن؟ التذكّر والنظرية السببية لانتظام الزمن

إلى جانب مرور الزمن، و(عدم) واقعية الماضي، حقيقة أنّ الزمن يبدو أنّ له اتجاه هي من أكثر الموضوعات إثارة للجدل في ميتافيزيقيا الزمن. حتى لو كنا لا نماهي اتجاه الزمن مع مروره، بل نعتمد رؤية صارمة قائمة على النظرية-B، فمن المؤكد سيكون ذلك خطوة بعيدة كل البعد عن معاملة الزمن بوصفه يشبه بالضبط بُعدًا مكانيًا. ليس هناك اتجاه جوهري للمكان، بل فقط اتجاهات في المكان نحددها نحن تقليديًا. في المقابل، إنّ الفرق بين السابق واللاحق ليس، بالتأكيد، فرقًا تقليديًا بحتًا. ولكن ما الذي يؤسس أو يسوّغ اتجاه الزمن أو "سهمه"؟

التفسير الشائع ولكن غير المرْضي بشكل قاطع هو من خلال الانتروبية. وفقًا للقانون الثاني للديناميكا الحرارية، تتدهور الطاقة بشكل متزايد مع مرور الزمن. وهذا يعني أنها تميل إلى أن تصبح أقل انتظامًا، وأكثر تبددًا في شكل حرارة. "الانتروبية" هي المفردة التي تطلق على الدرجة التي تتدهور عندها الطاقة بهذه الطريقة. كلما تدهورت أكثر وتوزّعت بشكل عشوائي أكبر، كانت الانتروبية أعظم. على الرغم من أننا قد ننظِّم الحُزَم المحلية من الطاقة من أجل القيام بعمل مفيد (تكويك آلية ساعيَّة ما، على سبيل المثال)، وهكذا، نُحدث انخفاضًا محليًا في الانتروبية، فإننا لا نفعل ذلك إلا على حساب زيادة عالمية. الآن يمكن أن نقول إنّ سهم الزمن ينحصر على وجه التحديد في حقيقة أنّ الانتروبية تزداد. ولكن هنا نجد أنفسنا أمام معضلة. إذا قلنا إنّ الانتروبية تزداد مع مرور الزمن، فإننا نفترض مسبقًا اتجاه الزمن، لأنّ "تزداد" هي مصطلح زمني: زيادة الانتروبية تصفُ نفسها في الاتجاه سابق-إلى-لاحق، وليس العكس. لذا، فإنّ الزيادة في الانتروبية لا تفسِّر اتجاه الزمن، بل هي مجرد مزيد من عدم التناظر المحيِّر من جهة التفسير. يمكن أن نلتف على هذه المشكلة عن طريق تعريف الاتجاه سابق-إلى-لاحق من خلال الانتروبية: إنّ زمنًا ما يكون لاحقًا لزمن آخر بحكم حقيقة أنّ الانتروبية تكون أكبر عند ذلك الزمن. ولكننا الآن نخاطر بقول شيءٍ كاذب فحسب، لأننا نستبعد الآن

بالقوة إمكانية الانخفاض المحلي للانتروبية، مهما كان وجيزًا. ومع ذلك، بقدر ما يتعلق القانون الثاني للديناميكا الحرارية بالاحتمالية الإحصائية للتوزيعات الطاقة، فإنّ مثل هذا الانخفاض العالمي في الانتروبية، على الرغم من أنّ إمكانية تلاشيه غير محتملة، ليس مستحيلاً في الواقع.

وإذا كنا سنسعى إلى اختزال اتجاه الزمن إلى اتجاه ما آخر، فإنّ المرشّح الواعد أكثر هو اتجاه التسبيب، أي، الاتجاه من الأسباب إلى النتائج. دعونا في الوقت الحاضر نعمل مع أبسط نسخة من هذه النظرية: يكون س أقدم من ص إذا وفقط إذا كان س سببًا لـ ص. وبذلك، إنّ العناصر غير المرتبطة سببيًا لا تكون مرتبطة زمنيًا أيضًا. سيبدو هذا بلا شك التزامًا قويًا للغاية، ولكن في الوقت الراهن، دعونا نرى كيف يتلاءم هذا التفسير لاتجاه الزمن مع بعض الجوانب الأساسية إلى حد ما للذاكرة.

كما سبق وقلنا، تُؤمِّن لنا الذاكرة (أو يمكن أن تزودنا بـ) معرفة عن الماضي. وزيادة على ذلك، في حالة الذاكرة الاستطرادية، تُؤمِّن لنا معرفة فريدة عن الماضي: أي، تمكِّننا من امتلاك فكرة فريدة عن خبرة ماضية معينة كانت لدينا. ولعلَّك لا تتذكّر فحسب، على سبيل المثال، أنك زرتَ ذات مرة كاتدرائية القديس بولس، بل تتذكّر أيضا قيامك بذلك فعلاً، والنظر إلى أسفل لودجيت هيل من القبة الهائلة، وربما أيضا تمتلك صورة في عقلك عن ذلك العصر، صورة للكاتدرائية خلال الغارة وهي محاطة بالدخان والنيران. أخيرًا، تعرض الذاكرة لنا الماضي بوصفه الماضي: إنها تُمثِّل محتواها بوصفه شيئًا قد حدثَ في زمن سابق عن الزمن الحاضر. وقد أشرنا مسبقًا إلى الدور الذي تلعبه الذاكرة في درايتنا بالتعاقب، حدث ما يعقب حدثًا آخر. وعلى الرغم من أننا قد نُخطئ في الترتيب الفعلي للأحداث الخارجية، فلا يمكن أن نُخطئ بالمثل عندما تُقدِّم الذاكرة خبرة ما عنا بوصفها تسبق الذاكرة الحالية عنها. كل هذا لا جدال فيه إلى حد ما. لكنه لا يزال بحاجة إلى التفسير.

ما الذي يُفسِّر، إذن، محتوى الذاكرة؟ ما الذي يجعل هذه الذاكرة ذاكرة عن

ذلك الحدث؟ كانت الإجابة الأكثر تأثيرًا عن هذا السؤال إجابة سببية: الحدث الأصلي هو السبب الأصلي للذاكرة (Martin & Deutscher 1966)[10]. والاتصال السببي مُسبَّب بوساطة الخبرة الأصلية، وبذلك، ينقل محتواها إلى الذاكرة. إنّ تشكيل الذاكرة معرفة عن الحدث هو أمر مضمون (كما أشرنا أعلاه) من خلال تطابق السبب وصانعة-الصدق، ما دام الحدث يلعب كلا الدورين. ولكن ماذا الآن عن حقيقة أنّ الذاكرة تُؤمِّن لنا أيضًا معرفة مفادها أنّ الخبرة أقدم من تلك الذاكرة؟ هذا هو الموضع الذي يأتي فيه التفسير السببي للترتيب الزمني. لقد لجأنا مسبقًا إلى الاتصال السببي بين الخبرة (خ) والذاكرة (ذ) لتفسير محتواهما المشترك. ولكن الآن، يضمن هذا الاتصال السببي أيضًا صدق الاعتقاد الذي مفاده أنّ خ أقدم من ذ، وبالتالي، لدينا مجدَّدًا صانعة-صدق تخصّ الاعتقاد القائل إنّ ذ تَعقب خ كجزء من القصة السببية وراء اكتساب ذلك الاعتقاد. لذا، إنّ الاعتقاد بأنّ خ أقدم من ذ ليس صادقًا فحسب، بل يُشكِّل أيضًا معرفة. وهكذا، تُفسِّر الاتصالات السببية بين الحدث والخبرة والذاكرة السمات البارزة للذاكرة الاستطرادية.

قد يُثار اعتراضان على هذا التفسير. الأول، قد يُقترح أننا لسنا بحاجة إلى أي شيء قوي بقوة نظرية اختزالية لعلاقة "أسبق من أو أقدم من" لضمان صدق اعتقاد أنّ الخبرة تسبق ذاكرة الخبرة. كل ما نحتاجه هو حقيقة أنّ الأسباب تسبق نتائجها بثبات. لكن ما لم نختر تفسيرًا اختزاليًا، إما من الزمن إلى التسبيب، أو من التسبيب إلى الزمن، فما هو الضمان بأنّ الأسباب تسبق فعلاً نتائجها بثبات؟ تبدو وكأنها مجرّد حقيقة عمياء، ومع أننا مضطرون إلى قبول بعض الحقائق العمياء، فإنّ تطابق الترتيب الزمني مع الترتيب السببي لا يبدو واحدًا منها. لكنّ الآن (لتطوير الاعتراض قليلاً)، قد يُسأل لماذا، إذا كان علينا أن نختار تفسيرًا اختزاليًا، يجب أن نسعى إلى اختزال الزمن إلى التسبيب، بدلاً من العكس؟ أي، قد تكون سمة

(10) للاطلاع على مناقشة مفصّلة حول هذه الورقة الكلاسيكية، وانتقادات النظرية السببية للذاكرة، وكيف قد يستجيب منظّرو النظرية السببية لتلك الانتقادات، انظر مساهمة دوروثيا ديبوس في هذا الكتاب (Debus 2017).

تأسيسية للعلاقة السببية، أنّ الأسباب هي المتعالِقات السابقة[11]. لكن ليس هذا هو عدم التناظر الوحيد في العلاقات السببية. إذا كان الأمر كذلك، فلن نفترض أنّ عدم تناظر التسبيب له أهمية خاصة، بل سنعتبره ببساطة يُعيِّن شيئًا من قبيل التمييز النحوي بين "السبب" و"النتيجة". ومع ذلك، من المفترض أن تفسِّر الأسبابُ نتائجها بطريقة لا تُفسِّر بها النتائجُ حالاتها (Mellor 1995: 60). تجعل الأسباب نتائجها أكثر احتمالية بكثير مما تجعل النتائج أسبابها. ومن المفترض، بالمقابل، أن تعتمد النتائج بشكل يضاد-الوقائع على أسبابها، وليس العكس. كيف يمكن لمجرد الأسبقية أن تفسِّر حالات عدم التناظر الأخرى؟

الاعتراض الآخر على تفسير الذاكرة المقدَّم أعلاه هو أنه عرضة (بطبيعة الحال) للاعتراضات المختلفة على التفسير السببي للترتيب الزمني. سيقال عن تماهي الترتيب الزمني مع الترتيب السببي، كما هو الحال في التفسير الأساسي إلى حد ما المقدَّم أعلاه، إنه قوي جدًا، لأنه (1) يمكننا تصوّر أنظمة معزولة سببيًا تشترك في سلسلة زمنية مشتركة؛ (2) التسبيب هو علاقة ثنائية-الأطراف، في حين أنّ الأسبقية الزمنية هي علاقة ثلاثية الأطراف، والمتعالِق أو الطرف الثالث هو الإطار الناشئ من القصور الذاتي، لأنه (كما يُزعَم أنّ النظرية النسبية الخاصة تُعلِّمنا)، ما إذا كان حدثٌ واحد متزامن مع آخر أو يسبقه، يتعلق بإطار ناشئ من قصور ذاتي. التسبيب ليس نسبيًا للغاية، لذا، فهما علاقتان مختلفتان. وهو المطلوب. ومع ذلك، يمكننا استيعاب كلا الاعتراضين عن طريق تعديل التفسير السببي القوي: س يسبق ص إذا وفقط إذا كان س متزامنًا مع سبب لحدثٍ ما يتزامن مع ص. لذلك، يمكن أن يدخل س وص في علاقة الأسبقية حتى عند غياب الاتصال السببي. ستوحي نسبية الإطار للتزامنية، عندئذ، بأنّ بعض علاقات الأسبقية ستختلف من إطار إلى إطار. بعضها وليس كلها. لأنه عندما يكون س وص

(11) بالنسبة إلى هيوم، إنّ الأسبقية الزمنية هي تحديدًا ما يُدخل عدم التناظر فيما يمكن أن يكون علاقة تناظرية من وجه آخر، المظاهر الأساسية الأخرى للتسبيب، وفق تفسيره، التجاور والاقتران الثابت. انظر (1739-49/1978:173) Hume.

مرتبطين سببيًا، فإنّ حقيقة أنّ س يسبق ص ليست شيئًا يختلف من إطار إلى إطار. وبذلك، يمكننا تعريف الترتيب الزمني عن طريق الترتيب السببي، دون مماهاة العلاقات الزمنية مع العلاقات السببية. ربما ضاع قدر من بساطة الاختزال القوي، لكن ما تمّ الحفاظ عليه هو التبصّر القائل إنّ العالم الخالي من التسبيب هو عالم خال من الاتجاه الزمني.

5. نموذج مشكوك فيه للذاكرة؟

كانت المناقشة السابقة محاولة لربط القضايا في ميتافيزيقيا الزمن بما وُصف بأنها "اعتقادات شائعة عن التذكّر". كانت الاعتقادات المعنية هي أنّ ذكرياتنا تؤمِّن لنا معرفة عن ماضينا، من خلال الحفاظ على ارتباط موثوق به مع ذلك الماضي، وهو ارتباط يتكون من روابط سببية، بين الذاكرة والخبرة الأصلية التي أدت إلى الذاكرة، وبين الخبرة وما كانت الخبرة عنه.

إذا أخذنا هذا التوصيف على أنه بيان للشروط الضرورية لشيء ما لكي يُعدّ تذكّرًا، فإنه يتوافق مع "النظرية الإبستمية للذاكرة": أن تتذكّر في ز$_2$ أنّ ق اكتُسِبت في ز$_1$ يعني أن تعرف أنّ ق اكتُسِبَت في ز$_1$ لأنّ المرء عرفَ في ز$_1$ أنّ ق اكتُسِبَت وقتئذ. على الرغم من أنّ هذه النظرية كانت مؤثرة، إلا أنها، كما أظهر سفين بيرنيكر (2007، 2010)، لم تكن بعيدة عن النقد. يجادل بيرنيكر بأنّ هناك أمثلة مضادة لكل من شرط المعرفة الحالية (إنّ تذكّر أنّ ق يستلزم أنّ المرء يعرف الآن أنّ ق) ولشرط المعرفة الماضية (إنّ تذكّر أنّ ق يستلزم أنّ المرء عرفَ وقتئذ أنّ ق). كمثال مضاد لشرط المعرفة الماضية: قد يتذكّر المرء الآن رؤية وحش بحيرة لوخ نيس، على الرغم من أنه في وقت الإدراك الحسي، امتلكَ أسبابًا وجيهة (فقدت مصداقيتها الآن) للاعتقاد بأنه كان يهلوس. لم يُستوفَ شرط المعرفة الماضية هنا لأنّ المعرفة تستلزم التسويغ، ولم يكن المرء مسوَّغًا في اعتقاده في الوقت الذي رأى فيه وحش بحيرة لوخ نيس. وكمثال مضاد لشرط المعرفة الحالية: قد يتذكّر المرء أنّ أخته ارتدت بلوزة زرقاء على الرغم من أنه يمتلك الآن دليلاً

على أنّ البلوزة كانت في الواقع خضراء، ما يقوّض كلّاً من تسويغ أنه قد رأى في الواقع بلوزة زرقاء والاعتقاد بذلك[12].

عندئذ، إذا كانت النظرية الإبستمية للذاكرة عرضة لاعتراضات من هذا القبيل، أليس هذا يقوّض المحاولة السابقة لاستعمال ميزات الذاكرة لتحفيز رؤى معينة حول الزمن؟ هل كنا، بعد كل شيء، نعمل مع نموذج مشكوك فيه؟ ومع ذلك، إنّ الحجج التي شملها الاستطلاع في الأقسام السابقة لا تحتاج إلى أن تستند إلى أي شيء قوي بقوة النظرية الإبستمية، التي يُقصد بها أن تكون تحليلاً مفاهيميًا للذاكرة. فمما يمكن الاعتراف به ليس كل حالات التذكّر تُشكّل معرفة عن الماضي، والتذكّر لا يستلزم امتلاك معرفة ماضية. غير أنه من المهم، مع ذلك، أن تُظهر الحالات النموذجية للتذكّر الميزات المحددة أعلاه. تكون الذاكرة، على الأقل، قادرة على توفير رابط موثوق إلى ماضينا الخبراتي، وحيث إنها تفعل ذلك، فإنّ موثوقية ذلك الجزء من حالتنا الذهنية الحاضرة التي تُشكّل الذاكرة (مقارنة بأي اعتقادات أخرى قد اكتسبناها في زمن الذاكرة) ترث موثوقيتها من تلك الخاصة بالخبرة الأصلية. ومع ذلك، من خلال الإزاحة التدريجية للنظرية الإبستمية، قد تدفع الاعتراضات المختلفة عليها باتجاه تفسير تنقيحي للذاكرة، مما يترك الباب مفتوحًا إمام إمكانية التخلي تمامًا عن فكرة الذاكرة بوصفها توفّر وسيلة للحفاظ على روابط موثوقة مع الماضي. وقد يكون، أيضًا، الدافع وراء هذه الخطوة الجذرية هو الالتزام برؤى ميتافيزيقية عن الزمن استهدفناها في أعلاه، وربما على وجه الخصوص تلك الأشكال الخاصة بالنظرية-A التي تفترض عدم واقعية الماضي. حتى النظرية السببية للذاكرة لم تسلم من النقد (انظر، e.g., Squires 1969). لم يكن الهدف من هذه المناقشة تقديم دفاع قاطع عن نظريات الزمن، بل عرض الطرق المثيرة للاهتمام التي ترتبط بها مع الرؤى المتعلقة بالذاكرة. ما هو الاتجاه الجدلي الذي ينبغي للمرء أن يسلكه عند استكشافها أترك ذلك للقارئ.

---

(12) انظر (Bernecker (2007: 144-5; 2010: Ch. 3.

شكر وتقدير

جزيل الشكر إلى سفين بيرنيكر على تعليقاته المفيدة للغاية على النسخة الأولية من هذا الفصل.

قراءات إضافية

نوقشت الارتباطات بين ميزات الذاكرة والسجالات حول طبيعة الزمن في Campbell (1994) (تحديدًا فيما يخصّ واقع الماضي)، Mellor (1998) (فيما يخصّ اتجاه الزمن) وLe Poidevin (2007) (فيما يخصّ مرور الزمن).

References

Audi, Robert (1997) 'The place of testimony in the fabric of knowledge and justification', American Philosophical Quarterly, Vol. 34, pp. 405-22.

Bernecker, Sven (2007) 'Remembering without knowing', Australasian Journal of Philosophy, Vol. 85: 137-56.

Bernecker, Sven (2010) Memory: A Philosophical Study, Oxford: Oxford University Press.

Bigelow, John (1988) The Reality of Numbers, Oxford: Oxford University Press.

Bourne, Craig (2006) A Future for Presentism, Oxford: Oxford University Press.

Campbell, John (1994) Past, Space and Self, Cambridge, MA: MIT Press.

Debus, Dorothea (2017) 'Memory causation', in Sven Bernecker and Kourken Michaelian, eds., The Routledge Handbook of the Philosophy of Memory, London: Routledge.

Dummett, Michael (1969) 'The reality of the past', reprinted in Truth and Other Enigmas, London: Duckworth, 1978, pp. 358-74.

Fricker, Elizabeth (2006) 'Second-hand knowledge', Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 73: 592-618.

Gregory, R. L. (1958) 'Eye movements and the stability of the visual world', Nature, Vol. 182: 1214-16.

Hume, David (1739-40/1978) A Treatise of Human Nature, ed. L. A. Selby-Bigge; 2nd edn. rev. P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press.

Le Poidevin, Robin (2007) The Images of Time: An Essay on Temporal Representation, Oxford: Oxford University Press.

Martin, C. B. and Deutscher, M. (1966) 'Remembering', Philosophical Review, Vol. 75: 161-96.

Mellor, D. H. (1995) The Facts of Causation, London: Routledge.

Mellor, D. H. (1998) Real Time II, London: Routledge.

Percival, Philip (1994) 'Absolute truth', Proceedings of the Aristotelian Society, Vol. 94: 189-214.

Perry, John (1979) 'The problem of the essential indexical', Noûs, Vol. 13: 3-21.

Squires, Roger (1969) 'Memory unchained', Philosophical Review, Vol. 78: 178-9.

Tallant, Jonathan and Ingram, David (2015) 'Nefarious presentism', Philosophical Quarterly, Vol. 65: 355-71.

الفصل الثامن عشر

الذاكرة بوصفها سفرًا ذهنيًا في الزمن

دنيس بيرين وكوركين ميكيليان

1. مقدِّمة: الاستمرارية والانقطاعية فيما يخصّ السفر الذهني في الزمن

عندما قدّم تولفينغ (1972) المصطلح لأول مرة، عرَّف الذاكرة الاستطرادية في الأساس على أنها مخزن متخصص مكرَّس لمعلومات حول "ماذا" و"متى" و"أين" الخاصة بالأحداث الماضية المخبورة. وهكذا، فإنّ الذاكرة الاستطرادية تُقارن مع الذاكرة غير التصريحية، المكرَّسة جزئيًا للمهارات والعادات، ومع، ضمن فئة الذاكرة التصريحية، الذاكرة الدلالية المكرّسة للحقائق العامة. كان هذا التعريف متوافقًا بشكل عام مع التحليلات التقليدية لما أشار إليه الفلاسفة على أنه ذاكرة استحضارية أو خبراتية أو شخصية (Brewer 1996)، بما في ذلك النظرية السببية الشائعة (Martin & Deutscher 1966؛ Bernecker 2010). لكنّ الذاكرة الدلالية، أيضًا، قادرة على تخزين معلومات عن ماذا ومتى وأين الخاصة بالأحداث، وقد قاد تراكم الأدلة اللاحقة على وجود علاقة وثيقة بين القدرة على تذكّر الماضي والقدرة على تخيّل المستقبل معظم علماء النفس (بما في ذلك تولفينغ 2002) إلى إعادة تعريف الذاكرة الاستطرادية بوصفها شكلاً من أشكال السفر الذهني في الزمن (MTT) حيث يعيد الشخص بشكل تخيّلي اختبار الأحداث الماضية، تمامًا كما هو الحال في السفر الذهني في الزمن الموجَّه نحو المستقبل

(FMTT) حيث يختبر-قبليًا بشكل تخيّلي الأحداث المستقبلية (.Michaelian et al 2016؛ دي بريغارد، الفصل 10، من هذا المجلد). ليس من الواضح هل يتوافق هذا التعريف الجديد للذاكرة الاستطرادية على أنها سفر في الزمن ذهنيًا مع التحليلات الفلسفية التقليدية، التي تفترض أنّ هناك فرقًا عميقًا بين تذكّر الماضي وتخيّل المستقبل. كشفت الأبحاث التجريبية ضمن إطار MTT عن غزارة القواسم المشتركة بين الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT، مما لا يترك مجالًا للشك في أنّ هناك نوعًا ما من العلاقة الوثيقة بينهما. ولكن هل هذا هو الحال بالفعل، كما يقترح الإطار، أنّ الاختلاف الوحيد المهم بين الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT يتشكّل من خلال اتجاهيهما الزمنيين المميَّزين؟

أولئك الذين سنشير إليهم على أنهم استمراريون يجيبون عن هذا السؤال بالإيجاب، مع التأكيد على أنه، بصرف النظر عن اتجاهيهما الزمنيين المميَّزين، لا يوجد فرق جوهري بين الذاكرة الاستطرادية والـ - FMTT أي إنّ هناك ملَكَة عامة واحدة للسفر في الزمن ذهنيًا (Suddendorf & Corballis 2007). وأولئك الذين سنشير إليهم على أنهم انقطاعيون يُجيبون بالسلب، مجادلين بأنّ "[الذكريات الاستطرادية] للأحداث الماضية و[التخيلات الاستطرادية] للأحداث المستقبلية هي في نهاية المطاف وقائع ذهنية لنوعين مختلفين" (Debus 2014)[1]. لا يزال السجال بين الاستمراريين والانقطاعيين مستمرًا، ولن يسعى هذا الفصل إلى تسويته. هدف هذا الفصل أكثر تواضعا يتمثل في استقصاء الأدلة والحجج التي يلجأ إليها الاستمراريون والانقطاعيون. يصف القسم الثاني النُسَخ المقبولة من النزعة

---

(1) يميل علماء النفس إلى تفضيل النزعة الاستمرارية، في حين يميل الفلاسفة إلى تفضيل النزعة الانقطاعية. لكنّ هذا الانقسام النظري لا يحتاج إلى أن يتماشى مع حدود المجال، ولا يزال بعض علماء النفس متشككين من الأدلة التي تخصّ الاستمرارية (;e.g., Friedman 2007 Klein & Steindam 2016)، في حين طوّر بعض الفلاسفة تحليلات استمرارية تُصنِّف الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT على حد سواء كأشكال من الخيال (;Hopkins 2014; Michaelian 2016b).

الاستمرارية والنزعة الانقطاعية. يقدِّم القسمان الثالث والرابع لمحة موجزة عن الأدلة النفسية لكل رؤية. يقدّم القسم الخامس مراجعة أكثر تفصيلاً للحجج الفلسفية التي تخصّ النزعة الانقطاعية، ويصف القسم السادس انتقادات الاستمراريين لتلك الحجج. أخيرًا، يناقش القسم السابع أحد ردود الانقطاعيين الواعدة على انتقادات الاستمراريين.

2. أصناف النزعة الاستمرارية والنزعة الانقطاعية

إنّ السمة الحتمية لأي إطار نظري جديد هي وجود درجة من الغموض المفاهيمي، وعدم الوضوح التام على الدوام لما هو على المحك في السجالات المتعلقة باستمرارية أو انقطاع الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT (Klein 2016). من الأهمية بمكان، على وجه الخصوص، أن يكون طرفا النقاش صريحين بشأن هل يعتقدون أنّ الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT مختلفان/ متماثلان في النوع أم في الدرجة فحسب. فعلى سبيل المثال، قد يصرّ الاستمراري المتطرف على أنّ اتجاهيهما الزمنيين المميزين يُشكِّلان حرفياً الفرق الوحيد بين الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT، ولكن هناك أيضًا مجالًا لرؤيةٍ ما تُقرّ بوجود فروق في الدرجة مع الإصرار على أنّ الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT هما من نفس النوع. وهكذا (باستباق بعض الأدلة المراجَعة في القسم الرابع أدناه)، قد يُسلِّم الاستمراري المعتدل، على سبيل المثال، بأنّ تخيّل الأحداث المستقبلية يتطلب مجهودًا معرفيًا أكبر إلى حد ما من تذكّر الأحداث الماضية وأنه ينطوي، في المقابل، على تنشيطٍ أقوى لمناطق دماغية معينة، ولكن يجادل بأنّ ما هو صلب النقاش في كلٍّ من تذكّر الماضي وتخيّل المستقبل هو، مع ذلك، عملية واحدة ينفِّذها نظام واحد. في ضوء الأدلة على الفروق في الدرجة بين الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT، يؤيد معظم الاستمراريين شيئًا من جنس هذه الرؤية المعتدلة.

تتوفر أيضًا أشكال متطرفة ومعتدلة من النزعة الانقطاعية. فقد يؤكد الانقطاعي المتطرف على أنّ الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT لا يوجد بينهما أي شيء مشترك

ألبتة، ولكنّ هناك أيضًا مجالًا لرؤيةٍ تُقرّ بوجود تشابهات في الدرجة مع الإصرار على أنّ الذاكرة الاستطرادية وFMTT مختلفان في النوع. وهكذا (باستباق الأدلة المراجَعة في القسم الثالث)، قد يُسلِّم الانقطاعي المعتدل بأنّ الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT يتضمنان محاكاة استطرادية بنائية للأحداث وتلك المحاكاة الاستطرادية البنائية، بدورها، تعتمد على الشبكة الأساسية للدماغ ولكنه يجادل بأنّ ضرورة وجود ارتباط سببي بالخبرة الماضية تَكفل فرقًا في النوع بين عملية تذكّر الماضي وعملية تخيّل المستقبل.

في ضوء الدليل على أوجه التشابه الكمية بين الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT، يؤيد معظم الانقطاعيين شيئًا من جنس هذه الرؤية المعتدلة. لكنّ حقيقة أنّ كُلّاً من الاستمراريين والانقطاعيين يتفق على أنّ هناك بعض أوجه التشابه وبعض الفروق بين الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT ينبغي ألا تقودنا إلى التقليل من حجم الخلاف بينهما: بالنسبة إلى الأخير، هناك فرق في النوع بين ما نقوم به عندما نتذكّر الماضي وما نقوم به عندما نتخيّل المستقبل؛ وبالنسبة إلى الأول، ليس هناك سوى فرق في الدرجة.

3. الأدلة التجريبية على النزعة الاستمرارية

ستكون المراجعة التفصيلية للأدلة التجريبية التي تخصّ كلاً من هذه الرؤى في غير محلها هنا، لكنّ هذا القسم سيراجِع بعض النقاط البارزة من الأدلة التي تخصّ الاستمرارية، وسيقوم القسم التالي بالشيء نفسه فيما يخصّ النزعة الانقطاعية[2].

ولعلّ الدليل الأكثر إثارة للإعجاب فيما يخصّ النزعة الاستمرارية يأتي من الدراسات التصويرية، التي أثبتت أنّ مناطق دماغية متداخلة بقوة شاركت في كل من الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT، مما يدعم الادعاء القائل إنّ الشبكة الأساسية (أو الافتراضية)، التي تتضمن مكوناتها الرئيسة المناطق ما قبل الجبهية الوسطى

(2) للاطلاع على مزيد من التفصيل، انظر Suddendorf & Corballis (2007), Szpunar (2010).

والمناطق الخلفية في القشرة الجدارية الجانبية والوسطى والقشرة الصدغية الجانبية والفص الصدغي الوسطاني، تُشكّل الأساس العصبي لِكلا شكليّ الـ MTT (Addis et al. 2007; Schacter et al. 2007). وهذا الادعاء، بدوره، يتماشى مع فرضية المحاكاة الاستطرادية البنائية (Schacter & Addis 2007a, b)، التي، وفق تهذيب تبصّرات بارتليت حول الطابع البنائي للتذكّر (Bartlett 1932; Wagoner 2016)، ترى كلاً من تذكّر الماضي وتخيّل المستقبل كمنتجات لعملية محاكاة بناءة ترتبط فيها آثار الخبرات الماضية المتباينة معًا في تمثيلات متماسكة لأحداث معينة، والفرق بينها هو ببساطة أنّ العملية، في الـ FMTT، تحاكي الأحداث المستقبلية المحتملة، في حين في الذاكرة الاستطرادية، تحاكي الأحداث الماضية. مع أنّ هناك جدلًا حول كيف، بالضبط، ينبغي توصيف العملية المذكورة[3]، فإنّ فرضية المحاكاة الاستطرادية البنائية تقترب من اقتناص الرؤية السائدة بين علماء النفس وعلماء الأعصاب حول العلاقة بين الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT.

عُزِّزَت الأدلة التصويرية بأدلة من مجموعة متنوعة من المصادر الأخرى. فقد وجدت دراسات الـ MTT على المرضى المصابين بضعف الذاكرة أنّ القصور في قدرة المرء على تذكّر ماضيه يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالقصور في قدرة المرء على تخيّل مستقبله (e.g., Klein et al. 2002; Rosenbaum et al. 2005; Hassabis et al. 2007). وبالمثل، فإنّ المرضى الذين يعانون من اكتئاب يظهرون ميولاً مشابهة لتذكّر الماضي ولتخيّل المستقبل بطرق عامة للغاية (Williams et al. 1996)، والقدرات على تذكّر الحلقات الماضية وتخيّل الحلقات المستقبلية تظهر أثناء النمو في العمر نفسه تقريبًا (Suddendorf and Busby 2005؛ Atance 2008؛ Perner et al. 2010؛ Suddendorf 2010؛ Viard et al. 2012). يأتي المزيد من الدعم لنزعة الاستمرارية من دراسات التشابه الفينومينولوجي بين الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT. يختلف

(3) قارن مع، على سبيل المثال، مقاربة إسقاط-الذات (Buckner & Carroll 2007) ومقاربة بناء المشهد (Hassabis & Maguire 2009).

مستوى تفصيل الخبرة وشدتها باختلاف المسافة الزمنية بطريقة مماثلة في كِلا شكليّ الـــ MTT (D'Argembeau & Van der Linden 2004, 2006; D'Argembeau et al. 2011; Addis et al. 2011; Schacter et al. 2012)، تمشيًّا مع ادعاء تولفينغ (1985) إنّ الاستمرارية في الفينومينولوجيا نفسها تأتي من دراسات التشابه الفينومينولوجي بين الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT. يختلف مستوى تفصيل الخبرة وشدتها باختلاف المسافة الزمنية. وقد وجدت دراسات الذاكرة السيريذاتية أنّ الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT منظّمان بطريقة مماثلة، بمعنى أنّ الذكريات السيريذاتية والأحداث السيريذاتية المستقبلية مضمَّنة في البنى السردية نفسها (Rathbone et al. 2011).

4. الأدلة التجريبية على النزعة الانقطاعية

وبذلك، قدّم علم النفس وعلم الأعصاب أدلة مقنعة على النزعة الاستمرارية. لكنهما قدّما أيضًا أدلة على النزعة الانقطاعية، وبعد موجة أولية من الحماس فيما يخصّ الأشكال المتطرفة من الاستمرارية، كان هناك ميل إلى تبنّي رؤى أكثر تأهيلاً (Schacter et al. 2012). على سبيل المثال، تقترن الأحداث الماضية المتذكَّرة بتفاصيل حسية وسياقية أكثر ثراءً وحيوية من الأحداث المستقبلية المتخيلة (D'Argembeau & Van der Linden 2004, 2006؛ Addis et al. 2010) أو الأحـداث الماضية المتخيلة (Addis et al. 2010؛ De Brigard & Giovanello 2012)، ويُظهِر التكافؤ الانفعالي للحلقات المتذكَّرة والمتخيّلة تباينًا مشابهًا، مع تمييز الأحداث المستقبلية المتخيلة بتحيز إيجابي أكبر من الأحداث الماضية المتذكَّرة (Berntsen and Bohn 2010؛ Rasmussen and Bertsen 2013). ربما لا يشير هذا الدليل على التباينات الفينومينولوجية إلا إلى فرق في الدرجة بين الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT، ولكن يبدو أنّ هناك أدلة أخرى تشير إلى فرق في النوع. كشفت دراسات التصوير أنّ التخيّل أكثر تطلّباً من التذكّر من الناحية المعرفية، وهو في الواقع يعتمد على المناطق الدماغية التي لا يتوسلها التذكّر (D'Argembeau & Van der Linden

2004؛ Schacter and Addis 2007a؛ Addis et al.2.2007؛ Szpunar et al. 2007؛ McDonough and Gallo 2010؛ Martin et al. 2011)، وهـنـاك أدلـة عـلـى أنّ التدهورات في مناطق معينة من الدماغ تؤثر على الـ FMTT ولكن ليس على الذاكرة الاستطرادية (Berryhill et al. 2010). في الواقع، جادل بعض الباحثين بأنه يمكن تمييز نظامين فرعيين ضمن الشبكة الأساسية، مع ذاكرة استطرادية لا تتطلب سوى إعادة تفعيل المناطق المشاركة في المعالجة الأصلية للمعلومات المتذكَّرة (Addis et al. 2009)، وجادل آخرون بأنّ تخيّل الأحداث المستقبلية على عكس تذكّر الأحداث الماضية، يعتمد على معرفة مفاهيمية لتوفير دعامة ما للتكامل الذي يخصّ التفاصيل الاستطرادية (Irish et al. 2012؛ Duval et al. 2012)؛ وبذلك، قد يكون الـ FMTT مدفوعًا بالتخطط أكثر من الذاكرة الاستطرادية (Szpunar 2010؛ Irish et al. 2012؛ Duval et al. 2012؛ Rasmussen and Berntsen 2013؛ Klein and Steindam 2016).

قُدِّم مزيد من الدعم للنزعة الانقطاعية عن طريق الاعتبارات الوظيفية. قد يكون للتذكّر والتخيّل وظائف مختلفة فيما يخصّ الذات، والانفعال، وتنظيم السلوك (Shao et al. 2010؛ Rasmussen & Berntsen 2013). على سبيل المثال، تم توثيق التحيز الإيجابي المتزايد للمستقبل المتخيَّل نسبةً إلى الأحداث الماضية المتذكَّرة، وقد اقتُرِحَ أنّ هذا قد يُثبِت أنّ الذاكرة الاستطرادية أكثر تكريسًا لحل المشكلات وتنظيم السلوك، في حين أنّ الـ FMTT مكرَّس أكثر لتأمين صورة إيجابية عن الذات وتنظيم الانفعالات وحثنا على الاقتراب من الجِدَّة. وتشير فرضية المحاكاة الاستطرادية البنائية نفسها إلى أنّ الذاكرة الاستطرادية لها وظيفة تخزين المعلومات التي يُعاد تركيبها بعد ذلك في الـ FMTT، وهكذا، تُسند دورًا وظيفيًا مميزًا للذاكرة. ضد هذه الرؤية، جادل الاستمراريون بأنّ الذاكرة الاستطرادية، مع أنها تمتلك هذه الوظيفة بالفعل، تُنجز الوظيفة فيما يخصّ عملية الـ FMTT وعملية التذكّر الاستطرادي على حد سواء، وكلاهما يتضمن إعادة تركيب المعلومات المخزَّنة (Michaelian 2016a). ولكن قد يكون من الممكن التمييز بين عملية إعادة

التركيب، أثناء العمل في تخيّل المستقبل، وعملية التلخيص أو الاستعادة، أثناء العمل في تذكّر الماضي (Addis et al. 2009; Storm & Jobe 2012)، وفي هذه الحالة قد لا يزال هناك فرقًا وظيفيًا بين الـ FMTT والذاكرة الاستطرادية.

5. الحجج الفلسفية الخاصة بالانقطاعية

بالنظر إلى أنّ هناك أدلة تجريبية على كل من الاستمرارية والانقطاعية بين الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT، فمن غير المرجح أن تحسم هذه الأدلة الجدل بين الاستمراريين والانقطاعيين. على سبيل المثال، ليس من الواضح على نحو مباشر ما إذا كانت الاستمرارية لا تتوافق مع وجود أنظمة فرعية متميزة للذاكرة الاستطرادية والـ FMTT ضمن الشبكة الأساسية، كما أنه ليس من الواضح ما إذا كانت إعادة التركيب والتلخيص تؤديان إلى وظائف مختلفة نوعياً. وهكذا، تأخذ الاعتبارات المفاهيمية مركز الصدارة، مما يسمح بإمكانية أن تلعب الحجج الفلسفية دورًا حاسمًا في النقاش. يراجع هذا القسم والذي يليه الحجج الرئيسة التي قُدِّمَت حتى الآن، مع التركيز بدورهما على الاعتبارات الإبستمولوجية والميتافيزيقية والفينومينولوجية.

انطلاقًا من الإبستمولوجيا، تدور إحدى حجج الانقطاعية حول إمكانية أو استحالة الخطأ من خلال التحديد الخاطئ في الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT (Perrin 2016). فمن ناحية، عندما يتذكّر المرء استطراديًا، يمكن القول إنه من الممكن أن يَخلِط بين فرد ما (شيء أو شخص) يظهر في الحلقة المتذكَّرة وفرد مشابه ولكنه مميَّز، لأنّ هُوِيَّة الفرد المتذكَّر تُحدَّد من خلال تفاعلات المرء السببية الماضية معه. بعبارة أخرى، يمكن للمرء أن يخطئ في تحديد الفرد المتذكَّر - أي إنّ الذاكرة الاستطرادية ليست محصَّنة من خطأ التحديد الخاطئ[4]. ومن ناحية

(4) هنالك سجال بين الفلاسفة حول ما إذا كانت الذكريات الاستطرادية محصّنة من خطأ التحديد الخاطئ أم لا. يُجيب Evans (1982) وHamilton (2007) بالإيجاب في حين يُصرّ

أخرى، عندما ينخرط المرء في الـ FMTT، يمكن القول إنه من المستحيل على المرء أن يخلط بين فرد ما يظهر في الحلقة المتخيلة وفرد آخر، لأنّ هُوِيَّة الفرد المتخيَّل هي في الواقع تسالَمَ عليها الشخص المتخيِّل. بعبارة أخرى، لا يمكن للمرء أن يخطئ في تحديد الفرد المتخيَّل - أي إنّ الـ FMTT محصَّن من خطأ التحديد الخاطئ.

بالانتقال إلى الميتافيزيقا، هناك حجة أخرى للانقطاعية تتعلق بطبيعة المحتويات الذهنية التي ينطوي عليها تذكّر الماضي وتخيّل المستقبل. بديهيًا، تُزوِّد الذاكرة الاستطرادية الشخص بنوع من الاتصال المباشر بالأحداث الماضية. وفقًا للنزعة العلائقية حول موضوعات الذاكرة (e.g., Campbell 2002; Debus 2008, 2013, 2014; cf. Recanati 1993, 2007; Perrin 2016)، عندما يتذكّر الشخص حدثًا ما استطراديًا، فإنّ الحدث المتذكَّر يُشكِّل حرفياً جزءًا من محتوى الذاكرة. وبذلك، يجب أن يلعب الحدث دورًا في التفرّد بمحتوى الذاكرة. بهذا المعنى، إنّ الذاكرة الاستطرادية "تتضمَّن-العالم". ومع ذلك، عندما يتخيّل شخص ما المستقبل، لا يمكن للحدث المتخيَّل أن يلعب دورًا في التفرّد بالمحتوى، لأنه لكي يُشكِّل الحدث جزءًا من محتوى الحالة الذهنية، يجب أن يكون فعليًا وليس ممكنًا فحسب. وبذلك، إنّ الـ FMTT لا يتضمن-العالم.

هناك حجة ميتافيزيقية ذات صلة ولكن متميزة تتعلق بخصوصية موضوعات الـ MTT. يبدو أنّ الذاكرة الاستطرادية تتضمن التفكير في أحداث خاصة يعاينها أو يتعرّف عليها المرء من خلال الخبرة. على النقيض من ذلك، يبدو أنّ الـ FMTT ينطوي على التفكير في أنواع عامة من الأحداث. على سبيل المثال، اقترح بعضهم أننا نتخيل الأحداث المستقبلية من خلال التفكير في أنواع عامة من الأحداث ونسقطها ذهنيًا إلى الأمام في الزمن (Martin 2001؛ Campbell 2002؛ Debus 2008,

Shoemaker (1970) و Coliva (2006) على أنّ هذه ليست سوى سمة عرضية للتذكّر. تناولنا هنا هو أقرب إلى الأخيرة، لكن لا يمكننا الدفاع عنه هنا لأسباب تتعلق بالمكان.

2014). مع أنّ هذه الحجة مختلفة عن الحجة السابقة، فإنّ تباين العام-الخاص قد ينبع من تباين الممكن-الفعلي، بافتراض أنّ الأحداث الفعلية وحدها يمكن أن تكون خاصة (Debus 2014).

الحجة الميتافيزيقية الأخيرة، أو بالأحرى زوج من الحجج، تتعلق بدور التسبيب في الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT. تؤكد إحدى الحجتين أنّ الذاكرة الاستطرادية تتطلب ارتباطًا سببيًا مناسبًا بالخبرة المتذكَّرة، على عكس الـ FMTT، الذي من الواضح أنه لا يتطلب ارتباطًا مشابهًا (Perrin 2016). خذ بعين الاعتبار حالة عن "شبه-ذاكرة" لا تتطابق فيها هُوِيَّة الشخص الذي تُتَذَكَّر خبراته مع هُوِيَّة الشخص الذي "يَتَذَكَر" الخبرات. في مثل هذه الحالة، يمكن القول إنّ الشخص "المتذكِّر" لا يتذكَّر على الإطلاق، بل يتخيَّل فحسب. في المقابل، عندما يتخيّل شخص ما المستقبل سيبدو أنه منخرط في العملية نفسها بغض النظر عما إذا كان يتخيّل خبرته الخاصة به أو خبرة شخص آخر. تؤكد الحجة الأخرى أنّ الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT يتضمنان أنواعًا مختلفة من الدراية بالروابط السببية المحتملة (Debus 2016). عندما يتخيّل المرء حدثًا مستقبليًا، يمكن القول إنه على دراية بحقيقة أنه مفتوح سببيًا، بمعنى أن شخصًا ما - ربما نفسه - قد يتدخّل لإحداث الحدث أو منع حدوثه. لكن عندما يتخيّل المرء حدثًا ماضيًا لا يكون لديه مثل هذه الدراية.

هناك حجج أخرى عن الانقطاعية تُشير إلى فروق فينومينولوجية نوعية واضحة بين الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT. تدّعي إحدى هذه الحجج أنّ الذاكرة الاستطرادية وحدها تتضمن درايةً خبراتية (Debus 2014; cf. Martin 2001; Campbell 2002). يرتبط هذا الادعاء بالنقطة المتعلقة بفعلية أو واقعية موضوعات الذاكرة الاستطرادية المذكورة أعلاه. من أجل أن يكون الشخص على دراية بحدث ما خبراتيًا، يجب أن يكون الحدث فعليًا أو واقعًا على نحو محتمل؛ بعبارة أخرى، لا يمكن للمرء أن يكون على دراية خبراتية بأحداث ممكنة فحسب. وهكذا، إنّ الذاكرة الاستطرادية، التي تتعلق بأحداث فعلية، قد تتضمن درايةً خبراتية، لكنّ الـ FMTT، الذي يتعلق بأحداث محتملة، لا يمكن أن يتضمنها.

تزعم حجة فينومينولوجية مميزة أنّ الوعي التداركي الذاتي [autonoetic] ينشأ بطريقة مختلفة في الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT (Klein 2016؛ Perrin 2016). في الذاكرة الاستطرادية، يبدو أنّ الدراية بأنّ الحدث المتذكَّر "يعود" إلى الذات تنشأ بطريقة قبل-تأملية. في الـ FMTT، في المقابل، يبدو أنها نتيجة عملية استدلالية متعمدة. في الواقع، على الرغم من أنّ بعضهم اعتبر ميزة التدارك الذاتي [autonoesis] ميزة ضرورية للـ FMTT، فقد جادل آخرون بأنّ الخبرة المستقبلية المحاكاة تبقى غير متغيرة بالضرورة عندما تتبدل هُوِيَّة الشخص المتخيَّل من هُوِيَّة الشخص المتخيِّل إلى هُوِيَّة شخص آخر. إذا كان هذا صحيحًا، فإنّ الوعي التداركي الذاتي، الذي يتعلق بالذات، لا يبدو أنه ميزة ضرورية للـ FMTT، مما يعزز التباين بين الـ FMTT والذاكرة الاستطرادية (Perrin 2016).

6. الحجج الفلسفية الخاصة بالاستمرارية

تتوافق هذه الحجج الخاصة بالانقطاعية بشكل جيد مع التحليلات الفلسفية التقليدية للتذكّر، وقد كان أحد أهدافها الرئيسة توفير معايير لتمييز التذكّر عن التخيّل. فالنظرية السببية، على وجه الخصوص، تفترض مسبقًا أنّ هناك فرقًا في النوع بين تذكّر الماضي وتخيّله وتؤكد أنّ هذا الفرق ينبغي أن يُفهم من خلال وجود أو عدم وجود رابط سببي مناسب مع الحدث الممثَّل. إنّ ما يُفرِّق بين تذكّر حدث ماض ما وتخيله، وفقًا لهذه النظرية، هو أنّ الأول يتضمن ارتباطًا سببيًا مناسبًا بالحدث الممثَّل، في حين لا يتضمن الأخير ارتباطًا سببيًا. وفقًا للنُسَخ القياسية من النظرية السببية، إنّ ما يجعل الارتباط السببي مناسبًا، بالمعنى ذي الصلة، هو أنه يستمر من خلال الاحتفاظ بآثار الخبرة الأصلية للشخص عن الحدث.

إنّ الافتراض المسبق الذي مفاده أنّ هناك فرقًا في النوع بين تذكّر الماضي وتخيله مهددٌ بإطار الـ MTT، وقد جادل بعض الفلاسفة بضرورة التخلّي عنه بالكامل. إذ تُشير أبحاث الـ MTT إلى أنّ الحدود الفاصلة بين تذكّر الماضي وتخيله قد تكون ضبابية (Shanton & Goldman 2010) وربما حتى لا توجد حدود

من الأساس (Michaelian 2016b). وهكذا، تمشّيًا مع فرضية المحاكاة الاستطرادية البنائية، ترفض التفسيرات المحاكاتية للذاكرة الاستطرادية الهدف المتمثل في توفير معايير لتمييز التذكّر عن التخيّل، وعوضًا عن ذلك، تُصنّف التذكّر كنوع من التخيّل. وفقًا لهذه التفسيرات، ليس هناك فرق في النوع بين تذكّر الماضي وتخيله - إذ التذكّر إنما هو تخيّل الماضي.

بافتراض أنه لا يوجد فرق في النوع بين تخيّل الماضي وتخيّل المستقبل، فإنّ النزعة المحاكاتية تستلزم الاستمرارية. سيكون مصادرة على المطلوب اللجوء مباشرة إلى النزعة المحاكاتية عند السعي إلى إحباط الحجج الانقطاعية، وسيغفل مثل هذا اللجوء حقيقة أنّ أبحاث الـ MTT قدّمت أيضًا أدلة لصالح الانقطاعية. ومع ذلك، فإنّ المحاكاتية لها دور تلعبه في السجال. إذ تتوافق الأدلة التجريبية الخاصة بالانقطاعية مع المقاربة المحاكاتية بشكل عام. فعلى سبيل المثال، يتوافق الادعاء بأنّ الأنظمة الفرعية المميزة للشبكة الأساسية تشترك في الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT مع الادعاء بأنّ الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT كليهما ذو طابع محاكاتي. وإذا كان التذكّر محاكاتيًا بطبيعته، فإنه لا يحتاج إلى أن يتضمن ارتباطًا سببيًا - تعتمد المحاكاة بشكل حتمي على الآثار التي نشأت من الخبرة الماضية، ولكن محاكاة حدث ماض معين لا تحتاج إلى الاعتماد على الآثار التي نشأت من خبرة ذلك الحدث المعين. تفترض الحجج المؤيدة للانقطاعية أنّ مثل هذا الارتباط السببي ضروري، وتُشير المقاربة المحاكاتية، من خلال تذكيرنا بأنّ هذا الافتراض إشكالي، إلى [وجود] ردود محتملة على تلك الحجج.

كما رأينا أعلاه، على سبيل المثال، قد يزعم الانقطاعيون أنّ هناك فرقًا إبستمولوجيًا بين الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT، مجادلين بأنّ الأخير محصّنٌ من خطأ التحديد الخاطئ، في حين أنّ الأولى ليست كذلك. إنّ الفكرة هي، بما أنّ الـ FMTT هو شكل من أشكال الخيال، فإنّ هُويّات الأفراد الظاهرة في التمثيلات التي يُنتِجها يَتسالم عليها الشخص ببساطة، في حين، نظرًا إلى أنّ الذاكرة الاستطرادية تتطلب ارتباطًا سببيًا بالخبرة الماضية، فإنّ هُويّات الأفراد الظاهرة في

التمثيلات التي تُنتِجها قد تكون موروثةً من التفاعلات السببية الماضية للشخص معها، مما يَفتح إمكانية الخطأ أمام الحالة الأخيرة ولكن ليس أمام الأولى. ومع ذلك، إذا قبلنا أنّ كلّاً من الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT ذو طابع محاكاتي فقد يُقوِّض هذا الانقطاعُ الظاهري (Michaelian 2016a). فمن ناحية، نظرًا إلى أنّ كلّاً من تمثيلات الذاكرة الاستطرادية وتمثيلات الـ FMTT يتم إنشاؤها عن طريق عمليات محاكاتية قائمة على الخبرة الماضية، فقد تُوَرَّث الهُويّات من التفاعلات السببية في كلتا الحالتين. ومن ناحية أخرى، نظرًا إلى أنّ كلّاً من تمثيلات الذاكرة الاستطرادية وتمثيلات الـ FMTT يتم إنتاجها عن طريق عمليات محاكاتية، فقد لا تُوَرَّث الهُويّات بطريقة مباشرة، وقد يلعب تسالُم الشخص عليها دورًا في كلتا الحالتين. باختصار، قد يكون كِلا الشكلين من الـ MTT في بعض الأحيان محصَّنًا من خطأ التحديد الخاطئ وفي بعض الأحيان يُخفق في التمتع بالحصانة من خطأ التحديد الخاطئ.

بالانتقال إلى الحجج الميتافيزيقية، رأينا أنّ الانقطاعيين قد يجادلون بأنّ الأحداث الماضية هي مكونات للذكريات الاستطرادية، في حين أنّ الأحداث المستقبلية ليست مكونات للأفكار المستقبلية الاستطرادية. هناك مخاوف حقيقية بشأن كيف يمكن لحدث ماضٍ أن يعمل كجزء من الحالة الذهنية الحالية، ولكن حتى لو وضعنا هذه المخاوف جانبًا، فإنّ الحجة تواجه صعوبة مماثلة لتلك التي يُعرف عنها أنها تصيب الواقعية المباشرة في فلسفة الإدراك الحسي. يجادل الواقعيون المباشرون بأنّ الأشياء المدركة هي مكونات للحالات الإدراكية الحسية. هذا يجبرهم على فرض فرق نوعي بين الحالات الإدراكية الحسية الحقيقية والهلوسات، وهو موقف يُعرف باسم المذهب الفَصلي [disjunctivism]. وبالمثل، يُجبَر الانقطاعيون على فرض فرق نوعي بين الذكريات الحقيقية و"هلوسات الذاكرة" - أي، الذكريات الكاذبة - وبذلك، يتبنّون شكلاً من أشكال النزعة الفصلية عن الذاكرة. إنّ النزعة الفصلية غير مقبولة في كلتا الحالتين، لأنها تفترض وجود فروق ميتافيزيقية حيث لا تكون هناك فروق تجريبية مقابلة: في حالات الإدراك الحسي الحقيقي والهلوسة الإدراكية الحسية، قد يكون كل شيء هو نفسه

من حيث الحدود العصبية والمعرفية والفينومينولوجية، والشيء نفسه ينطبق على حالات الذاكرة الحقيقية وهلوسة الذاكرة. قد يصرّ الانقطاعيون على أنّ وجود رابط سببي ما مع حدث ماض، في حالة الذاكرة الحقيقية، يؤسس للفرق الميتافيزيقي بين الذاكرة الحقيقية وهلوسة الذاكرة، ولكن إذا كان التذكّر عملية محاكاتية، فلا داعي لوجود مثل هذا الرابط. زيادة على ذلك، إنّ الانجذاب البدهي الأولي إلى الواقعية المباشرة أو العلائقية يُقوَّض إلى حد كبير من خلال الطابع المحاكاتي للتذكّر: إذا لم تكن هناك حاجة إلى وجود رابط سببي بين ذاكرة ما عن حدث ماضٍ ما والخبرة الأصلية للشخص عنه، فإنّ الادعاء بأنّ الحدث الماضي هو أحد مكونات ذاكرة الشخص عنه يغدو من الصعب إثارته.

جادل الانقطاعيون أيضًا بأنّ الذاكرة الاستطرادية تتضمن التفكير في أحداث خاصة، في حين يتضمن الـ FMTT التفكير في أحداث عامة. مع الأخذ في الاعتبار الطابع المحاكاتي لكل من الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT، قد يردّ الاستمراريون مجادلين بأنه إذا كانت الذاكرة الاستطرادية يمكن أن تتضمن التفكير في أحداث ماضية، فيمكن أن يتضمن الـ FMTT ذلك أيضًا، وإذا كان من الممكن أن يتضمن الـ FMTT التفكير في أحداث عامة، فيمكن للذاكرة الاستطرادية ذلك أيضًا (Michaelian 2016a). من ناحية، قد نتخيل أحيانًا أحداثًا مستقبلية ليس من خلال تخيّل أحداث عامة وإسقاطها إلى الأمام في الزمن، كما يقترح الانقطاعيون، ولكن، بدلاً من ذلك، من خلال تذكّر أحداث ماضية وإسقاطها إلى الأمام في الزمن. في مثل هذه الحالات، إذا كانت الذاكرة تشير إلى حدث خاص، فمن المفترض أن يكون الأمر كذلك بالنسبة للخيال. ومن ناحية أخرى، قد نتذكّر أحيانًا أحداثًا ماضية من خلال تخيّل أحداث عامة وإسقاطها إلى الوراء في الزمن. في مثل هذه الحالات، إذا كان الخيال يشير إلى حدث عام، فمن المفترض أن تكون الذاكرة كذلك.

تعتمد الحجج التي تمت مناقشتها حتى الآن بشكل غير مباشر على الافتراضات المتعلقة بالتسبيب، ولكن كما رأينا أعلاه، جادل الانقطاعيون أيضًا

على نحو أكثر صراحةً أنّ الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT يختلفان فيما يخصّ التسبيب. وبالتركيز على الذاكرة، جادلوا على نحو صريح بأنّ الارتباط السببي بالحدث الممثَّل ضروري في حالة التذكّر، على عكس الـ FMTT، حيث لا يكون ضروريًا ولا ممكنًا. هنا، يمكن أن يردّ الاستمراريون بأنه، بالنظر إلى ما نعرفه عن الطبيعة المحاكاتية للتذكّر، لا يمكن أن يكون هناك ضمان بأنّ أي حالة معينة من حالات التذكّر تتضمن ارتباطًا سببيًا بالحدث الممثَّل. أما الانقطاعيون فهم أحرار في الإصرار على أنه لا يحدث تذكّر حقيقي إلا في حالة وجود ارتباط سببي، ولكن، مرة أخرى، هذا يعني فرض وجود فرق ميتافيزيقي دون وجود فرق تجريبي مقابل - تُشير أبحاث الـ MTT إلى أنّ التذكّر ينطوي على العملية نفسها، بغض النظر عما إذا كان الارتباط السببي محفوظًا أم لا. بديل الاستمراريين هو معالجة حالات شبه-الذاكرة، على سبيل المثال، ليس بوصفها حالاتٍ يبدو فيها أنّ الشخص يتذكّر فحسب، بل بوصفها حالاتٍ يتذكّر فيها الشخص على نحو حقيقي ولكنه يفعل ذلك على نحو غير دقيق. وبالتركيز على الـ FMTT، جادل الانقطاعيون بأنّ الـ FMTT يتضمن الدراية بالانفتاح السببي في المستقبل؛ لا تتضمن الذاكرة الاستطرادية شكلاً مشابهًا من هذه الدراية، لأنّ الماضي مغلق سببيًا. ومع ذلك، بالنظر إلى التشابه بين عمليات المحاكاة المتضمَّنة في الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT، يمكن أن يجادل الاستمراريون بأننا يجب أن نتوقع أن تكون أحكام الشخص حول ما إذا كان يتذكّر الماضي أو يتخيّل المستقبل خاطئة في بعض الأحيان (Michaelian 2016b). ما إذا كان الأشخاص يرتكبون مثل هذه الأخطاء بالفعل هو سؤال تجريبي، ولكن، بافتراض أنهم يفعلون ذلك، ستكون هناك حالات من الـ FMTT تفشل في أن تتضمن دراية بالانفتاح السببي، وكذلك حالاتٍ من الذاكرة الاستطرادية تتضمن دراية (خاطئة) بالانفتاح السببي.

وبالمثل، إنّ استحسان الطابع المحاكاتي للتذكّر يؤسس ردودًا استمرارية على الحجج المؤيدة للانقطاعات الفينومينولوجية. جادل الانقطاعيون بأنّ الذاكرة الاستطرادية، لأنها تشير إلى أحداث فعلية، يمكن أن تتضمن دراية خبراتية، في حين أنّ الـ FMTT، لأنه لا يشير إلى أحداث فعلية، لا يمكن أن يتضمنها. في ظل

غياب الارتباط السببي بالحدث المعني، المستمر من خلال الاحتفاظ بآثار خبرة الشخص عن الحدث، لا يمكن لفعلية أو واقعية الحدث أن تضمن الدراية الخبراتية. أثبتت الأبحاث حول الذاكرة البنائية والـ MTT أنّ الكثير من المكونات، في الحالات الروتينية، التي تخصّ تمثيل الذاكرة يتم استيرادها من مصادر أخرى غير خبرة الحدث المتذكَّر. في مثل هذه الحالات، من المفترض ألّا يكون الشخص على دراية خبراتيًا بأي جانب من جوانب الحدث. قد يجادل الانقطاعيون بأنّ التذكّر الحقيقي يحدث فقط عندما يُحتفَظ ببعض آثار الخبرة الأصلية على الأقل، ولكن بالنظر إلى عمليات المحاكاة المماثلة المؤثرة في النطاق الكامل من الحالات، قد يبدو من الأفضل التخلّي عن الحديث عن الدراية الخبراتية تمامًا.

دفاعًا عن نوع آخر من عدم التناظر الفينومينولوجي، جادل الانقطاعيون بأنّ الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT غير متشابهين من جهة أنّ الأولى تتضمن بالضرورة وعيًا تداركيًا ذاتيًا. إنّ الفكرة هنا هي أنّ الذاكرة الاستطرادية، بما أنها تُعنى بالضرورة بالأحداث المخبورة، قد تتضمن وعيًا تداركيًا ذاتيًا كميزة أساسية؛ وبما أنّ الـ FMTT قد يتعلق بنفس المرء أو بغيره، فإنّ الوعي التداركي الذاتي في الـ FMTT يجب أن يكون نتيجة عملية استدلالية. قد يقوّض الطابع المحاكاتي للتذكّر عدم التناظر المزعوم هذا. إذا كان كلٌّ من الـ MTT الموجَّه-نحو-الماضي والـ MTT الموجَّه-نحو-المستقبل عملية محاكاة، فقد يكون كلاهما معنيًا بنفس المرء أو بغيره. قد يكون هناك فرق بين محاكاة الخبرة الماضية الخاصة بالمرء (أي، التذكّر) ومحاكاة الخبرة الماضية الخاصة بشخص آخر، ولكن، إذا كان الأمر كذلك، من المفترض أن يكون هناك فرق أيضًا بين محاكاة الخبرة المستقبلية الخاصة بالمرء ومحاكاة الخبرة المستقبلية الخاصة بالآخر. وهكذا، قد يكون الوعي التداركي الذاتي غائبًا في كلٍّ من الـ MTT في الماضي الخاص بالآخر والـ MTT في المستقبل الخاص بالآخر وموجودًا في كلٍّ من الـ MTT في الماضي الخاص بالمرء والـ MTT في المستقبل الخاص بالمرء. إذا كان نتيجةَ عملية استدلالية في حالة الـ MTT الموجَّه-نحو-المستقبل، فمن المفترض أن يكون نتيجةَ عملية استدلالية في حالة الـ MTT الموجَّه-نحو-الماضي أيضًا.

7. الختام: الاستمرارية والانقطاعية والتسبيب

في نهاية المطاف، يبدو أنّ السجال بين الاستمراريين والانقطاعيين ينحسر إلى خلاف حول ضرورة التسبيب للذاكرة الاستطرادية. إذا كانت الذاكرة الاستطرادية، على الرغم من طابعها المحاكاتي، تتضمن بالضرورة ارتباطًا سببيًا بخبرة الشخص عن الحدث المتذكَّر، فإنّ الانقطاعية ستبدو الأكثر مقبولية من بين الرؤيتين. وإذا لم تتضمن الذاكرة الاستطرادية بالضرورة ارتباطًا سببيًا بخبرة الشخص عن الحدث المتذكَّر، فإنّ الاستمرارية قد تحرز قصب السبق.

لقد رأينا أنّ أبحاث الـ MTT تشير إلى أنّ التذكّر لا يحتاج إلى أن يتضمن الاحتفاظ بآثار خبرة الشخص عن الحدث المتذكَّر. ولكن قد لا يكون هذا كافيًا لتقويض ادعاء أنّ التذكّر يتضمن بالضرورة ارتباطًا سببيًا بخبرة الشخص عن الحدث المتذكَّر. تفترض النُسَخ القياسية من النظرية السببية أنّ الروابط السببية المناسبة تستمر من خلال الاحتفاظ بآثار الخبرة، ولكن هناك بدائل لهذه النسخة من النظرية. تُفضّل التفسيرات الإسنادية للذاكرة، على وجه الخصوص، التوصيف الإجرائي للروابط السببية المتضمَّنة في التذكّر (Jacoby et al. 1989; Mitchell & Johnson 2000; Addis et al. 2009)، مدعيةً أنّ اكتشاف الخصائص الإجرائية (مثل، الطلاقة) للعمليات شبه الشخصية يُحفِّز الإسناد إلى الخبرة الماضية. تعكس هذه الخصائص، بدورها، الخبرة الماضية، لذلك، إذا كانت النزعة الإسنادية صحيحة، فإنّ الذاكرة الاستطرادية ستنتج من مراقبة التأثير الإجرائي للخبرة الماضية. تتمتع النزعة الإسنادية بمزايا كبيرة. إنها تسمح لنا بالاحتفاظ بالتمييز بين تذكّر الماضي ومجرّد-تخيّله الذي تم التخلّي عنه من خلال مقاربات المحاكاة، لأنّ الطلاقة يمكن أن تثير الإسناد إلى الخبرة الماضية حتى عندما تكون نتيجةً لأسباب أخرى. ويمكن أن تُفسِّر الملحظ الذي مفاده أنّ نشاطًا عصبيًا أكبر يُرصَد في الـ FMTT مقارنة بالذاكرة الاستطرادية، لأنّ المحاكاة التي تنطوي عليها الذاكرة الاستطرادية ستكون بشكل عام أكثر طلاقة، بسبب تأثير الخبرة الماضية، من تلك التي ينطوي عليها الـ FMTT. لكنّ أهميتها الرئيسة، في السياق الحالي، هي أنها تَعِد بتحديد فرق سببي

بين الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT، الذي بدوره قد يُبقي على الفروق الإبستمولوجية والميتافيزيقية والفينومينولوجية المختلفة التي يدافع عنها الانقطاعيون.

يبقى أن نرى ما إذا كان يمكن للنزعة الإسنادية أن تفي بهذا الوعد في نهاية المطاف. قد تُؤمِّن النزعة الإسنادية فرقًا سببيًا بين الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT دون تأمين فرقٍ كافٍ للإبقاء على الفروق النوعية التي يفترضها الانقطاعيون. لكن قد يتّضح أنّ النزعة الإسنادية لا تُؤمِّن في الواقع فرقًا سببيًا بين الذاكرة الاستطرادية والـ FMTT. في جوهرها، تقول النزعة الإسنادية إنّ التمثيلات الناتجة عن عمليات المحاكاة الأكثر طلاقة تميل إلى أن تُسنَد إلى الخبرة الماضية. والطلاقة، بدورها، عادة ما تكون تأثير الخبرة الماضية. وهكذا، في الحالات التي يعتبر فيها الشخص نفسه يتذكّر، عادة ما سيكون هناك ارتباط سببي بالخبرة الماضية. ومع ذلك، لا يوجد ضمان لمثل هذا الارتباط، لأنّ الطلاقة قد تنجم عن أسباب أخرى. عندما يحدث ذلك، يجب أن يدّعي الانقطاعيون أنّ الشخص يبدو وحسب أنه يتذكّر، تحت وطأة الاعتراف بأنّ الارتباط السببي ليس ضروريًا في الواقع للتذكّر. ومع ذلك، سيردّ الاستمراريون بأنّ هذا الادعاء غير مبرر: إذا ظهرت نفس عملية المحاكاة في الحالتين، وإذا اتصفت كلتا الحالتين بنفس المستوى من الطلاقة، فيجب تصنيف كلتا الحالتين على أنهما حالات تذكّر. عندئذ، في التحليل النهائي، قد يَؤوُل السجال بين الاستمراريين والانقطاعيين إلى صراع حُدوس حول ضرورة التسبيب بالنسبة للتذكّر.

موضوعات ذات صلة

- تصنيف الذاكرة ووحدتها
- فينومينولوجيا التذكّر
- تسبيب الذاكرة
- الموضوعات القصدية للذاكرة

- الذاكرة والوعي
- الذاكرة والخيال
- فريدريك بارتليت

قراءات إضافية

للاطلاع على مدخل إلى السفر الذهني في الزمن، انظر الفصل السادس في Michaelian, K. 2016b. *Mental Time Travel: Episodic Memory and Our Knowledge of the Personal Past*. Cambridge, MA: MIT Press.

References

Addis, D. R., R. P. Roberts, and D. L. Schacter (2011) Age-related neural changes in autobiographical remembering and imagining. Neuropsychologia 49(13): 3656-69.

Addis, D. R., A. T. Wong, and D. L. Schacter (2007) Remembering the past and imagining the future: Common and distinct neural substrates during event construction and elaboration. Neuropsychologia 45(7): 1363-77.

Addis, D. R., R. Musicaro, L. Pan, and D. L. Schacter (2010) Episodic simulation of past and future events in older adults: Evidence from an experimental recombination task. Psychology and Aging 25(2): 369-76.

Addis, D. R., L. Pan, M.-A. Vu, N. Laiser, and D. L. Schacter (2009) Constructive episodic simulation of the future and the past: Distinct subsystems of a core brain network mediate imagining and remembering. Neuropsychologia 47(11): 2222-38.

Atance, C. M. (2008) Future thinking in young children. Current Directions in Psychological Science 17(4): 295-8.

Bartlett, F. C. (1932) Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology. Cambridge: Cambridge University Press.

Bernecker, S. (2010) Memory: A Philosophical Study. New York: Oxford University Press.

Berntsen, D. and A. Bohn (2010) Remembering and forecasting: The relation. Memory & Cognition 38(3): 265-78.

Berryhill, M. E., L. Picasso, R. Arnold, D. Drowos, and I. R. Olson (2010) Similarities and differences between parietal and frontal patients in autobiographical and constructed experience tasks. Neuropsychologia 48(5): 1385-93.

Brewer, W. F. (1996) What is recollective memory? Remembering Our Past: Studies in Autobiographical Memory. Ed. D. C. Rubin. Cambridge: Cambridge University Press.

Buckner, R. and D. Carroll (2007) Self-projection and the brain. Trends in Cognitive Sciences 11(2): 49-57.

Campbell, J. (2002) Reference and Consciousness. New York: Oxford University Press.

Coliva, A. (2006) Error through misidentification: Some varieties. Journal of Philosophy 103(8): 403-25.

D'Argembeau, A. and M. Van der Linden (2004) Phenomenal characteristics associated with projecting oneself back into the past and forward into the future: Influence of valence and temporal distance. Consciousness and Cognition 13(4): 844-58.

D'Argembeau, A. and M. Van der Linden (2006) Individual differences in the phenomenology of mental time travel: The effect of vivid visual imagery and emotion regulation strategies. Consciousness and Cognition 15(2): 342-50.

D'Argembeau, A., O. Renaud, and M. Van der Linden (2011) Frequency, characteristics and functions of future-oriented thoughts in daily life. Applied Cognitive Psychology 25(1): 96-103.

De Brigard, F. and K. S. Giovanello (2012) Influence of outcome valence in the subjective experience of episodic past, future, and counterfactual thinking. Consciousness and Cognition 21(3): 1085-96.

Debus, D. (2008) Experiencing the past: A relational account of recollective memory. Dialectica 62(4): 405-32.

Debus, D. (2013) Thinking about the past and experiencing the past. Mind & Language 28(1): 20-54.

Debus, D. (2014) 'Mental time travel': Remembering the past imagining the future and the particularity of events. Review of Philosophy and Psychology (5)3: 333-50.

Debus, D. (2016) Temporal perspectives in imagination: On the nature and value of imagining the future. Seeing the Future: Theoretical Perspectives on Future-Oriented Mental Time Travel. Eds. K. Michaelian, S. B. Klein, and K. K. Szpunar. New York: Oxford University Press.

Duval, C., B. Desgranges, V. de La Sayette, S. Belliard, F. Eustache, and P. Piolino (2012) What happens to personal identity when semantic knowledge degrades? A study of the self and autobiographical memory in semantic dementia. Neuropsychologia 50(2): 254-65.

Evans, G. (1982) The Varieties of Reference. New York: Oxford University Press.

Friedman, W. J. (2007) The meaning of time in episodic memory and mental time travel. Behavioral and Brain Sciences 30(June): 323.

Hamilton, A. (2007) Memory and self-consciousness: Immunity to error through misidentification. Synthese 171: 409-17.

Hassabis, D. and E. A. Maguire (2009) The construction system of the brain. Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences 364(1521): 1263-71.

Hassabis, D., D. Kumaran, S. D. Vann, and E. A. Maguire (2007) Patients with hippocampal amnesia cannot imagine new experiences. Proceedings of the National Academy of Sciences 104(5): 1726-31. Hopkins, R. (2014) Episodic memory as representing the past to oneself. Review of Philosophy and Psychology 5(3): 313-31.

Irish, M., D. R. Addis, J. R. Hodges, and O. Piguet (2012) Considering the role of semantic memory in episodic future thinking: Evidence from semantic dementia. Brain 135(7): 2178-91. Jacoby, L. L., C. M. Kelley, and J. Dywan (1989) Memory attributions. Varieties of Memory and Consciousness: Essays in Honour of Endel Tulving. Eds. H. L. Roediger and F. I. M. Craik. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

Klein, S. B. (2016) Autonoetic consciousness: Reconsidering the role of episodic memory

in futureoriented self-projection. Quarterly Journal of Experimental Psychology 69(2): 381-401.

Klein, S. B. and C. Steindam (2016) The role of subjective temporality in future-oriented mental time travel. Seeing the Future: Theoretical Perspectives on Future-Oriented Mental Time Travel. Eds. K. Michaelian, S. B. Klein, and K. K. Szpunar. New York: Oxford University Press.

Klein, S. B., J. Loftus, and J. F. Kihlstrom (2002) Memory and temporal experience: The effects of episodic memory loss on an amnesic patient's ability to remember the past and imagine the future. Social Cognition 20(5): 353-79.

McDonough, I. and D. Gallo (2010) Separating past and future autobiographical events in memory: Evidence for a reality monitoring asymmetry. Memory & Cognition 38(1): 3-12.

Martin, C. B. and M. Deutscher (1966) Remembering. Philosophical Review 75(2): 161-96.

Martin, M. G. F. (2001) Out of the past: Episodic recall as retained acquaintance. Time and Memory: Issues in Philosophy and Psychology. Eds. C. Hoerl and T. McCormack. New York: Oxford University Press.

Martin, V. C., D. L. Schacter, M. C. Corballis, and D. R. Addis (2011) A role for the hippocampus in encoding simulations of future events. Proceedings of the National Academy of Sciences 108(33): 13858-63.

Michaelian, K. (2016a) Against discontinuism: Mental time travel and our knowledge of past and future events. Seeing the Future: Theoretical Perspectives on Future-Oriented Mental Time Travel. Eds. K. Michaelian, S. B. Klein, and K. K. Szpunar. New York: Oxford University Press.

Michaelian, K. (2016b) Mental Time Travel: Episodic Memory and Our Knowledge of the Personal Past. Cambridge, MA: MIT Press.

Michaelian, K., S. B. Klein, and K. K. Szpunar (2016) The past, the present, and the future of futureoriented mental time travel. Seeing the Future: Theoretical Perspectives on Future-Oriented Mental Time Travel. Eds. K. Michaelian, S. B. Klein, and K. K. Szpunar. New York: Oxford University Press.

Mitchell, K. J. and M. K. Johnson (2000) The Oxford Handbook of Memory. Eds. E. Tulving and F. I. M. Craik. New York: Oxford University Press.

Perner, J., D. Kloo, and M. Rohwer (2010) Retro- and prospection for mental time travel: Emergence of episodic remembering and mental rotation in 5- to 8-year-old children. Consciousness and Cognition 19(3): 802-15.

Perrin, D. (2016) Asymmetries in subjective time. Seeing the Future: Theoretical Perspectives on Future-Oriented Mental Time Travel. Eds. K. Michaelian, S. B. Klein, and K. K. Szpunar. New York: Oxford University Press.

Rasmussen, A. and D. Berntsen (2013) The reality of the past versus the ideality of the future: Emotional valence and functional differences between past and future mental time travel. Memory & Cognition 41(2): 187-200.

Rathbone, C. J., M. A. Conway, and C. J. A. Moulin (2011) Remembering and imagining: The role of the self. Consciousness and Cognition 20(4): 1175-82.

Recanati, F. (1993) Direct Reference: From Language to Thought. Oxford: Blackwell.

Recanati, F. (2007) Perspectival Thought: A Plea for (Moderate) Relativism. New York: Clarendon Press.

Rosenbaum, R. S., S. Khler, D. L. Schacter, M. Moscovitch, R. Westmacott, S. E. Black, F. Gao, and E. Tulving (2005) The case of K.C.: Contributions of a memory-impaired person to memory theory. Neuropsychologia 43(7): 989-1021.

Schacter, D. L. and D. R. Addis (2007a) The cognitive neuroscience of constructive memory: Remembering the past and imagining the future. Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences 362(1481): 773-86.

Schacter, D. L. and D. R. Addis (2007b) Constructive memory: The ghosts of past and future. Nature 445(7123): 27.

Schacter, D. L., D. R. Addis, and R. L. Buckner (2007) Remembering the past to imagine the future: The prospective brain. Nature Reviews Neuroscience 8(9): 657-61.

Schacter, D. L., D. R. Addis, D. Hassabis, V. C. Martin, R. N. Spreng, and K. K. Szpunar (2012) The future of memory: Remembering, imagining, and the brain. Neuron 76(4): 677-94.

Shanton, K. and A. Goldman (2010) Simulation theory. Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science 1(4): 527-38.

Shao, Y., X. Yao, S. J. Ceci, and Q. Wang (2010) Does the self drive mental time travel? Memory 18(8): 855-62.

Shoemaker, S. (1970) Persons and their pasts. American Philosophical Quarterly 7(4): 269-85.

Storm, B. C. and T. A. Jobe (2012) Remembering the past and imagining the future: Examining the consequences of mental time travel on memory. Memory 20(3): 224-35.

Suddendorf, T. (2010) Episodic memory versus episodic foresight: Similarities and differences. Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science 1(1): 99-107.

Suddendorf, T. and J. Busby (2005) Making decisions with the future in mind: Developmental and comparative identification of mental time travel. Learning and Motivation 36(2): 110-25.

Suddendorf, T. and M. C. Corballis (2007) The evolution of foresight: What is mental time travel, and is it unique to humans? Behavioral and Brain Sciences 30(03): 299-313.

Szpunar, K. K. (2010) Episodic future thought: An emerging concept. Perspectives on Psychological Science 5(2): 142-62.

Szpunar, K. K., J. M. Watson, and K. B. McDermott (2007) Neural substrates of envisioning the future. Proceedings of the National Academy of Sciences 104(2): 642-7.

Tulving, E. (1972) Episodic and semantic memory. Organization of Memory. Eds. E. Tulving and W. Donaldson, pp. 381-402. New York: Academic Press.

Tulving, E. (1985) Elements of Episodic Memory. New York: Oxford University Press.

Tulving, E. (2002) Episodic memory: From mind to brain. Annual Review of Psychology 53(1): 1-25.

Viard, A., B. Desgranges, F. Eustache, and P. Piolino (2012) Factors affecting medial temporal lobe engagement for past and future episodic events: An ALE meta-analysis of neuroimaging studies. Brain and Cognition 80(1): 111-25.

Wagoner, B. (2016) The Constructive Mind: Frederic Bartlett's Psychology in Reconstruction. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, N. Ellis, C. Tyers, H. Healy, G. Rose, and A. Macleod (1996) The specificity of autobiographical memory and imageability of the future. Memory & Cognition 24(1): 116-25.

القسم السادس

البُعد الاجتماعي للذاكرة

الفصل التاسع عشر

الذاكرة الممتدة

روبرت و. كلوز

1. وسط تكنولوجي جديد للذاكرة؟

في بداية تسعينات القرن الماضي، قدَّم ميرلين دونالد مقاربة ترتيب-الأولويات [agenda-setting] فيما يخصّ الذاكرة الخارجية عندما ميَّز بين الذاكرة البيولوجية الموجودة في الدماغ، والذاكرة الخارجية التي

> قد تكون موجودة في عدد من المخازن الخارجية المختلفة، بما في ذلك نُظُم التخزين البصرية والإلكترونية، وكذلك الذكريات المنقولة ثقافيًا التي توجد في الأفراد الآخرين. الميزة الرئيسة لها أنها خارجية بالنسبة إلى الذاكرة البيولوجية للشخص المعني. (Donald 1991: 308)

جادلَ دونالد بأنّ الذاكرة الخارجية، وليس قدراتنا البيولوجية، هي التي تكون مسؤولة عن جميع إنجازاتنا الثقافية المعقدة، وتجعلنا بشرًا.

خلال التسعينات، أشار باحثون، مدفوعون بتحليلات ادوين هيتشينز للإدراك الموزَّع (Hutchins 1995) وأندي كلارك للإدراك المتجسّد/المتموضع (Clark 1997) ومن ثمّ برؤى العقل الممتد (Clark & Chalmers 1998)، إلى ضرورة أن يُفهم العقل البشري ليس ككيان بيولوجي فردي، ولكن بوصفه غير قابل للانفصال عن خلفية الأنشطة الثقافية والثقافة المادية ومعتمِد بشدة عليهما. وفق نظريات الإدراك الموزَّع

والممتد والمضمَّن، ترتبط حيواتنا المعرفية ارتباطًا وثيقًا في الأساس بالثقافة والأشخاص الآخرين وخاصة الثقافة المادية التي تتجاوز الجسد البيولوجي. يُثير هذا المنظور تساؤلات حول كيف ولماذا نُطوِّر ونُجنِّد أي أدوات معرفية معينة، وكذلك ما هي حدود، وطبيعة، آثار الثقافة المادية على طرق عمل عقولنا.

طُرِحَت هذه الأسئلة مع اضطرار جديد بحكم الطريقة التي يواجهنا بها القرن الحادي والعشرون عبر مجموعة من التقنيات الشبكية الرقمية الجديدة التي تُعيد بناء قدراتنا وعاداتنا المعرفية بسرعة. هذا النظام الجديد من تقنية الذاكرة الممتدة، الذي أُطلِّقَ عليه "الذاكرة-م [E-memory]" (Bell & Gemmell 2009; Clowes 2013)، توسَّطَ على نحو مثالي مجموعة من الأجهزة الحالية المحمولة والقابلة للارتداء مثل الهواتف الذكية والأجهزة اللوحية. تربطنا هذه الأجهزة بتكنولوجيا سَحابية: شبكة الانترنت الواسعة الانتشار الآن، حيث توفِّر مخازنُ البيانات الهائلة التي يتم الوصول إليها من خلال تكنولوجيا الانترنت اللاسلكية مجموعةً واسعةً من الخدمات المعلوماتية الشخصية للغاية. غالبًا ما تكون هذه الخدمات مثبَّتة بملفات الأفراد الشخصية التي تخزن المعلومات الشخصية وتُوفِّرها أثناء دعم كل أفعالنا وتتبعها.

ما هي وظائف الذاكرة التي قد تؤثر عليها هذه التكنولوجيا الجديدة؟ أشار سيلين وويتاكر (Sellen & Wittaker 2010) إلى أنّ الذاكرة-م يمكن أن تدعم وربما تستنسخ مجموعة متنوعة من وظائف الذاكرة البشرية بما في ذلك الراءات الخمس [five *Rs*] الاستحضار [recollecting]، الاستذكار [reminiscing]، الاسترجاع [retrieving]، التفكّر [reflecting] وتذكّر [remembering] النية. هذا الأخير، تذكّر النية، أو الذاكرة الترقّبية طُبِّقَ على نطاق واسع مسبقًا في مجموعة من المبتكرات التي تحفِّز أفعالنا وتنظِّمها، مثل التقويم المدمج ووظائف التخطيط والتنبيه الخاصة بالتطبيقات مثل تقويم جوجل أو مايكروسوفت أوتلوك (انظر Smart et al. 2017). مثل هذه التطبيقات غالبًا ما تُثبَّت الآن بوساطة سحابة وتتفاعل معنا من خلال الموبايل والأجهزة القابلة للارتداء. إنها تُشكِّل ملازَمة دائمة الحضور يتفاعل معها

الكثيرُ منا باستمرار ويعتمد عليها في تنظيم حيواتنا. يمكننا النظر إلى هذه التكنولوجيا بوصفها تضفي طابعًا خارجانيًا على الوظائف المعرفية القائمة. ولكن هل تُمثِّل أيضا بديلاً للوظائف المعرفية القائمة؟ هل يمكن أن تؤدي إلى تدهور قدراتنا البيولوجية و/أو الاستقلالية؟ أم أنها جزء جديد من أنفسنا؟ هل يمكن للنظام الجديد من التكنولوجيا أن يعزِّز بالفعل بعض قدراتنا المعرفية؟

لكي نعالج هذه المسائل، في القسم الثاني، سنناقش بعض خصائص أنظمة الذاكرة-م الجديدة مع التركيز على الكُلِّيّة، الاستقلالية، التشابك الاجتماعي، إمكانية الاندماج. وسنناقش الطرق التي تتناقض فيها مع الذاكرة البيولوجية وتتكامل معها. في القسم الثالث، نقدِّم إطار ويغنر لتحليل كيف تتوزّع الذاكرة اجتماعيا بين البشر: الذاكرة التداولية [transactive memory]. ونناقش كيف أنّ بعضهم استخدم هذا الإطار لتحليل الأنظمة التكنولوجية\البشرية، وأحد الادعاءات المثيرة للجدل الذي مفاده أنّ الإنترنت هو "حافز خارق للعادة" يُعطِّل توزيع الذاكرة البشرية العادية. يدرس القسم الرابع فرضية العقل الممتد (EM) التي تقترح أنّ المصادر الخارجية قد تُعدّ أجزاءً من عقولنا. يقدِّم EM إمكانية نظرية مفادها أننا حتى لو استعضنا عن الكثير من قدرات الذاكرة البيولوجية الخاصة بنا بأخرى اصطناعية، فقد لا يترتب على ذلك أننا سنضعف إدراكيًا. من الواضح أنّ أنظمة الذاكرة الخارجية تُجسِّد خصائص مختلفة عن الأنظمة البيولوجية. أحد الفروق الرئيسة هو أنّ الذاكرة البيولوجية هي استبنائية [ترميمية] للغاية. وسنستعرض النقاش المتعلق بما إذا كانت هذه الفروق البيولوجية "الدقيقة" هي الأكثر فائدة فيما يخصّ تطوير نظريات عن العقل. يعود القسم الخامس إلى كيف ينبغي لنا أن نفهم أنفسنا كفاعلين على خلفية التكنولوجيا السحابية باستخدام هذا الجهاز النظري المعمَّق. إنه يحاول معاجلة ما إذا كان اعتمادنا الكبير على النظام الجديد من الذاكرة-م قد يُغيِّر قدراتنا البيولوجية وقدراتنا المعرفية وطبيعتنا كفاعلين وكيفية ذلك.

لأجل القيام بذلك، سنتناول الأسئلة الفلسفية المهمة التي تتقاطع مع الأهمية المتزايدة للذاكرة الخارجية في الحيوات البشرية الفردية (على نحو خاص)، أعني:

هل الذاكرة الممتدة هي ذاكرة حقًا؟ ما هي طبيعة التفاعل بين الذاكرة الممتدة والذاكرة البيولوجية؟ هل استعمالنا لهذا النظام الجديد يمكن أن يقلِّل أو حتى يعزِّز على نحو محتمل ذاكرتنا البيولوجية القائمة وقدراتنا المعرفية الأعم؟

2. الذاكرة-م والتكاملية والاندماج العملي

اقترح دونالد (Donald 1991) أن الاتجاه الأساسي العميق لتقنيات الذاكرة الممتدة هو جعل من الممكن تذكّر ما قد تنساه أنظمتنا البيولوجية غير المعزَّزة من ناحية أخرى. يشير التاريخ وما قبل-التاريخ اللذان يخصّان أنظمة تقنية الذاكرة الخارجية إلى أنها لا تميل ببساطة إلى نَسْخ أوضاع أو ملامح [profiles] الذاكرة البيولوجية الخاصة بنا. بل، على العكس من ذلك، كما يوضّح لنا السجل الأثري، يبدو أننا نبني أنظمة معرفية ممتدة تعمل على التحايل على بعض نقاط الضعف في أنظمتنا البيولوجية الأصلية وابتكار ما يتجاوز حدودها (Malafouris 2013).

يُشير جون سوتون إلى أنّ الأدوات تُوظَّف، ليس لأنها تنسخ الوظائف المعرفية البيولوجية، بل لأنها تُقدِّم شيئًا مختلفًا. يُشير مبدأ التكاملية لسوتون إلى أنه

> في الأنظمة المعرفية الممتدة، لا تحتاج العمليات والحالات الخارجية إلى محاكاة أو استنساخ صِيَغ العمليات والحالات الداخلية أو ديناميكيتها أو وظائفها. بدلاً من ذلك، يمكن أن تلعب المكونات المختلفة للنظام ككل (الدائمة أو المؤقتة) أدوارًا مختلفة تمامًا وتكون لها خصائص مختلفة أثناء الارتباط بمساهمات جماعية وتكاملية في التصرف والتفكير المرن. (Sutton 2010: 194)

ستميل الموارد الخارجية إلى الاندماج عندما تُقدِّم وظائف تعجز عنها أدمغتنا غير المعزَّزة.

تُقدِّم أجهزة الذاكرة-م خصائص معرفية يمكن القول إنها تختلف كثيرًا عن الأنظمة التكنولوجية السابقة (Clowes 2013). إنّ المَيل الرئيس هو نحو الكلّيّة: الإمكانية، التي أتاحتها التطورات في سعة الوسائط الرقمية وسرعتها، الخاصة

بتسجيل فاكسات عالية-الدقة لكل حدث كما يحدث (Bell & Gemmell 2009). الكاميرا الحساسة SenseCam، أداة البحث البارزة والمستخدَمة على نطاق واسع للتحقيق في هذا المَيل حتى الآن، هي كاميرا رقمية مع عدسة عين-السمكة يمكن أن تناسب راحة اليد، أو ما هو أكثر عادةً، تُلبس مع سلسلة حول عنق المستخدِم. يمكن إعدادها لالتقاط صورة كل بضع ثوان أو متى ما اكتشف برنامج التعرّف على الوجوه الخاص بها شخصًا يقترب من مرتديها. ويمكن استعمال الـ SenseCam لالتقاط تقارير رقمية فوتوغرافية عن أحداث اليوم، وحفظها في قاعدة بيانات أو على الإنترنت (Hodges et al. 2006; Sellen & Whittaker 2010). وقد استخدم الرواد أمثال جوردون بيل هذه التقنية وغيرها من التقنيات في "تذكّر كل شيء" من خلال محاولة إنشاء تقرير رقمي كامل عن حياتهم. على الرغم من أنّ هذه التقنيات لم يستعملها العلماء والمتحمسون حتى الآن إلا في مثل هذه الطرق الجامحة، فإنّ الدافع نحو تسجيل المزيد والمزيد من الآثار الرقمية عن حياتنا اليومية أصبح مسعًى جماعيًا. الملايين منا يحملون تقنيات محمولة مثل الهواتف واللوحات الرقمية التي تضفي المزيد والمزيد من التفصيل والاكتمال على التقارير الرقمية عن حياتنا. وحيث إنّ تكنولوجيا الأبحاث تغدو أفضل في استرجاع كل هذه البيانات، فإنّ الميل إلى استخدامها في تعزيز قدراتنا البيولوجية أو الاستعاضة عنها بها يتزايد أكثر.

يمكن كذلك أن تكون الذاكرة-م مستقلة بطريقة لا تكون عليها ذاكرة ممتدة سابقة. من المتوقع على نحو معقول أن يكون الكتاب المتروك في المكتبة هو نفسه عندما تعود إليه؛ ربما مع تشديدات على النص أضافها القراء الآخرون. إنّ آثار الذاكرة الرقمية في لحظتنا الراهنة هي في عملية تحوّل مستمرة، مُعالَجة بتطبيقات تبحث عن انتظامات إحصائية جديدة، ومنفتحة على أشكال لا تُعد ولا تُحصى من الإضافات والتعديلات. فمجموعة الصور المخزَّنة على جوجل قد يُعاد تلوينها، وتُحوَّل إلى مقطع فيديو أو يُشار إليها تلقائيًا لتتضمن أسماء أو صفات أخرى تخصّ أولئك الذين تم تصويرهم. إنّ الرجوع إلى الصورة الرقمية المأخوذة قبل عشرة أعوام (بافتراض أنها ما زالت موجودة) لن يُرجع على الأرجح أثر الذاكرة الذي

خَزَنْتَه. لقد أصبحت المحتويات سلسة ومطواعة بطرق تعكس جزئيًا، وإن كان بشكل غير دقيق، الطابع الاستبنائي للذاكرة البيولوجية.

إنّ أنظمة الذاكرة-م متشابكة اجتماعيًا أيضًا. ما قد نتذكّره من خلال أنظمة مثل الفيسبوك ليس ما نرفعه فحسب، بل ما يُشير [tag] إليه الآخرون أو يعلِّقون عليه أو يرتبطون به. إنّ أثر الذاكرة الرقمي الذي يتفاعل معه أصدقائي سيميل إلى أن يكون أكثر توفّرًا لي وللآخرين على حد سواء في المستقبل. والآثار التي تم تجاهلها سيستمر تجاهلها. توازي خوارزميات وتفاعلات وسائل التواصل الاجتماعي بعض الجوانب الاستبنائية للذاكرة البيولوجية الفردية، لكنّ الطبيعة الدقيقة لاستبناءات الذاكرة-م تُحدَّد بوساطة مهندسي البرمجيات والتفاعلات الاجتماعية. تختلف هاته بشكل كبير عن العمليات التطورية التي شكَّلت أنظمة الذاكرة البيولوجية الخاصة بنا. يثير هذا تساؤلات عما إذا كان يجب عَدّ آثار الذاكرة هاته المتضاعِفة القابلة للاستبناء والقابلة للتغيير على قدم المساواة مع الذكريات التي تلتقطها أنظمتنا البيولوجية.

إنّ أجهزة الذاكرة-م هي في متناول أيدينا وجاهزة للاستعمال والاندماج في مجموعة من العمليات المعرفية. لقد أصبحت السياق الأساسي الثابت لحيواتنا المعرفية والانفعالية. غالبًا ما يكون الاعتماد على هذه الموارد أسهل من الاعتماد على قدراتنا البيولوجية، وهكذا، تخضع الكيفية التي نستعمل بها ذكرياتنا البيولوجية أيضًا لتغيّر سريع. يمكن اعتبار هذا الاستعداد الواسع الانتشار للاستعمال في العديد من العمليات المعرفية المتنوعة خاصية معرفية في حد ذاتها: قابلية الاندماج [*incorporability*] (Clowes 2013). بالنسبة إلى بعضهم، هذا الميل إلى الاعتماد على مصادر الانترنت بوصفها قياسًا واحدًا يلائم جميع الحلول لمشاكلنا المعرفية برمّتها هو نفسه مشكلة مقلقة. فقد زُعِمَ أنّ ميلنا إلى الاعتماد-المفرط على هذه المصادر هو مَد أو توسيع غير مُرَحَّب به للقدرة البشرية الأساسية لتشكيل أنظمة ذاكرة موزَّعة اجتماعيًا وهو ما يقوِّض الآن الذاكرة البشرية الفردية.

3. الذاكرة التداولية وامتداداتها

إنّ فكرة الذاكرة التداولية (TM) "تعتمد على نحو عميق على التشبيه بين العمليات الذهنية للفرد وعمليات المجموعة" (Wegner 1987: 85). استعمل دانيل ويغنر (Daniel Wegner 1948-2013) هذه الفكرة في الأصل لتوضيح طريقة عمل ما أسماه عقل المجموعة:

> يتضمن نظام الذاكرة التداولية في مجموعة ما العملية التي تخصّ أنظمة الذاكرة الخاصة بالأفراد وعمليات التواصل التي تحدث داخل المجموعة. لذلك، لا يمكن تتبُّع أثر الذاكرة التداولية إلى أي فرد من الأفراد وحده ولا يمكن العثور عليها في مكان ما "بين" الأفراد. بل هي خاصية لمجموعة ما.
> (Wegner 1987: 85)

ترى مقاربة (TM) أنّ هذا التوزيع الاجتماعي هو خاصية أساسية للذاكرة البشرية.

تعتمد أنظمة (TM) على هذا التقسيم المعرفي للعمل. لكي تعمل، يُصبح شخصُ ما إما بشكل رسمي أو غير رسمي الخبير فيما يخصّ أي نطاق ذاكرة معين ومن ثم يُعتمَد عليه لأجل خزن المعلومات واستدعائها في زمن مستقبلي ما. في مقالته عام 1987، تناول وينغر عِدَّة أنواع من أنظمة (TM) من الزوجين الحميمين، مرورًا بالعلاقات بين الأستاذ والطالب، إلى المنظَّمات مثل الشركة التي يجب أن يكون فيها نظام (TM) مطوَّرًا بشكل صريح.

الحالة النموذجية هي الاستدعاء التعاوني في الأزواج الكبار في السن (Harris et al. 2011)، حيث تُسترجَع الذاكرة من خلال التفاعل الخطابي بين الزوجين. داخل هذه العلاقات، قد يُصبح أحد الشركاء متخصصًا في تذكّر أعياد الميلاد والمناسبات الهامة، والآخر في أي الفواتير تم دفعها. إحدى مزايا هذا الاستدعاء التعاوني هو أنه يمكن أن يساعد بالفعل في إسعاف فشل الذاكرة عند الأزواج الكبار في السن (Johansson et al. 2005). وبصرف النظر عن التقسيم الفعلي للعمل فيما يخصّ خزن الذاكرة، يجب أن يكون هناك نظام ذاكرة-فوقية

حيث يستطيع أعضاء المجموعة العثور على الشخص الذي يتمتع بمسؤولية تذكّر أي نطاق معين من المعلومات. في المجموعات ثنائية الأفراد [dyads]، من المحتمل ألا يكون هذا صعبًا للغاية، لكن هذه الذاكرة-الفوقية قد تكون معقدة للغاية في حد ذاتها بالنسبة إلى المنظمات المعقدة نسبيًا. إذ، أولاً، إنها تتطلب أن يكون الأفراد خبراء في نطاق معين من الذاكرة، وثانيًا، تتطلب أن يكون الأفراد الآخرون قادرين على العثور على الخبير المناسب.

إنّ الـ TM والاستدعاء التعاوني يمكن مقارنتهما مع علم النفس التجريبي الأكثر شيوعًا، الذي ركّز على العمليات البيولوجية الداخلية الأساسية وبخاصة العمليات العصبية للفرد، والذي لا يزال في كثير من الأحيان يرى من دون تمحيص التأثيرات الاجتماعية (والتكنولوجية) على الذاكرة على أنها "معطّلة أو مشوّهة بطبيعتها" (Harris et al. 2010). حتى الآن، كان الكثير من علم النفس التجريبي يميل إلى إنشاء أنظمة TM مخصَّصَة للتجارب المختبرية. (يبدو أنّ أداء الأفراد يكون، في الواقع، أسوأ في مجموعة من مهام الذاكرة مثل تذكّر قائمة الكلمات عندما يُطلب منهم التعاون مع الغرباء في ظروف مختبرية.) لا يزال الكثير من أبحاث الذاكرة التجريبية فرديًا في التوجّه (Michaelian & Sutton 2013). ومع ذلك، فإنّ العمل على الاستدعاء التعاوني وأمثلة أخرى من الـ TM في بيئات طبيعية أكثر، يُظهِر أنّ المجموعات الحميمية يمكنها إظهار تأثيرات قوية في تعزيز-الذاكرة (Harris et al. 2011).

وقد طبّق بعض زملاء ويغنر فكرة الـ TM على استعمالنا لتكنولوجيا الكمبيوتر والإنترنت. منذ وقت مبكر، عرّف ويغنر (1987) الذاكرة من خلال المصطلحات الوظيفية لمعالجة المعلومات، بطريقة موحّدة أو تقريبية [rough-grained]. إنّ الذاكرة هي مجرّد، وفق هذه "الرؤية المتلقاة"، تشفير المعلومات وخزنها واسترجاعها. وفق هذا التصور، يمكن رؤية تكنولوجيا الإنترنت نفسها على أنها شريك في الذاكرة التداولية (Ward 2013). تميل خبرتنا اليومية عن تقنيات مثل Google Search إلى جعلنا ندرجها في أنشطتنا المعرفية بطرق تشبه طريقة تعاملنا مع

الشركاء في أنظمة الذاكرة التداولية. تكمن المشكلة في أنّ الإنترنت، عندما يُعتبر نظام ذاكرة، يمتلك خصائصه الخاصة به التي - كما رأينا -تكون مختلفة للغاية عن أنظمة الذاكرة للأشخاص الأفراد.

مما يُقلق هو أننا سرعان ما قد يؤول بنا الحال إلى الاعتماد على الإنترنت فحسب - بوصفه خبيرًا عالميًا - في تشفير الذكريات لنا، وبذلك لا نزعج أنفسنا. في الواقع، تُشير الأدلة من التجارب التي أبلغ عنها سبارو وزملاؤه (Sparrow 2011) إلى أننا نفعل ذلك بالفعل. عندما يعتقد الأشخاص أنهم سيكونون قادرين في وقت لاحق على الوصول إلى ملف ما على الكمبيوتر، فإنهم يميلون إلى نسيان محتويات ذلك الملف، ولكن يتذكّرون كيفية الوصول إليه. هذا العمل يتناسب على نحو جيد بالفعل مع نموذج الـ TM حيث سيميل أعضاء نظام الذاكرة التداولية إلى تذكّر فقط كيفية الوصول إلى المعلومات عندما يكون هناك خبير مفيد يمكنهم الاعتماد عليه في تذكّر التفاصيل الحقيقية بالنسبة لهم. وهذا يُعطي وزنًا للفرضية التي مفادها أننا قد نعامل الإنترنت نفسه بوصفه شريكًا في الذاكرة التداولية. سرعان ما قد تُصبح محركات البحث على الإنترنت المألوفة خبيرات عالمية فيما يخصّ جميع الموضوعات مما يسمح لنا بنسيان كل شيء تقريبًا. وكما يقول سبارو وزملاؤه: "لأنّ محركات البحث متاحة لنا على نحو مستمر، فقد نكون غالبًا في وضع لا نشعر فيه بأننا بحاجة إلى تشفير المعلومات داخليًا. إذ عندما نحتاجها سنبحث عنها" (Sparrow 2011: 777).

يصف وارد الإنترنت بأنه محفِّز خارق للعادة. يشبه مجازًا وجبات الطعام السريعة، التي تعمل من خلال "اختطاف الميول المعرفية الموجودة-مسبقًا وخلق نتائج جديدة. زيادة على ذلك، يبدو الإنترنت أنه يتفوق في أدائه على كل أجهزة التخزين الخارجية الأخرى، مما قد يدفع الناس إلى إخلاء المسؤولية فيما يخصّ الغالبية العظمى من المعلومات أمام هذا المصدر الرقمي الوحيد" (Ward 2013: 341). يزعم وارد أنّ أثر هذه الأنظمة يؤدي بنا إلى تطوير أَنَفَة معرفية (CSE) متصاعدة ومفرطة. أي إننا نميل إلى الاعتقاد بأنّ المعلومات التي يسعنا تحديد

مكانها بسرعة من خلال محركات البحث هي معرفة خاصة بنا حقًا، شيء نعرفه شخصيًا. إضافة إلى ذلك، وجدت تجارب وارد أننا نميل إلى اعتبار المعرفة التي تكون متاحة لنا على الإنترنت خاصَّة بنا حتى عندما لا نكون متصلين بالإنترنت. بالنسبة إلى وارد ووينغر، يُعدّ هذا خطأً معرفيًا صريحًا (Wegner & Ward 2013).

4. هل الذاكرة-م هي ذاكرة حقًا؟

هل يُعدّ بعض خبراء البحث على الإنترنت من ذوي المهارات العالية محقين في أنه، في بعض الظروف، من الأفضل معاملة الإنترنت بوصفه جزءًا من الأنظمة المعرفية والذاكرة الخاصة بهم؟ ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار إمكانية ألّا تكون معاملة المعرفة، وفي الواقع الذكريات، على أنها يمكن الوصول إليها بسرعة وبفاعلية وعلى نحو موثوق من خلال غوغل خطأً ألبتة، بل، بالأحرى، تعديل فوق-معرفي للشروط الإبستمية الجديدة.

وفقًا لفرضية العقل الممتد (EM)، إنّ العمليات التي تحدث خارج جسد الفاعل لا يزال من الممكن أن تُعتبَر جزءًا من عقله شريطة أنّ: (1) الفاعل يمكنه الوصول باستمرار إلى المصدر؛ (2) المعلومات التي يقدِّمها المصدر تكون متاحةً بشكل مباشر؛ (3) المعلومات المسترجَعة تُؤيَّد تلقائيًا؛ (4) يكون الفاعل قد أيَّد هذه المعلومات في وقت ما في الماضي. أصبحت هذه الشروط منذ ذلك الحين معروفة باسم الثقة والالتصاق [trust and glue][1].

وفق رؤية الـ EM، إنّ طبيعة استعمال الفاعل للأثر، والاقتران الوظيفي به، هو ما يُحدِّد هل عقل الفاعل ممتد أم لا. اقترحت الورقة الأصلية لكلارك وتشالمرز (Clark & Chalmers 1998) تجربة فكرية تتضمن كلًّا من أوتو وإنجا وهما يتوجهان إلى متحف نيويورك للفن الحديث (MOMA). قررت إنجا الذهاب إلى المتحف،

(1) تجدر الإشارة إلى أنه على الأقل بعض أنظمة الذاكرة التداولية تستوفي بسهولة شروط الثقة-و-الالتصاق.

وبفضل ذاكرتها التي تعمل بشكل طبيعي، تصل دون صعوبة. يجد أوتو، المصاب بمرض الزهايمر، صعوبة في تذكّر وجهته وكيف سيصل إلى هناك. لكن، لديه دفتر ملاحظات يعوّض فشل ذاكرته البيولوجية ويعود إليه متى دعت الحاجة إلى ذلك. يستخدم أوتو دفتر ملاحظاته للوصول إلى MOMA بطرق تشبه بقوة استخدام إنجا لذاكرتها البيولوجية. يطلب منا كلارك وتشالمرز أن نأخذ في الاعتبار أنه، بحكم اعتماد أوتو المستمر على دفتر ملاحظاته، وثقته به واستخدامه الجاهز له، يجب اعتباره جزءًا من عقله.

كان هناك العديد من الاعتراضات (وبعض التوسيعات المقترحة) على معايير الثقة-و-الالتصاق على مَر السنين، بما في ذلك بعضها الذي أولى اهتمامًا خاصًا بالذاكرة (e.g., Rupert 2004). يعتمد الاعتراض المركزي على طبيعة (الاستـ) ـبناء أو الترميم للذاكرة البيولوجية. وقد أشار ميكيليان (Michaelian 2012a) إلى أنّ التجربة الفكرية لـ أوتو غير واقعية إلى حد كبير وتستخدم نموذج الحاوية للذاكرة، حيث تُفهم الذكريات على أنها مكونات مميزة ومجزّأة. تشير الأبحاث التجريبية إلى أنّ آثار الذاكرة البشرية لا تشبه تلك المكونات الثابتة المنفصلة (Schacter & Addis 2007). الأحداث التي تستحضرها إنجا من الماضي لا تصل إلى بعض آثار الذاكرة الأصلية [pristine]. بدلاً من ذلك، يُعيد دماغها بناء حدثٍ ما يعكس اهتماماتها ووضعها الحالي. وهكذا، إنّ أفضل تصوير للاستحضار هو بوصفه تفاعلاً بين آثار الذاكرة التي يحملها دماغ إنجا وماجرياتها المعرفية الحالية، ونياتها، ووضعها البيئي، وحالاتها الانفعالية. إنّ أفضل تصوير للاستحضار البشري هو ما كان أقل شبهًا بوصول أمين الأرشيف إلى مجموعة من الصور الأصلية من مكتبة الفيديو وأكثر شبهًا بتجميع أجزاء فرضية ما معًا، بناءً على أفضل الأدلة المتاحة. لا يبدو أنّ آثار الذاكرة المسجلة في دفتر ملاحظات أوتو تستوفي هذا النموذج الاستبنائي. تبدو أنها مماثلة، بمعزل عن السياق. (على الرغم من أنه بقدر ما يستجيب أتو للعوارض البيئية، فإنّ أسباب الوصول إلى دفتر الملاحظات وسياقه ستكون في الواقع مدفوعةً سياقيًا.) إذا كانت الذاكرة عبارة عن حاوية، فهي حاوية مخرومة حيث نفقد صناديق، نمزج أشياءً وننشئ محتوياتٍ جديدة بحسب ما يمليه الوضع الحالي.

إضافة إلى ذلك، يجادل ميكيليان بأنّ شروط الثقة-و-الالتصاق قد تُقدّم صورة غير واقعية ومشوّهة لماهية الذاكرة. يعترف ميكايليان بأنّ معيار الاستمرار ليس إشكاليًا، لأننا نمتلك بالفعل إمكانية الوصول إلى ذاكرتنا البيولوجية الداخلية في كل مكان. لكنّ المعايير الأخرى إشكالية في الحقيقة. لا تكون الذكريات البيولوجية متاحة بشكل مباشر دومًا لأنّ "المعلومات القليلة تغدو غير متاحة على نحو دائم بمجرد خزنها، (و) المعلومات الكثيرة المخزونة يتعذر على الفاعل الوصول إليها في أي فترة زمنية معينة" (Michaelian 2012a: 1156). إنّ الذاكرة البيولوجية هي أكثر ظرفية بكثير مما تُضفيه صورة الـ EM.

يمثّل شرط التأييد إشكالية لعدة أسباب، لأنّ التخزين، كما يؤكد ميكيليان، لا يكون نتيجة التأييد على الإطلاق، بل نتيجة عمق المعالجة التي تُحدَّد بدورها من خلال عدة عوامل بما في ذلك "تقييم صلة أو أهمية المعلومات الواردة" (Michaelian 2012a: 1157). وعلى نحو مساوٍ، يعتمد تأييد آثار الذاكرة المسترجَعة على عمليات فوق-معرفية مع كون التأييد نتيجة محتملة وحيدة. إنّ تأييد آثار الذاكرة البيولوجية ليس تلقائيًا. نحن لا نؤيد الاستحضارات إلا بشكل انتقائي بناءً على مجموعة متنوعة من استراتيجيات فوق-معرفية. (سنعود إلى هذه النقطة بعد قليل.) بالنظر إلى أنه حتى الذاكرة البيولوجية لا تستوفي على ما يبدو شروط الثقة-و-الالتصاق، فإنّ فرضية الـ EM، كما يجادل ميكايليان، هي مرشد ضعيف للبتّ فيما إذا كانت الذاكرة الممتدة هي ذاكرة حقيقية. لذلك فهو يؤكد أنّ شروط الثقة-و-الالتصاق القياسية لا تمنحنا أي سبب للتفكير في الذاكرة الممتدة على أنها ذاكرة حقيقية.

يؤكد كلارك وغيره من المدافعين عن الـ EM أنّ مثل هذه الاعتراضات تدور حول فكرة تقييدية للغاية عن ماهية الذاكرة. يتوافق الـ EM في الواقع مع الرؤية المتلقاة عن الذاكرة، التي تنصّ على أنّ "الذاكرة هي أي حالة أو عملية تنتج عن مراحل متعاقبة من التشفير والتخزين والاسترجاع" (Klein 2015: I). (لقد رأينا مسبقًا كيف أيّدَ وينغر هذه الرؤية.) يركّز النقاد، في اعتقادهم، على الخصائص

الوظيفية الدقيقة [fine-grained] على نحو مبالغ فيه للذاكرة، في حين تكون الرؤية التقريبية [coarse-grained] ذات قيمة أكبر فيما يخصّ استيعاب تعقيد العالم الحقيقي والبحث المتطوِّر (Clark 2008).

إحدى الحجج ضد اشتراط الوضع الوظيفي الدقيق للذاكرة هي ما يبدو أنه يستبعد أي نظام ذاكرة يعمل بشكل مختلف نوعًا ما عن الذاكرة البيولوجية البشرية. يبدو أنه من المحتمل استبعاد الحيوانات، والكائنات الفضائية (إذا قابلنا أيًا منهم أساسًا)، والأشخاص الذين يعانون من عجز معرفي أو عُدّة معرفية غير قياسية، عن امتلاك ذاكرة حقيقية. قد يتبيّن أنّ هذا يُعدّ إشكاليًا على نحو خاص فيما يخصّ الإمساك النظري بتأثيرات الأشكال الغريبة على نحو متزايد للذاكرة الممتدة ظاهريًا التي نبتكرها حاليًا. وفق الرؤية الدقيقة [fine-grained]، قد لا يبدو أنّ الفاعلين عقب التحسين بعد-المعرفي يمتلكون أنظمة ذاكرة ألبتة. تميل "أنظمة الذاكرة الخارجية" هاته - لأسباب رأيناها - إلى امتلاك وضع وظيفي يُكمِّل الذاكرة البيولوجية بدلاً من مضاعفتها. إذا كان امتداد الذاكرة، كما يجادل دونالد، هو الشكل البشري للذاكرة على وجه التحديد، فنحن في خطر (وهذا من المفارقات) أن نستبعد ذاكرتنا البشرية على وجه التحديد من تحقيقاتنا.

حتى إذا أقرَّ المرء بأهمية اتباع مقاربة أكثر دقة إزاء الفئات المكافئة للذاكرة البشرية، فهناك عدد من الطرق للاستجابة لهذا التحدّي. أحد الاحتمالات هو الاعتراف بأنّ الذاكرة الممتدة ليست ذاكرة حقيقية، مع الاستمرار في الادعاء بأنها، مع ذلك، نظام معرفي حقيقي. قد لا تستوفي أنظمة الذاكرة الممتدة إلا الوضع الوظيفي التقريبي [rough-grained] للأنظمة الداخلية، ولكنها، مع ذلك، يجب اعتبارها أنظمة معرفية غير زائفة لأننا نستعملها للقيام بعمل معرفي. جادلَ كلارك (Clark 2010) بأنّ الطبيعة الفعالة والبنائية للذاكرة البيولوجية تعني أنه من الصعب التمييز بين أنظمة الذاكرة وأنظمة التفكير[2]. ولكن إذا كانت الذاكرة

(2) انظر أيضًا أحدث كتب كلارك Clark (2015a) حول كيف ترتبط الذاكرة وبعض الوظائف المعرفية الأخرى مثل الخيال، ربما، عند المستوى العصبي مع بعضها بعضًا بشكل وثيق.

البيولوجية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بأنظمة عضوية أخرى بحيث لا يمكن فصلها بسهولة عنها، فقد تكون أيضًا متشابكة جدًا مع مجموعة من الأنظمة الممتدة. نظرًا إلى أنّ الأنظمة المعرفية أصبحت غير متجانسة على نحو متزايد، فسوف نحتاج إلى إدراج الرؤية التقريبية في الخدمة لاستيعاب الذاكرة البشرية كما هي موجودة في البيئات الطبيعية. قد يغدو من الصعب أكثر الحفاظ على النقاء النظري للذاكرة البيولوجية. لا تزال هذه حجة غير محسومة إلى حد ما، مع مجادلة مؤيدي رؤية العقل الممتد بأنّ الرؤية التقريبية تسمح بالمزيد من الأبحاث المفتوحة، في حين يجادل خصومها (Weiskopf 2008 ؛ Rupert 2009 ؛ Adams and Aizawa 2009) بأنها نتيجة لذلك لا تُنصِف وحدات الذاكرة البيولوجية.

النوع الآخر من الاستجابة هو إضعاف شروط الثقة-و-الالتصاق أو إعادة صياغتها بطريقة أخرى تحترم الذاكرة البيولوجية كما يُدركها العِلم. إحدى طرق تطوير هذه الاستجابة هي إعادة صياغة رؤية الـ EM لمراعاة النتائج الحديثة حول الذاكرة الفوقية والمشاعر الإبستمية (Arango-Muñoz 2014). يشير العمل على المشاعر الإبستمية إلى أنّ الفاعلين البشريين لا يؤيدون ببساطة أي أثر للذاكرة يتبادر إلى الذهن، ولكنهم يوازنون بعناية بين مجموعة متنوعة من القدرات فوق-المعرفية للبتّ فيما إذا كان ينبغي لهم الوثوق بذكرياتهم. تشمل المشاعر فوق-المعرفية الإحساس بأنها على طرف اللسان*، والشعور بالخطأ (Mazzoni et al. 2010)، وربما ما هو أهم بالنسبة إلى مناقشتنا، الشعور بالحقيقة (Reber & Unkelbach 2010).

كما أشار دنكان بريتشارد، أحد الأسباب التي جعلت تجربة أوتو الفكرية الأصلية تبدو مقنعة على وجه التحديد كان بسبب ما افتُرِضَ ولكن لم يُذكَر صراحة: أعني، قدرة أوتو المستمرة على التحقق من تفاعله مع دفتر ملاحظاته. إنّ

(*) يُقصد بظاهرة الإحساس بأنها على طرف اللسان الفشل في استدعاء كلمة ما من الذاكرة، ويصاحب ذلك استرجاع جزئي والشعور بأنّ استدعاء الكلمة سيكون وشيكًا. جاءت هذه التسمية من قولنا 'على طرف لساني'. [المترجم]

أتو "أصبح يَعي تدريجيًا أنّ ذاكرته تتلاشى" (Pritchard 2010: 144) ويستخدم دفتر ملاحظاته تحديدًا لمحاولة التعامل مع ملَكَاته البيولوجية المتعثرة. بالإضافة إلى ذلك، يُعدّ أتو مستخدِمًا حريصًا لدفتر الملاحظات وهو حريص على الحفاظ على النظافة الإبستمية من جهة ما يتم إدخاله في دفتر الملاحظات. إذا فُهِمَت اعتقادات أوتو على أنها تمتد إلى دفتر ملاحظاته، فإنّ هذا يرجع جزئيًا إلى ممارسات أوتو الجيدة المستمرة وفضائله الإبستمية. يمكن فهم قدرات أوتو على مراقبة حالاته الذهنية وذكرياته والتحكم فيها بأنها فوق-معرفية، ويمكن النظر إلى تلاعب أوتو بدفتر ملاحظاته على أنه نوع من النشاط فوق-المعرفي. يمكن لمشاعر أوتو الإبستمية والذاكرة الفوقية (غير القياسية) بشكل أعم أن تلعب دورًا مستمرًا في البتّ فيما ما يجب تذكّره وما يتم تخزينه.

يؤدي هذا إلى معضلة بالنسبة إلى منظِّري الـ EM. فكما يلاحظ كلارك: "تعمل الذاكرة البيولوجية العادية، في معظمها، بطريقة تلقائية خفيَّة. إنها ليست موضوّعا بالنسبة لنا، فنحن لا نواجهها على نحو إدراكي حسي. بدلاً من ذلك، إنها تساعد في تكوين الكائنات المعرفية التي نكون عليها" (Clark 2015b: 3762). لكن على الأقل وفق التصور الأصلي لـ EM، لكي تكون التقنية مرشَّحا جيدًا للعقل، يجب أن تُستعمل بطريقة غير تأملية وتلقائية، أي أن تكون شفافة في الاستعمال. كما يُبيِّن كلارك، إنّ تأويل بريتشارد

> يُضيف شيئًا ما يهمله كلارك وتشالمرز عن عمد إلى حد ما. إنهما يجعلان استراتيجية دفتر الملاحظات موضوعًا للتركيز الذهني لأوتو. السبب الذي يجعلنا نترك ذلك هو، بطبيعة الحال، لأنه يعمل خفية ضد ادعاء العقل الممتد نفسه. لأنّ هذا ليس هو الدور الذي تلعبه الذاكرة البيولوجية العادية. (Clark 2015b: 3762)

ومع ذلك، من أجل تلبية أنواع الشروط الإبستمية التي يناقشها بريتشارد، يبدو أنّ هناك حاجة إلى بعض النشاط فوق المعرفي من الفاعل. ما هو مقلق هنا هو أننا إذا

واجهنا بوعي المصادر الخارجية لأجل تقييمها، فإنها تبدو أقل شبهًا بالجزء الذي نواجهه بشكل غير واع عمومًا من جهازنا المعرفي البيولوجي.

إذا كانت الصورة فوق المعرفية للذاكرة صحيحة، فقد لا يكون الحال سوى أنّ تقنيات الذاكرة، والتقنيات المعرفية بشكل أعم، لا تحتاج إلى تلبية شروط الشفافية التي افترضها في الأصل كلارك وتشالمرز. قد توفّر المشاعر الإبستمية وسائل للتحقق من مصادر الذاكرة بطريقة خفيّة، دون أن تصبح جزءًا إدراكيًا حسيًا صريحًا من التركيز الذهني بدلاً من فاعل التركيز الذهني نفسه. لكن هذا يعني أننا بحاجة إلى قدرات فوق معرفية جيدة بشكل معقول على الأقل لتقييم إسهامات الأجهزة الخارجية بالإضافة إلى إسهامات أنظمتنا المعرفية. يتيح لنا التأمل في المشاعر الإبستمية ملاحظة أنّ هذه المشاعر لا تحتاج إلى أن تكون غير واعية تمامًا. إذ الإحساس بأنها على طرف اللسان ليس غير واع.

يجادل أرانغو مونوز (Arango-Muñoz 2013) بأنّ استخدامنا للمشاعر الإبستمية والقدرات فوق المعرفية الأخرى قد يسهم في جعل قدراتنا تستفيد على نحو فعال من التقنيات الممتدة. أحد الجوانب المثيرة للاهتمام للقدرات فوق المعرفية هو أنّ بعضها على الأقل يبدو أنه يعمل على مصادر خارجية للمعلومات بقدر ما يعمل على مصادر داخلية. وهكذا، قد توفّر المشاعر الإبستمية طريقة لدمج الموارد الخارجية. ما تحتاجه مشاعرنا الإبستمية للقيام بالتحقق الإبستمي الصحيح هو أن تُظهِر التقنياتُ الجديدة للذاكرة-م فضائلها الإبستمية بمعنى ما، أو تقدِّم تلميحات من ناحية أخرى يمكن لمشاعرنا الإبستمية تتبّعها. ستحتاج قدراتنا الإبستمية إلى مواكبة تقنياتنا.

يقترح مبدأ التجميع البيئي (PEA) لكلارك أنّ "العارف أو المدرِك الحكيم" قد يجمع ببساطة أفضل مجموعة من المصادر معًا لحلّ أي مشكلة معرفية معينة، بصرف النظر عما إذا كانت أنظمة بيولوجية داخلية أو أنظمة تقنية خارجية. هناك حاجة إلى إظهار كيف يُحَلّ الـ PEA عمليًا وكيف يستوفي العقل ما يسمى بمشاكل التأييد والاختيار (Arango-Muñoz 2013؛ Michaelian 2012b). تشير مشكلة التأييد

إلى الكيفية التي يختار بها العقل - بوعي أو بغير وعي - ما إذا كان سيؤيِّد المعلومات الواردة من المصادر المختارة، سواء كانت داخلية أو خارجية. تتناول مشكلة الاختيار هذه أيَّ المصادر المعرفية تم استعماله. بالنظر إلى أي مهمة معرفية معينة، يمكن للفاعل حلها بإحدى الطرق المتعددة. يمكن إنجاز عملية الضرب من خلال استحضار الجداول الأضعاف الخاصة بالفرد، أو باستخدام الورقة والقلم. يمكن الوصول إلى أثر الذاكرة عن طريق طرح سؤال على النفس أو باستخدام محرك غوغل للبحث. تتطلب كل طريقة لحل مشكلة ما مزيجًا مختلفًا من العمليات الداخلية والخارجية، وقد تُعتبر معرفية أو لا تُعتبر كذلك، مع الأخذ في الاعتبار المصادر النظرية المعينة المعروضة. قد تلعب المشاعر الإبستمية دورًا مركزيًا في هذه العمليات، ولكن هناك الكثير من العمل الذي يتعين القيام به لإظهار كيف يتحقق ذلك بالضبط.

5. التعزيز المعرفي وتأويل العقل

المسار الأخير من الرد على الاعتراضات الموجهة إلى العقل الممتد هو ملاحظة أنّ دفتر ملاحظات أوتو ليس غاية الذاكرة الممتدة ومنتهاها. قد تمتلك تقنيات الذاكرة الممتدة المعاصرة والمستقبلية بالفعل مظهرًا وظيفيًا بيولوجيًا أكثر على نحو ملحوظ. قد تكون التقنيات المعاصرة، بسبب، على سبيل المثال، طابعها الاستبنائي إلى حد ما، أفضل بكثير في استيفاء الشروط الأصلية للذاكرة الممتدة من الحالة الخيالية لدفتر أوتو. قد تكون مصادر تكنولوجيا السحابة التي ناقشناها في بداية هذا الفصل أقرب في بعض النواحي ذات الصلة إلى المظهر الوظيفي الدقيق للذاكرة البيولوجية (Clowes 2015).

إنّ الدماغ البشري حاضر مسبقاً عمليًا في وجود أنظمة الذاكرة–م (Sparrow et al. 2011) وهو في قلب السجالات الحالية حول التأثيرات المعرفية للإنترنت. تتماشى هذه التأثيرات بشكل عام مع PEA لـ كلارك. لقد رأينا كيف أنّ الكثيرين منا يعزون الآن المعرفة المخزَّنة على الإنترنت بوصفها خاصة بنا. وفق رؤية وارد، تميل تطبيقات الإنترنت إلى اختطاف ميول البشر الطبيعية لتوزيع الذاكرة بين

المجموعات. إنّ الفكرة القائلة إننا، بذلك، نمتلك معرفة يمكننا الوصول إليها بسرعة هي خطأ صريح. زيادة على ذلك، هناك خطر من أنه مع اعتمادنا المتزايد على هذه المصادر، قد تتضاءل قدراتنا المعرفية البيولوجية الداخلية.

إذا كانت فرضية الـ EM صحيحة، فقد تكون حالات العزو-الذاتي هاته مجرد تمييز للظروف الإبستمية الجديدة باعتبارها وقائع (Clowes 2015). ربما تكيَّفَ الأشخاص لدى وارد مع الظروف البيئية الجديدة لتقنية السحابة فحسب حيث تكون المصادر المعرفية للإنترنت، المصممة إلى حد كبير وفقًا لاحتياجاتهم الخاصة، متاحة باستمرار من خلال هواتف الأيفون والأجهزة اللوحية الخاصة بهم. لقد تغيرت للتو طبيعة ما يصلح اعتباره معرفتهم الخاصة بهم. إذ قطع اتصالهم بالإنترنت مؤقتًا لا يغيّر ما يعرفونه عادةً.

قد تساعدنا المشاعر الإبستمية، كما رأينا، في دمج المصادر التي ليست أجزاء بيولوجية من أنفسنا. مع أننا قد لا نكون قادرين على ضمان إمكانية أن تمنحنا مشاعرنا الإبستمية في الواقع تلميحات جيدة عن الوضع الإبستمي لتكنولوجيا ما، إلا أنه من المهم أن نأخذ بالحسبان الكيفية التي قد تتقاطع بها قدراتنا فوق-المعرفية والمقروئية الإبستمية للتكنولوجيا. قد يكون من الممكن بناء تقنيات مصممة لإيصال وضعها الإبستمي بطرق تجعلها أكثر قابلية للقراءة بالنسبة لنا. ما إذا كان يمكن الوثوق بها، وما إذا كانت المعلومات التي تزعم تقديمها قد قيَّمها مجتمع إبستمي ذو صلة، وما إذا كانت قد حُرِّرَت مؤخرًا، هي أسئلة تتعلق إلى حد ما بالتصميم والاستخدام.

يتطلب تحقيق فضيلة إبستمية ممتدة فهمًا عمليًا جيدًا للتقنية الجديدة وتقديرًا إبستميًا دقيقًا لها. إنّ مشكلة لحظتنا الراهنة هي أننا لم نُطوِّر مصادر اجتماعية وفكرية جيدة، وفي الواقع معايير وقوانين، لجعل الوضع الإبستمي لمصادر الإنترنت قابلاً للقراءة على نحو موثوق. إنّ الميل الحالي هو نحو تقنيات، مثل خوارزمية Edgerank الخاصة بفيسبوك، تكون مبهمة معرفيًا لكنها شفافة في الاستخدام (Clowes 2013: 116).

بلا شك، يمكن للتقنيات أن تُهيكل الذاكرة حتى لو لم تكن في الواقع أجزاءً من عقولنا. غالبًا ما طُوِّرَت الرؤية القائلة إنّ هذه الهيكلة الخارجية هي في الأساس أفضل وسيلة لفهم دور الثقافة المادية من خلال السقالة (Sterelny 2010). كانت هذه الفكرة مضمرة في أفكار دونالد عن الذاكرة، وقد ركّز الكثير من الأعمال السابقة حول الدور المعرفي للأدوات تحديدًا على الطريقة التي ساعدت بها الأدوات وتطوّر الثقافة المادية في تطوير قدراتنا المعرفية البشرية على نحو مميز (Gregory 1981; Vygotsky 1978). قد يكون من الأفضل تصوّر ما "نتذكّره" عن طريق غوغل، ليس كجزء من عقل أي أحد، بل كنوع من المشاعات المعرفية التي يمكننا جميعًا الاعتماد عليها (Clowes 2015; Dror & Harnad 2008). لقد وُظّفت أنظمة مثل ويكيبيديا وغوغل بسهولة في مثل هذه النماذج، وفي كثير من الحالات قد يكون هذا النموذج-النظري اقتصاديًا أكثر من أجزاء تلك الأنظمة التي اعتُبِرَت أجزاءً صحيحة منا.

قد يكون أفضل تحديد لموقع التكامل المعرفي هو السلسلة المتصلة (Heersmink 2012؛ Sutton et al. 2010)، بين الأنظمة شديدة التكامل التي يمكن اعتبارها أجزاءً صحيحة من الفاعل، وتلك التي يجب اعتبارها نوعًا من السقالات المعرفية أو جزءًا من المشاعات المعرفية. على الرغم من وجود طيف هنا، يجدر بنا أن نتذكّر أنّ تحديد موقع الأشياء على أحد طرفيّ المفرق له عواقب حقيقية. حيثما يمكن اعتبار التقنية جزءًا من هُوِيَّة الفاعل، فقد يبدو أنّ إزالتها أو حظر استخدامها هو بمثابة هجوم على هذا الفاعل (Heersmink 2015). عندما تبدو مثل هذه التأويلات معقولة، فإننا على طرف الـ EM من الطيف.

إذا نظرنا إلى الذاكرة-م على أنها ليست ذاكرة حقيقية ولا ذاكرة معرفية، فإنّ مشكلتيّ الاختيار والتأييد يبدو أنهما تنشآن بنفس الطريقة تمامًا، ولكن مع قوة أخلاقية جديدة مضافة. أي اختيار عملي بين الأنظمة البيولوجية والأنظمة الممتدة، يتطلب الآن أيضًا الاختيار بين المصادر المعرفية "الحقيقية" و"الزائفة". قد تساعد النظافة الإبستمية الجيدة في توجيهنا إلى عدم الاعتماد المفرط على الآلات لتنفيذ وظائف الذاكرة لدينا بما قد يُبخس من دورنا في هذه العملية.

ضد هذا، قد يكون الفاعل الهجين مفهومًا أكثر وفقًا لمعاييرنا النفسية الشعبية عند تأويله تحت ضوء موسَّع. قد تتنبأ معتمَدات علم النفس الشعبي بأنشطة الفاعل وتفسِّرها بشكل أفضل عندما تُدمَج مجموعة اعتقاداته الممتدة في أساس التأويل[3]. يكون أتو قابلاً للتنبؤ والتفسير على نحو أفضل إذا تسالمنا على أنّ محتويات دفتر ملاحظاته هي في الحقيقة اعتقادات. يصبح تفسير قدراته على العثور على المتحف أكثر تعقيدًا إذا قلنا إنّ أوتو يعرف القليل جدًا ولكنه يسترشد بدفتر ملاحظاته. إنه من الأسهل وأكثر اقتصادًا، وأكثر انسجامًا مع معتمَدات علم النفس الشعبي، أن نقول فحسب إنّ أوتو يعرف كيفية الوصول إلى MOMA.

حينما تتكامل الذاكرة-م على نحو عميق بوصفها جزءًا من إحساس الفاعل بذاته وحتى بهويته، فإنّ محاولاتنا للتفسير والتنبؤ والتفاعل مع مثل هذا الفاعل الهجين ظاهريًا قد لا تتطلب منا سوى التفكير على نحو عملي في المصادر الممتدة للفاعل بوصفها جزءًا من قاعدة حالات العزو النفسية الشعبية لدينا. إذن، يبدو أنّ تفسير الذاكرة-م على أنها ذاكرة حقيقية يساعد في الكثير من الأعمال التنبؤية والتفسيرية عند فهم مثل هؤلاء الفاعلين. بناءً على هذه الأسس، قد نحتاج إلى نسخة منقَّحة من الـ - EM تراعي المشاعر الإبستمية – لإنتاج أفضل تفسير شامل يخصّ استخدام الذاكرة-م وتكاملها. قد لا تبدو الذاكرة-م وكأنها ذاكرة من بعض المنظورات المميزة الدقيقة [fine-grained]، لكنها من الممكن أن تبقى معرفية بحق وتأسيسية بحق لهُوِيَّة الفاعل. ولكن إذا كان الأمر كذلك، يجب أن نأخذ على محمل الجد فكرة أنّ العقل البشري يمرّ حاليًا بتغييرات عميقة، وربما غير مسبوقة، أثناء دمجنا لمجموعة متنوعة من الوسائط الرقمية في ترسانتنا المعرفية (Clowes 2012). قد ينطوي هذا في حد ذاته على قيود على علم النفس الشعبي الحالي لدينا، والحاجة إلى مراجعته. نحن بحاجة إلى إنفاق المزيد من الطاقة الفكرية لفهم شكل هذه الأنواع الجديدة من العقول والآثار الأخلاقية والإبستمية لها.

(3) لكن انظر المشاكل المتعلقة بافتقار تكامل الاعتقادات المشار إليها في Weiskopf (2008).

موضوعات ذات صلة

- ذاكرة العادة
- آثار الذاكرة
- الذاكرة والهُويَّة الشخصية

قراءات إضافية

Clowes, R. W. (2015). Thinking in the cloud: The cognitive incorporation of cloud-based technology. Philosophy and Technology 28(2): 261-96.

Michaelian, K. and Sutton, J. (2013). Distributed cognition and memory research: History and current directions. Review of Philosophy and Psychology 4(1): 1-24.

Malafouris, L. (2013). How Things Shape the Mind: A Theory of Material Engagement. Cambridge, MA: MIT Press.

References

Adams, F. and Aizawa, K. (2009). Why the mind is still in the head. In P. Robbins and M. Aydede (eds.), The Cambridge Handbook of Situated Cognition (pp. 78-95). Cambridge: Cambridge University Press.

Arango-Muñoz, S. (2013). Scaffolded memory and metacognitive feelings. Review of Philosophy and Psychology 4(1): 135-52.

Arango-Muñoz, S. (2014). The nature of epistemic feelings. Philosophical Psychology 27(2): 193-211. doi:1 10.1080/09515089.09512012.09732002.

Bell, C. and Gemmell, J. (2009). Total Recall: How the E-Memory Revolution Will Change Everything. New York: Dutton.

Clark, A. (1997). Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again. Cambridge, MA: MIT Press.

Clark, A. (2008). Supersizing the Mind. Oxford: Oxford University Press.

Clark, A. (2010). Memento's revenge: Objections and replies to the extended mind. In R. Menary (ed.), Extended Mind. Cambridge, MA: MIT Press.

Clark, A. (2015a). Surfing Uncertainty: Prediction, Action, and the Embodied Mind. New York: Oxford University Press.

Clark, A. (2015b). What 'Extended Me' knows. Synthese April: 1-19. doi:10.1007/s11229-015-0719-z.

Clark, A. and Chalmers, D. (1998). The extended mind. Analysis 58: 10-23.

Clowes, R. W. (2012). Hybrid memory, cognitive technology and self. In Y. Erdin and M. Bishop (eds.), Proceedings of AISB/IACAP World Congress 2012.

Clowes, R. W. (2013). The cognitive integration of E-memory. Review of Philosophy and Psychology 4: 107-33.

Clowes, R. W. (2015). Thinking in the cloud: The cognitive incorporation of cloud-based technology. Philosophy and Technology 28(2): 261-6.

Donald, M. (1991). Origins of the Modern Mind. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Dror, I. E. and Harnad, S. (2008). Offloading cognition onto cognitive technology. In I. E. Dror and S. Harnad (eds.), Cognition Distributed: How Cognitive Technology Extends Our Minds (pp. 1-23). Amsterdam: John Benjamins Publishing.

Gregory, R. L. (1981). Mind in Science: A History of Explanations in Psychology. Cambridge: Cambridge University Press.

Harris, C. B., Keil, P. G., Sutton, J. and Barnier, A. J. (2010). Collaborative remembering: When can remembering with others be beneficial? www.cogsci.mq.edu.au/news/conferences/2009/ASCS2009/ pdfs/Harris.pdf.

Harris, C. B., Keil, P. G., Sutton, J., Barnier, A. J. and McIlwain, D. J. (2011). We remember, we forget: Collaborative remembering in older couples. Discourse Processes 48(4): 267-303.

Heersmink, R. (2012). Mind and artifact: A multidimensional matrix for exploring cognition-artifact relations. Proceedings of AISB/IACAP World Congress 2012.

Heersmink, R. (2015). Extended mind and cognitive enhancement: Moral aspects of cognitive artifacts. Phenomenology and the Cognitive Sciences, 1-16.

Hodges, S., Williams, L., Berry, E., Izadi, S., Srinivasan, J., Butler, A.K. (2006). SenseCam: A retrospective memory aid. UbiComp 2006: Ubiquitous Computing 4206: 177-93.

Hutchins, E. (1995). Cognition in the Wild. Cambridge, MA: MIT Press.

Johansson, N., Andersson, J. and Rönnberg, J. (2005). Compensating strategies in collaborative remembering in very old couples. Scandinavian Journal of Psychology 46(4): 349-59.

Klein, S. B. (2015). What memory is. WIREs Cogn. Sci. 6: 1-38.

Malafouris, L. (2013). How Things Shape the Mind. Cambridge, MA: MIT Press.

Mazzoni, G., Scoboria, A. and Harvey, L. (2010). Nonbelieved memories. Psychological Science 21(9): 1334-40.

Michaelian, K. (2012a). Is external memory memory? Biological memory and extended mind. Consciousness and Cognition 21(3): 1154-65.

Michaelian, K. (2012b). Metacognition and endorsement. Mind and Language 27(3): 284-307.

Michaelian, K. and Sutton, J. (2013). Distributed cognition and memory research: History and current directions. Review of Philosophy and Psychology 4(1): 1-24.

Pritchard, D. (2010). Cognitive ability and the extended cognition thesis. Synthese 175(1): 133-51.

Reber, R. and Unkelbach, C. (2010). The epistemic status of processing fluency as source for judgments of truth. Review of Philosophy and Psychology 1(4): 563-81.

Rupert, R. D. (2004). Challenges to the hypothesis of extended cognition. Journal of Philosophy 101: 389-428.

Rupert, R. D. (2009). Cognitive Systems and the Extended Mind. New York: Oxford University Press.

Schacter, D. L. and Addis, D. R. (2007). The cognitive neuroscience of constructive memory: Remembering the past and imagining the future. Philosophical Transactions of the Royal Society of London B: Biological Sciences 362(1481): 773-86.

Sellen, A. J. and Whittaker, S. (2010). Beyond total capture: A constructive critique of life-logging. Communications of the ACM 53(5): 70-77.

Smart, P. R., Heersmink, R. and Clowes, R. W. (2017). The cognitive ecology of the Internet. In S. J. Cowley and F. Vallée-Tourangeau (eds.), Cognition Beyond the Brain, 2nd edition (pp. 251-82). New York: Springer.

Sparrow, B., Liu, J. and Wegner, D. M. (2011). Google effects on memory: Cognitive consequences of having information at our fingertips. Science 333(6043): 776-8.

Sterelny, K. (2010). Minds: Extended or scaffolded? Phenomenology and the Cognitive Sciences 9(4): 465-81.

Sutton, J. (2010). Exograms and interdisciplinarity: History, the extended mind, and the civilizing process. In R. Menary (ed.), The Extended Mind (pp. 189-225). London: Bradford Book, MIT Press.

Sutton, J., Harris, C. B., Keil, P. G. and Barnier, A. J. (2010). The psychology of memory, extended cognition, and socially distributed remembering. Phenomenology and the Cognitive Sciences 9(4): 521-60.

Vygotsky, L. S. (1978). Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ward, A. F. (2013). Supernormal: How the Internet is changing our memories and our minds. Psychological Inquiry 24(4): 341-8.

Wegner, D. M. (1987). Transactive memory: A contemporary analysis of the group mind. In B. Mullen and G. R. Goethals (eds.), Theories of Group Behavior (pp. 185-208). New York: Springer-Verlag.

Wegner, D. M. and Ward, A. F. (2013). How Google is changing your brain. Scientific American 309(6): 58-61.

Weiskopf, D. A. (2008). Patrolling the mind's boundaries. Erkenntnis 68(2): 265-76.

الفصل العشرون

الذاكرة الجماعية

جيفري أندرو باراش

على مدى العقود الماضية، أصبح موضوع الذاكرة الجماعية شاغلاً نظريًا مركزيًا على نحو متزايد في نطاق واسع من التخصصات الأكاديمية، من العلوم الاجتماعية والإنسانية إلى الأدب والجماليات والعلوم المعرفية والطبيعية. ربما اتساع حقول تطبيقه هو ما جعله يبدو في الغالب مفهومًا غامضًا بحاجة إلى توضيح فلسفي.

إنّ مصطلح "الذاكرة الجماعية" والمفهوم الذي يقابله حديثا العهد وقد دخلا حيز التداول منذ العمل الرائد لمؤلفين أمثال والتر بنجامين (Benjamin 1969a: 83-110; 1969b: 155-200; 1969c: 217-52) وقبل كل شيء موريس هالبواكس (Halbwachs 1958, 1994, 1997). شهدت الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، وخاصة منذ السبعينيات والثمانينيات، انشغالًا شديدًا بهذه الظاهرة، التي وصفها الكثير من المؤلفين الجدد بأنها "طفرة الذاكرة" (Olick 1999: 333-48؛ Huyssen 2000: 21-38؛ Klein 2000: 127-50؛ Kansteiner 2002: 179-97؛ Nora 2002: 1-8؛ Winter 2006). إنّ هذا الظهور الحديث لمفهوم الذاكرة الجماعية بوصفها شاغلاً نظريًا مركزيًا على النطاق العالمي ينطوي على مفارقة لأنّ التذكّر الجماعي، بوصفه وظيفة اجتماعية، تجسّد في الممارسات القديمة التي هي قديمة قدم الوجود المجتمعي البشري والعوالم الرمزية التي تُشكّل تجانسه. يشير الانشغال المعاصر المكثّف بالذاكرة الجماعية إلى أنّ هذه الظاهرة التي لم تكن من قبل محط اهتمام نظري رئيس استُدعِيَت إلى ساحة الخطاب النظري نسبة إلى الأفكار والمواقف

والافتراضات الخاصة بعصرنا. في هذا الفصل، أبدأ توضيحي لمفهوم الذاكرة الجماعية من خلال وصف الجينالوجيا التاريخية الخاصة بها والوظيفة الاجتماعية التي هيأت الخلفية لجلائها النظري الجديد. وسيؤدي ذلك في الأقسام التالية إلى مناقشة نقدية للمحاولات الحديثة الرامية إلى إعادة تعريفها داخل تحليل اجتماعي نفسي تاريخي[1]، وإلى تحقيق نظري فيما يخصّ نطاقها ومفاصلها الزمنية في المجال العام، وأخيرًا إلى تأويل تشكّلها في عصر وسائل الإعلام الجماهيرية.

1. ظهور الذاكرة الجماعية بوصفها موضوعًا للنظرية والخطاب الحديثين

تزامن ظهور الانشغال النظري بالذاكرة الجماعية مع تراجع الطرق الأكثر تقليدية في تفسير التجانس الجماعي في الفضاء الاجتماعي-السياسي. قابلَ وضوحها النظري الجديد سلسلة من التطورات طويلة المدى التي ظهرت على مدار العصر الحديث. تضمنت هذه التطورات إضعاف القناعة التقليدية الموروثة من الفلسفة القديمة واللاهوت المسيحي التي مفادها أنّ الأفكار الميتافيزيقية الثابتة يمكن أن تُفسِّر بشكل قاطع الهُوِيَّة البشرية والوجود الاجتماعي-السياسي. مع أنّ استمرارية الوجود الجماعي من خلال المبادئ الميتافيزيقية الثابتة كان متسالَمًا عليها في الإطار المستقر نسبيًا لمجتمعات ما قبل الحداثة، فإنّ تيارات الفكر الحديثة، من التجريبية اللوكّية إلى التنوير الفرنسي والمثالية النقدية الكانطية، على الرغم من نقاط الاختلاف الأخرى، قوَّضَ كلٌّ منها بشكل حاد الافتراضات المسبقة التقليدية المتعلقة بمفهومية هذه المبادئ كأساس لفهم الذات والعالم. اعترف هذا التشكيك

(1) على الرغم من المساهمات الهامة للعلوم المعرفية في تحليل الذاكرة، فإنه سيتعدى نطاق هذا الفصل الموجز تناول المقاربة المعرفية للذاكرة الجماعية. وبقدر ما قد تكون المناهج المعرفية مفيدةً في دراسة الذاكرة الشخصية وذاكرة المجموعة-الصغيرة، يبقى دورها في توضيح التجسيد الرمزي للخبرة القابلة للتوصيل بعامة والتشكيل الرمزي للفضاء العام بوساطة وسائل الإعلام، اللذان يعتبران أساسيين لنظرية الذاكرة الجماعية المقدَّمة في هذا الفصل، بحاجة إلى الاستكشاف في التحقيقات المستقبلية.

في أفكار الماهية البشرية والتجانس الاجتماعي من خلال مخططات ميتافيزيقية معطاة مسبقًا بوجود رؤية أكثر انفتاحًا فيما يخصّ حق تقرير المصير للجماعات البشرية في سياق تطورها التاريخي. شهدَ فكر القرن الثامن عشر في الوقت نفسه بلورة سلسلة من المنظورات الجديدة المتعلقة بـ "الروح" الفردية والمتغيرة التي تكمن وراء الجماعات البشرية المتصوَّرة كوحدات فردية. يُعتبر مفهوم "روح القوانين" لمونتسكيو، أو "روح العصر" لفولتير، أو "روح الشعب" لهردر أمثلة بارزة للمفاهيم الجديدة للوحدات الجماعية التي تُعرِّف نفسها مع مرور الزمن والتي طُوِّرَت في العقود السابقة للثورة الفرنسية. ألهمت التجربة اللاحقة للتغيير الجذري والانفكاك اللذين أحدثتهما الثورة الفرنسية وزوال النظام الاجتماعي-السياسي الأوروبي التقليدي تأملاً واسع النطاق في ظاهرة الانقطاع التاريخي ووضعت ظاهرة التجانس الجماعي تحت ضوء إشكالي.

في هذا السياق، بدأت "الذاكرة"، التي لم تُصوَّر كَمَلَكَة للفهم البشري فحسب، بل كعضو للاستمرارية والتجانس في الفضاء الجماعي، في لعب دور نموذجي في النظرية الاجتماعية. في أعقاب فترة الثورية الفرنسية، أعطى هيغل في كتابه **فينومينولوجيا الروح** (1807) منزلة صنع-العصر للذاكرة (*Erinnerung*) بوصفها مصدرًا للهُوِيَّة الجماعية، لأنّ الذاكرة هي التي توفِّر المبدأ الديناميكي لتجانس الروح وسط تنوّع تعابيره في التطور التاريخي البشري (Hegel 1970: 16-24, 590-91). في ضوء الفروق الجوهرية التي تميز الجماعات البشرية والعصور التاريخية، منحَ هيغل الفهم-الذاتي للروح من حيث هو باق من خلال استحضار الخبرة الماضية القدرة على إضفاء التجانس والاستمرارية على اللحظات المتنوعة من تطوره على مدار التاريخ.

دون الخوض في مسألة تأثير هيغل، كان تأويله لدور الذاكرة في الفضاء الجماعي بمثابة تحوّل صانع-للعصر بالنسبة إلى الأجيال اللاحقة، حتى بعد أن فقدَ الادعاء المطلق لفلسفته حول التاريخ قوته الإقناعية. من منظور سياسي مختلف تمامًا وأكثر صراحةً، حدد إرنست رينان، وهو من المجاهرين بإعجابهم بفلسفة

هيغل للتاريخ (Renan 1905: 172-3)، الذاكرة المشتركة بين المجموعات القومية - بدلاً من الجغرافيا أو اللغة أو العرق - بوصفها المصدر المبدئي لتجانسهم مع مرور الزمن (Renan 1992: 54). في سياق لاحق ومختلف، استلهمت تاريخانية بينيديتو كروس فكرة أنّ الذاكرة بين المجموعات القومية هي العضو الروحي للاستمرارية التاريخية (Croce 1929)، تمامًا كما حدد معاصره الألماني، فيلهلم ديلتاي، ذاكرة الشعب (Erinnerung) عن ماضيه بوصفها مصدرًا لتجانسه (Zusammenhang) مع مرور الزمن، مما يضفي الاستمرارية على اللحظات المتنوعة من تطوره (Dilthey 1973).

إلى جانب هذا التصوّر للذاكرة بأنها مصدر روحي للاستمرارية التاريخية، شهدت العقود التي سبقت الحرب العالمية الأولى ظهور سلسلة من التصورات شديدة التأثير حول "الذاكرة العضوية" التي أُخِذَت لِبَث الخصائص الفسيولوجية المتوارثة بوساطة المجموعات الكبيرة. وجدت تخمينات إيوالد هيرنغ عن الذاكرة العضوية المحدَّدة فسيولوجيًا صدى في نظريات فيلهلم روكس وإرنست هاكيل وشاعت في إنجلترا عن طريق صاموئيل بتلر (Hering 1921؛ Butler 1910). اعتنق جميعهم القناعة التي مفادها أنّ الذاكرة المسجَّلة فيسيولوجيًا والمنقولة على نحو غير واع توفِّر مبدأ التجانس للجماعات البشرية مع مرور الزمن. تبنّى فريدريك نيتشه في كتاباته الناضجة قناعة مشابهة. ففي أعمال مثل **ما وراء الخير والشر** أو **جينالوجيا الأخلاق**، افترض نيتشه أنّ الذاكرة العضوية تُنقَل بين الأجيال وتوفّر استمرارية للتطور التاريخي طويل المدى[2]. آل التحوّل الصانع-للعصر الذي افتتحه هيغل بموضعة ذاكرة المجموعة عند مصدر الاستمرارية والتطور التاريخي، وإن كان على أساس عضوي مختلف تمامًا، إلى شكل جديد من التعبير في نهاية القرن.

(2) كما كتب نيتشه، على سبيل المثال، في مقطع مميز في **ما وراء الخير والشر**: "ليس من الممكن بأي حال من الأحوال ألا يُجسِّد الشخص سمات والديه والحياة السابقة لهما، مهما كانت المظاهر تشير إلى خلاف ذلك. هذه هي مشكلة العرق (*Rasse*)" (Nietzsche 1968: 228). ما لم يُشَر إلى خلاف ذلك، فكل الترجمات تعود إليّ.

2. مفهوم موريس هالبواكس عن الذاكرة الجماعية ونقّاده حديثًا

في سياق أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، كان التحوّل الصناعي السريع، والتحولات في ظروف السفر والاتصال، والهجرة الجماعية لسكان الريف إلى المراكز المتحضرة من العوامل التي أسهمت في إحساس غير مسبوق بالتغيّر والتفكك الذي وصل إلى ذروة اشتداده خلال كارثة الحرب العالمية الأولى. لقد أدت التاريخية الجذرية وطارئية النظام الاجتماعي-السياسي إلى تغذية إحساس واسع النطاق "بالأزمة"، حيث أصبحت الافتراضات السابقة المنبثقة من فلسفة التاريخ المعنية بوحدة الماضي والحاضر في عملية تطور هادفة موضع شك. في هذا المنعرج الدقيق، بدأ الاهتمام النظري بالتحول إلى ظاهرة "الذاكرة الجماعية" التي وَضَعَت، في كتابات والتر بنجامين وموريس هالبواكس، ثيمة التجانس الاجتماعي في منظور جديد. وعلى أثر تجربة التفكك المعاصرة، خرجوا عن الافتراضات السابقة المتعلقة بدور الذاكرة في تشكيل الاستمرارية والتجانس التاريخي.

يتَّضح أسلوب هالبواكس في موضعة الانقطاع نصب تفكيره في تصوُّره عن التذكّر المشترك بين الأجيال الحية المتداخلة، الذي مَيَّزَه بشكل قاطع عن الدراية بالماضي التاريخي. في تحديد مفهوم الذاكرة الجماعية هذا، أدركَ هالبواكس أنّ الذاكرة في جميع مستوياتها ترتكز بقوة على الدراية الشخصية التي تتشابك على الفور مع المجموعات الحية التي تنتمي إليها في أطر اجتماعية محددة (*cadres sociaux*). إلى جانب الذكريات المشتركة للمجموعات التي يكون أعضاؤها على دراية شخصية ببعضهم بعضًا، اعترفَ هالبواكس بدون تردد بأنّ الجمعيات الجماهيرية مثل الأمم الكبيرة توفّر فرصًا قليلة للتواصل المباشر وجهاً لوجه. غالبًا ما يكون تذكّرهم المشترك مكتسب بشكل غير مباشر من أعمال الآخرين وأفعالهم؛ إنه على حد تعبير هالبواكس "ذاكرة مستعارة" (Halbwachs 1997: 128-9). لهذا السبب، يعزو مفهوم هالبواكس عن الذاكرة الجماعية أهمية خاصة إلى المجموعات المتوسطة الأصغر، كمصدر للخبرة المشتركة وللتحولات التي توجِّه حيوات أعضائها بشكل مباشر على حد سواء. يكون كل فرد بهذا المعنى "غائصًا"

(*plongé*)، بشكل متزامن أو متعاقب، في العديد من المجموعات المختلفة (Halbwachs 1997: 129). يؤسِّس كل فرد، من خلال المشاركة في مجموعات مختلفة تضم فضاءات مختلفة من الخبرة والذاكرة، خطوط استمرارية بين الماضي والحاضر تُضفي، بحكم وحدة السياق الزمني، قدراً من الاستقرار على الهُويّات الفردية المرتكزة بقوة على إطار كل مجموعة من المجموعات التي يشارك فيها. يطرأ الانقطاع الأساسي في الأفق الزمني، كما كتب هالبواكس، حين تختفي الأجيال الحية ويختفي معها كل اتصال مباشر مع طرق الوجود والإيماءات والتعابير والمواقف التي تنتمي إلى السياق الحي للأجيال التي ما زالت-موجودة. بالنسبة إلى الجزء الأكبر، تَظهر هذه الانقطاعات تدريجياً وتبقى التحولات التي تُحدِثها في الأفق الزمني غير مُدرَكة إلى حد كبير. ومع ذلك، فهي تشير إلى مسافة جذرية بين الحاضر الحي والماضي البعيد (Halbwachs 1958:22; 1997: 130). بمجرد أن تُطمَس في ذاكرة الأجيال الحية، يستطيع العمل الخاص بالتفكيك التاريخي وحده أن يعيد بناء مسرح الماضي المفقود بشكل غير مباشر وبطريقة تدريجية.

في العقود الأخيرة، أثار مفهوم الذاكرة الجماعية الذي طوَّره هالبواكس انتقادات مهمة. في ضوء توضيح مفهوم الذاكرة الجماعية، سأتناول بإيجاز انتقادين معاصرين أُثيرا ضد نظريته.

كثيرًا ما وُبِّخَ هالبواكس بسبب ميله إلى اعتبار الدراية الفردية وظيفة المجموعات الاجتماعية المختلفة التي تنتمي إليها، وبذلك، يقصرها على تعبيراتها المحدَّدة اجتماعيًا. أكدَّ بول ريكور، قبل كل شيء، على ما اعتبره اقتراب نظرية هالبواكس من شكل من أشكال الحتمية الجماعية التي تترك مساحة صغيرة لعفوية الفرد واستقلاليته (Ricoeur 2004: 120-24). من المؤكد أنّ هذا الميل يمكن استنتاجه من عدد من تصريحات هالبواكس، ولكن، كما يعترف ريكور نفسه، يبدو أنّ هالبواكس يخفف من هذا الموقف في مراحل أخرى من تحليله. أكدَّ جيفري أوليك على التوتر في فكر هالبواكس بين الذاكرة الجماعية التي لا توجد إلا في أذهان الأفراد المتذكِّرين واللغات المشتركة جماعيًا والتمثيلات الرمزية التي ترتكز عليها

الذكريات الفردية بقوة (Olick 1999: 335-6). نظرًا إلى أنّ مقياس الاستقلالية الشخصية، كما لاحظ أوليك، لا يتعارض مع فكرة الأُطُر الجماعية للتذكّر التي تضفي الاستقرار على الهُوِيَّة الشخصية، لن تكون السوسيولوجيا الحتمية بأي حال من الأحوال نتيجةً ضرورية لنظرية هالبواكس.

صاغَ بيتر بورك [Peter Burke] الاعتراضَ الثاني على مفهوم هالبواكس للذاكرة الجماعية لأول مرة وتوسّع فيه أليدا [Aleida] وجان أسمان [Jan Assmann]. شكّك بورك في التمييز الذي رسمه هالبواكس بين الذاكرة الجماعية والفهم التاريخي. على غرار الأحداث المتذكَّرة، ينتمي السجل التاريخي أيضًا إلى ذاكرة المجموعة. وكما هو الحال مع الماضي المتذكَّر بشكل جماعي، فإنّ السرديات التاريخية تُعيد بناء الماضي من منظور مجموعة معينة. من أجل تسليط الضوء على هذا الجانب الاستبنائي لجميع أنواع المقاربات التي تخصّ الماضي، اقترح بيتر بورك دمج الذاكرة والفهم التاريخي معًا تحت عنوان واحد هو "الذاكرة المجتمعية" (Burke 1989: 98-9).

في إحالة واضحة على نظرية بورك، تبنّى جان أسمان وجهة نظر مماثلة، واقترح ضَم جميع أشكال الفهم التي تخصّ الماضي، وكُلًّا من ذاكرة الجماعة والدراية التاريخية طويلة-المدى، تحت عنوان "الذاكرة الجماعية". وقام في الوقت نفسه بتقسيم هذه الفئة بشكل إضافي عن طريق إدخال تمييز بين ما اصطلحَ عليه هو وأليدا أسمان "الذاكرة التواصلية"، تُقابل على نحو تقريبي الذاكرة الجماعية للأجيال الحية بالمعنى الذي عند هالبواكس، و"الذاكرة الثقافية" التي تشمل التراث الكامل من الماضي الأدبي والأسطوري، والتاريخي (Assmann & Assmann 1988: 28-9; Assmann, 2011: 34-41). وسّع جان أسمان كذلك تعريفه لـ "الذاكرة الثقافية" حيث شملَ، متابعًا أسلوب النظرية الفرويدية، الجوانب اللاواعية والمكبوتة من الخبرة الماضية للمجموعة التي تميل المفاهيم السابقة من التراث الثقافي إلى استبعادها (Assmann 2000: 38-44).

ضمن مكاملة نطاق الخفاء النفسي وفي إعطاء مكانة مركزية للأسطورة

والخرافة في تعريفهما للذاكرة الثقافية، ساعدت التنقيحات التي اقترحها جان وأليدا أسمان في تذكيرنا بأنّ الأساطير والخرافات والتخيلات الجماعية المكبوتة غالبًا ما يكون لها حيوية وطول عمر أكبر من تذكّر الأحداث الوقائعية، وأيضًا أنّ المعتقدات الخرافية تُضفي التوجيه على الأفعال التاريخية. ومع ذلك، بمجرد الاعتراف بهذه النقطة، يبقى السؤال هو هل الخلط بين جميع الأبعاد الزمنية للماضي تحت عنوان "الذاكرة الجماعية" - التي تضم الذاكرة "التواصلية" والذاكرة "الثقافية" بالمعنى الذي عند أسمان - ليس عامًا جدًا لدرجة لا يكون مفيدًا كأداة تحليلية. بلا شك، إنّ الذاكرة الثقافية، هي شكل من التذكّر الخاص بالمجموعة، لكنها كذلك بالمعنى الثانوي، بل المجازي في الواقع، مما ينبغي تمييزها عن الذاكرة الجماعية في أشكالها الأصلية. إنّ عموميتها، التي تتجاوز فئات هالبواكس الأدق لتحليل الانقطاع الأساسي للخبرة الجماعية مع مرور الزمن، تثير تساؤلاً بشأن مدى ملائمة نظرية الذاكرة الجماعية للتمييز الذي رسمه هالبواكس في البداية بين الذاكرة المستبقاة بوساطة الأجيال الحية المتداخلة والماضي التاريخي وراء بهوتها. سأعود إلى هذا السؤال في القسم الخامس من هذا الفصل في ضوء الإمكانية التي مفادها إنّ الجوانب الكامنة للماضي التاريخي، على الرغم من الانقطاعات في التذكّر الذي يخصّ المجموعة، قد تستمر في العمل في الحاضر خارج نطاق الدراية الجماعية.

3. الذاكرة الجماعية بوصفها فئة للتحليل الاجتماعي المعاصر

وفقًا لتأويلي، من الضروري قبل كل شيء، فيما يتعلق بنظرية هالبواكس، تصوّر إعادة صياغة لمستوى التحليل الخاص بمفهوم الذاكرة الجماعية. في حين أنّ هالبواكس، كما رأينا، طوَّر مفهومه للذاكرة الجماعية في المقام الأول نسبة إلى الأطر الاجتماعية المتشابكة للمجموعات الأصغر، مثل العائلات والأواصر الأخرى، أقترح تحويل محور التحقيق إلى النطاق الواسع للحياة الاجتماعية الجماهيرية والفضاء العام المقابل. يعتمد هذا التحوّل على اعتبار مفاده أنّ الاتصال

بين ما يُختبَر ويُتذكَّر بشكل جماعي، بعيدًا عن الكون خاصًا بالأطر الاجتماعية الصغيرة، يُنقَل من خلال اللغة والأشكال الرمزية الأخرى التي تفترض مسبقًا أنماطًا مفهومة عَلَنًا من التفاعل الاجتماعي. يعتمد تجانس المجموعات الصغيرة، مهما كانت خاصة، على رموز لا تكون خاصة بهم ولكنها مشتقة من إطار اجتماعي جماهيري أوسع. لهذا السبب، يجب أن يضم المفهومُ الملائم للذاكرة الجماعية عند مستواه الأساسي وجودًا اجتماعيًا جماهيريًا في فضاء عام متموضع في عالم تتزايد عولمته.

ومع ذلك، فإنّ هذا التحوّل في التركيز يثير ما قد يبدو للوهلة الأولى صعوبة لا يمكن التغلّب عليها. فكما أكدَّ هالبواكس، إنّ الذاكرة بمعناها الأصلي دائمًا ما تظهر في الفضاء الشخصي للمتذكِّرين الأفراد الذي يكون مشترَكًا بسهولة مع أفراد العائلات والمجموعات الصغيرة. على أية حال، على مستوى الأحداث المهمة بعامة، يُستبعَد التذكّر والخبرة الشخصية المباشرة في الغالب، لأنهما عادة ما يكونان ممكنين فقط لأقلية صغيرة من شهود العيان. غالبًا ما يستند تذكّر الأحداث المتسمة بالأهمية العامة إلى الإفادات أو التفسيرات غير المباشرة المنتشرة بين الشرائح الواسعة من المجتمعات الجماهيرية المعاصرة. في ضوء الفجوة بين التذكّر الشخصي أو ما يُستبقى بوساطة المجموعات الصغيرة والنوعية غير المباشرة من التمثيلات المنتشرة للجماعات الكبيرة، قد نتساءل عما إذا كان مفهوم "التذكّر الجماعي" نفسه مناسبًا. قد يُزعم في الواقع أنّ الذاكرة الجماعية، نظرًا إلى أنها نادرًا ما تتوافق مع أي شكل مباشر وأصلي للخبرة المتذكَّرة، فهي في الأساس من نسج الخيال الاجتماعي.

يعتمد حلّ هذه المشكلة على فهمنا لدور الخيال في الفضاء الاجتماعي. من المؤكد أنّ التخيّل هو مَلَكَة معقدة تُقابِل سلسلة من العمليات، بدءًا من إنتاج الخيالات إلى النشاط المتأني الذي تنطوي عليه مجموعة القدرات المعرفية برمّتها، من الرياضيات إلى الاستبناء التاريخي للأحداث الوقائعية الماضية. زيادة على ذلك، حيثما نأخذ التخيّل والذاكرة عمومًا على أنهما عمليتان منفصلتان، فإنهما

يتداخلان دومًا في استعمالهما اليومي ويعملان في المقام الأول كوحدة تشترك مع جُملة من القدرات الأنثروبولوجية.

في الفضاء الجماعي، يلعب التخيّل دورًا ذا أهمية خاصة فيما يتعلق بنظرية الذاكرة الجماعية، لأنه يُمكّن من تجسيد المعنى في صور ورموز ملموسة قابلة للنقل. لهذا السبب، وفقًا للامتياز الذي أمنحه للنطاق العام للوجود الاجتماعي المعاصر، يجب إجراء فحص دقيق للرموز والتفاعل الرمزي اللذين يُنقَل من خلالهما التذكّر والخبرة المهمة جماعيًا.

4. التجسيد الرمزي للذاكرة الجماعية ومفاصلها الزمنية

إنّ الرموز هي، في الواقع، ظواهر متعددة الأوجه تفترضها مسبقًا كل حالات نقل الذاكرة الجماعية. وهي تُفهم من الناحية التقليدية بطريقتين مختلفتين، كلتاهما ذات الصلة بتحليلنا (Barash 2012: 183-95; 2016). فوفق أحد المستويات، يمكن تعريف الرموز بالمعنى الضيق على أنها تُمثِّل ما هو غائب أو ما لا يمكن اغتنامه في نطاق الحس-الخبرة: على سبيل المثال، الحَمَل يُمثِّل ألوهية المسيح، أو العَلم يُمثِّل دولة ما. وعلى مستوى آخر أكثر جوهرية، تمتلك الرموز أيضا وظيفة أوسع، لأنها تُضفي نمطًا مكانيًا-زمانيًا وترتيبًا منطقيًا على الخبرة المباشرة نفسها[3]. وفق هذا

(3) إنّ مقاربتي لما أصفه هنا على أنه الوظيفة الأوسع للرمز مستوحاة جزئيًا من فكر إرنست كاسيرر. ما اقترضته منه لا يتعلق بنظرية الأشكال الرمزية التي قدّمها في المجلدات الثلاثة من كتابه **فلسفة الأشكال الرمزية** بقدر ما يتعلق بتصوره على أنها "الأشكال الأولية للتركيب" (*Urformen der Synthesis*) ـ المكان والزمان والعدد ـ التي تُوفِّر لها الرموز مبدأ الترتيب (Cassirer 1994: 17). في إطار فلسفي مختلف، استخدم نيلسون غودمان، على الأقل ضمنيًا، الرمز في ما اعتبرته معناه الأضيق والأوسع على حد سواء. بالنسبة إلى غودمان، قد تُمثِّل الرموز أشياءً أو عناصر بدلاً من نفسها. ومع ذلك، لا يقتصر الرمز على هذا الدور لأنه يمارس، على مستوى آخر، ما أسماه على نحو ملائم وظيفة 'صنع-العالم' الأكثر عمومية. إذ يكتب إنّ "العالم قد يتكون من ذرات أو خصائص، من موضوعات عادية من أنواع معينة أو من أنواع أخرى، من أنماط غزيرة تشبه- سوتين [soutine-like] أو هندسية تشبه-براك

المعنى الواسع، تُضفي الرموز مفهوميةً على الخبرة أثناء نقلها عن طريق اللغة أو الإيماءة أو الأسلوب وتتجسد في الذاكرة. على هذا النحو، فإنها تُضفي مفهومية تلقائية على العالم العام الذي يُستعمَل فيه المزيد من أشكال التواصل الخاصة بين المجموعات الصغيرة والأفراد. في البيئة المتحضرة، على سبيل المثال، أَلَفُ على الفور الفروق المكانية بين الباحات الخاصة والمتنزهات العامة أو مراكز التسوّق شبه العامة، حتى قبل أن أفكِّر فيها صراحةً، تمامًا مثل موسيقى الخلفية التي أسمعها في المطار أو السوبر ماركت، يمنحني المطعم أو الكنيسة تلميحات مباشرة فيما يخصّ الوسط الاجتماعي المحيط. تتجذّر الذاكرة الجماعية في شبكة متعددة الطبقات من البنى الرمزية المشتركة المتشابكة التي تُوجِّه الدراية المكانية-الزمانية والمنطق المفاهيمي. تشهد استمرارية هذه الشبكة على الصلة المستمرة بين الماضي والحاضر داخل أفق الخبرة التي تستدعيها الأجيال الحية المتداخلة.

عند انتظامها على جميع مستويات العالم-الحياة الجماعي المعتمدة على إحساس يمكن نقله بعامة، لا تكون التكوينات الرمزية لخبرة المجموعة وتذكّرهم بأي حال من الأحوال عناصر ساكنة، لأنها تدخل في تفاعل معقَّد مع مرور الزمن. ففي الوقت المناسب، يَستقدم التذكّر الجماعي الى دراية المجموعة رابطًا بين الماضي والحاضر يُعيِّن مسارات استمرارية المجموعة. إذا حدث كذلك في وقتها تبدّل في الماضي وانقطاع عنه واستُقدِمَا لاحقًا إلى الذهن، فإنّ إدراك المجموعة للانقطاع، على الرغم من ذلك، يفترض مسبقًا وجود استمرار أو تشابه أساسي في الجماعية المتذكِّرة فيما يخصّ أيُّ انقطاع قد يكون واضحًا. في ارتباطٍ وثيقٍ بالعمل التخيّلي للتجسيد الرمزي للخبرة، يكمن المجال المحدد للذاكرة الجماعية في صياغة أنماط التوليف التي تكون من خلالها شبكة الخبرات المتذكَّرة التي تتشاركها المجموعات منسوجةً في حاضر مُعيَّن وتُستدعى كخبرة مشتركة.

'[Braque-like] (Goodman 1981: 130). فـي كـتـابـه *Ways of World-Making*، أوضـح غودمان مفهومه عن وظيفة صنع-العالم التي تخصّ الرمز مع إشارة صريحة إلى عمل إرنست كاسيرر (Goodman 1978: 1).

عند جميع مستوياته، تتوافق الأشكال المشكَّلة رمزيًا للتجانس الاجتماعي المنسوج بوساطة الذاكرة الجماعية مع مجموعة متنوعة من الأنماط الزمنية. في فضاء هذا التحليل الموجز، أُركِّز على دور ثلاثة من هذه المفاصل الزمنية، التي كل واحدة منها تُعدّ من الشروط القبلية الأساسية للحياة الاجتماعية. أُساوي أول هذه المفاصل بالممارسات "المتكررة" المقولبة في الذاكرة الجماعية بما يتماشى مع الدورات المتكررة باستمرار للنشاط الاجتماعي. هذه الممارسات هي إيقاعات الحياة اليومية التي تحكمها عادات معينة، والتي تختلف باختلاف قطاعات السكان وفقًا لأنواع معينة من النشاط. إنّ التقسيم بين ساعات العمل والترفيه والنوم، الفترات المنتظمة التي تُفعَّل فيها، في سياقات اجتماعية معينة، أيام السوق وغيرها من المؤسسات الاجتماعية المماثلة، هي مثال للإيقاعات المتكررة التي تتخلل الحياة الاجتماعية. تُمثِّل الممارسات التذكارية النوع الثاني من المفاصل الزمنية للذاكرة الجماعية. على غرار الإيقاعات الزمنية المتكررة، تتكرر الممارسات التذكارية على فترات منتظمة، ومع ذلك فإنّ تواترها لا يتوافق مع الأنشطة اليومية المعتادة، ولكن مع الأحداث الماضية الفريدة التي تُستدعى بشكل عام على أساس سنوي (أو مجموعات من السنوات المحددة بعقود وقرون) لتعيين الأحداث ذات المعنى الرمزي وإعادة التأكيد على المُثُل المتمسَّك بها جماعيًا التي من خلالها تُجدِّد المجموعات تجانسها. في الأوقات التي لا تُنفَّذ فيها الأفعال التكرارية أو التذكارية، فإنها لا تكون بشكل عام ثيمات للتأمل الصريح وتتلاشى في أفق الكمون حتى تُستدعى شحنتها الرمزية من جديد، على فترات منتظمة، في ضوء ترسيخ تجانس المجموعة وتوجيه هُويّات المجموعة في سياق حالي ما.

يتعلق المَفصِل الزمني الثالث بالبقاء المستمر لنزعات المجموعة التي تقولبها الممارسات العُرفية في نزعات طويلة المدى تمتد عبر الأجيال. في حين تكون الإيقاعات التكرارية والتذكارية التي تتخلل الحياة الجماعية، في تعبيراتها المتنوعة، قابلة للتمييز على نحو مباشر وسهل، فإنّ نزعات المجموعة طويلة-المدى تكون أصعب في التحديد، لأنها تمتد عبر جميع نطاقات المجال العام وتنتشر، في معظم

الأحيان، عبر الطبقات الضمنية من حياة المجموعة. هنا نواجه الطبقات العميقة من الوجود الجماعي، التي، بحكم الرموز التي تصاغ فيها، تتعقب الروابط بين الماضي والحاضر المطوَّرة في لحظات متعاقبة من المعاصَرة، مما يضفي الاستمرارية على خبرة المجموعة والتصورات-الذاتية الجماعية من حيث تعبئتها في ضوء ما هو آت. بتجذّر هذه الأنماط العرفية طويلة-المدى في شبكة أساسية من النزعات الخامدة التي تشمل القطاعات المختلفة من الحياة الاجتماعية، فإنها تُشكِّل الآفاق الأعمق والمضمرة عادة للاستمرارية الزمنية القابعة في الذاكرة الجماعية. تحت الطبقات السطحية لوجود المجموعة، تُفسِّر هذه المستويات المنتشرة عن وجود المجموعة، من الاستطاعات الكامنة التي يبقون بها، الخيوط المجهولة للتجانس الاجتماعي المنسوجة وسط التغيرات والتحولات والاضطرابات. من هذا المنظور، لا تتعلق الذاكرة الجماعية بالاحتفالات التذكارية فحسب، أو ببقايا الماضي المعروضة في المتاحف، أو حتى بالاعتراف العام المستمر بالماضي الذي اختبره المعاصرون ونقلوه، ولكن، أولاً وقبل كل شيء، بالمستودعات الضخمة من المعنى التي تُعدّ المصادر المستترة للتأويل الكامن وراء الوجود العام للمجموعة وتكوين هويتها. إذا لم تُدرَك في الغالب، فإنها، مع ذلك، ليست صفات غامضة غير مرئية وليست قابلة للاختزال في قوانين عامة تحكم الآليات النفسية اللاواعية. فيما يخصّ النمط الخاص بوجود مجموعة معينة، تتكشّف هذه التكوينات الرمزية الخامدة في سلوك المجموعة والأساليب الاجتماعية التي غالبًا ما تتوافق مع الميول والعادات الجسدية. على مدار القرن العشرين، شددت الأبحاث السوسيولوجية على دور الجسد والميول الجسدية بوصفها مركز المفاصل الرمزية المسبَّبة اجتماعيًا. في السنوات الأخيرة، قدَّمت ثيمة الجسد بوصفه ناقلاً للمفاصل طويلة-المدى التي تخصّ الذاكرة الجماعية عبر الإيماءات والمواقف والأساليب موضوعًا أساسيًا للتحليل الأنثروبولوجي (Mauss 1983: 368؛ Bourdieu 1977: 82-3؛ Connerton 1989؛ Fassin 2007).

لا يجب الخلط بين الاستمراريات المنسوجة بوساطة هذا المستوى العميق من الميول المنحوتة على نحو خامل، لأنها تعتمد على مستودعات الخبرة المترسبة

للمجموعة التي طُوِّرت بشكل رمزي على المدى-الطويل، والتطويرات الثانوية مثل التقاليد المقنَّنة أو الموروثات الثقافية التي، في الواقع، تفترض مسبقًا هذا البعد الخبراتي الأساسي. نظرًا إلى انتشارها وطابعها الكامن في الغالب، فإنّ هذه الاستمراريات الجماعية طويلة-المدى ليست موضوعات مباشرة للتمثيل التاريخي بقدر ما هي أنماط انتظام تُفسِّر التجانس الاجتماعي للخبرة يفترضها مسبقًا التمثيل التاريخي. بعيدًا عن البنى المتجانسة، إنّ نسج المدلولات الرمزية المتدفقة من هذه الأعماق الخامدة يكون في حالة تجزئة مستمرة أثناء نقله وتأويله بين جموع من المجموعات التي تُشكِّل سياقًا اجتماعيًا معينًا (Mendels 2004).

5. الفجوة بين الذاكرة الجماعية والماضي التاريخي

يسمح لنا تأويل الذاكرة الجماعية الذي طُوِّر حتى الآن بتقديم تبصّر تأسيسي جديد عن الانقطاع بين تذكّر المجموعة والماضي التاريخي الذي ألهمَ عمل هالبواكس في الأصل. إذا كان التذكّر الجماعي للماضي مجزًّأ دومًا بما يتوافق مع تعدد منظورات المجموعة المختلفة، فإنّ الاتصال العام يعتمد على شبكة مشترَكة من الرموز القابلة-للإمساك-تلقائيًا تحدد معالم مُعاصَرة المجموعة المشترَكة بين الأجيال الحية المتداخلة، وتميزها عن التاريخ الماضي الذي يتجاوز الذاكرة الحية. هذا الانقطاع ليس مجرد نتيجة لمصرع أحد الأفراد أو المجموعات، لأنّ اختفاء الأجيال الحية يشير إلى اندثار السياق الملموس الذي حدث فيه تفاعلهم الرمزي. عقب اختفاء مسرح تفاعل المجموعة هذا، تبدأ مقروئية البنى الرمزية المضمَّنة فيه بالضعف. حتى حينما تُستبقى المفهومية الواسعة للفئات اللغوية العامة وغيرها من الفئات الرمزية على مدى قرون، فإنّ الفروق الدقيقة الأكثر تحديدًا التي تَستثمر فيها المجموعاتُ، مكوِّنة السياق الحي والشعور الجوهري بتعايشها، تخضع لتقلّب لافت، وإن كان في كثير من الأحيان بالكاد يكون ملموسًا، عند تراجع الذاكرة الجماعية إلى الماضي التاريخي. في حالة الانقطاع الجذري، يُسجِّل مرور كل جيل متعاقب انحرافًا ما في الإطار الرمزي للتواصل والتفاعل. مثل هذا التغيير المفاجئ في

السياق، الذي يستدعي انزياحات غير محسوسة في الغالب عن فترات الاستراحة الخامدة الخاصة به، يلقي في أثره حجابًا عميقًا على المدلولية الأساسية للأنماط الرمزية التي تُشكِّل النسيج الفريد للماضي.

يُعيِّن الانقطاع في سياق التذكّر المشترك تناهي المجموعات الحية. وبعيدًا عن الوجود المتناهي للأفراد الفانين، تخضع دراية المجموعة لنوع محدد من التناهي يتضح من خلال الوصول المحدود لذاكرة المجموعة وراء أفق الاستدعاء الذي يخصّ الأجيال الحية. يَظهر النطاق الزمني المتناهي لهذا السياق في العجز الجماعي، بحكم أي قدرة محددة للذاكرة، على اختراق الأعماق البعيدة للماضي التاريخي. لا يمكن تحقيق ذلك إلا في نطاق محدود للغاية من خلال الاستبناء التاريخي الذي لا تلعب الذاكرة فيه بمعناها الصحيح سوى دورًا غير مباشر.

بعيدًا عن الاستمرارية التاريخية للروح التي يُفترض أنها قادرة على استيعاب المدلولية الأساسية للخبرة الماضية واستبقائها، وبعيدًا عن الاستمرارية المأخوذة على أنها مطوَّرة دون وعي من خلال الميول المنقولة عضوياً، يسلِّط مفهوم الذاكرة الجماعية هذا الضوء على تنوّع غير قابل للقياس في السياقات الزمنية التي تكمن وراء تاريخية الوجود البشري. مع تلاشي الفروق الدقيقة للانحراف السياقي من الذاكرة الحية، لم تعد تُستدعى التحولات الخفيّة في الدعامات الرمزية لخبرة المجموعة المتدفقة من استطاعاتها الخامدة إلى دراية المجموعة. كلما نُسيَت ملامح الانحراف السياقي بين الماضي والحاضر على نحو أتم، طُمِسَت الفروق الدقيقة التي تُميِّز الذاكرة الجماعية عن الماضي التاريخي على نحو أسهل.

إذا كان التمييز الأساسي الذي رسمْته، بصحبة هالبواكس، بين الذاكرة الجماعية والتاريخ له هدف نظري في الأساس، فإنّ له أيضًا نطاقًا عمليًا. إذ مقصده العملي مستوحى من التفطّن إلى مراوغة، وفي الواقع، غموض تلك الطبقات الخاصة بوجود المجموعة الواصل إلى الطبقات الخامدة للتكوين الرمزي. يُشكك هذا الاعتبار في الافتراضات المسبقة السطحية المتعلقة باستمرارية المجموعة طويلة-المدى، التي يُزعم أنها افتُعِلَت بوساطة الذاكرة، والتي أصبحت نقطة التقاء

معاصِرة للأيديولوجيات السياسية المتطرفة. من أعمال موريس باريه، الروائي الفرنسي والنبي القومي في أواخر القرن التاسع عشر، وحتى تصريحات مؤيدي التطرف القومي الأكثر حداثة، حُشِّدَ خطاب الذاكرة الجماعية لإثبات التجانس المزعوم للمجموعات القومية التي أُخِذَت فضائلها العرقية المشتركة لتأسيس القالب المتين للوحدة القومية (Barash 2016). ضد هذا الموقف، تَكشف نظرية الذاكرة الجماعية، في تسليطها الضوء على الانقطاع بين الأجيال والوصول المتناهي لتذكّر المجموعة، عن رسالتها النقدية البارزة.

6. التكوين العام للذاكرة الجماعية في عصر وسائل الإعلام الجماهيرية

في عالمنا المعاصر، يُمثِّل ظهور المجتمعات الجماهيرية في سياق التفاعل العالمي قطيعة أساسية مع الماضي تُميز الأفق الحالي لتفاعل المجموعة عن الأشكال السابقة للوجود المجتمعي. بالتوازي مع هذا التطور، شهدَ الفضاء العام تحولاتٍ أساسية على مدى القرن ونصف القرن الماضيين تم توجيهها من خلال التطور التقني لوسائل الإعلام. تميل هيمنتها المتزايدة بوصفها أدوات للمعلومات العامة إلى إبراز التباين بين عالم-حياة ما هو شخصي أصلي وخبرة المجموعة-الصغيرة وتذكّرهم، والمجال العام الواسع الذي تُشكِّله وسائل الإعلام. بدأ تطور وسائل الإعلام منذ ظهور الصحف والمجلات المصورة المنتشرة على نطاق واسع والتي كان لها تأثير كبير في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين في تحويل الفضاء العام من خلال طُرقها في تكوين المعلومات ونقلها، وبالتالي، إضفاء المدلولية العامة على الأفعال والأحداث المبلَّغ عنها. أُبرِزَ هذا التحوّل بشكل أكبر من خلال الصور التي أُنتِجَت على نطاق واسع لصالح التواصل والتي، بصرف النظر عن لغة الصياغة المصاحبة لها، تَنقل تلقائيًا رسالة مرئية يمكن الإمساك بها على الفور خارج قيود الحدود اللغوية أو الثقافية. من تطوّر الصورة الثابتة والشريط السينمائي المؤلف من الصور المتحركة إلى تطوّر التلفاز والتصوير الرقمي المتحرك وشبكة الويب العالمية، تمكّنت وسائل الإعلام، بغض النظر عن بعدها عن العالم-

الحياة، من أن تُحاكي، بطريقة أكثر دقة من الناحية التقنية من أي وقت مضى، الخبرة المباشرة للمواجهات الشخصية ومواجهات المجموعة-الصغيرة وجعل لهذه الخبرة المحاكاة صدى في الذاكرة العامة.

قد يتضح التحوّل الجذري الذي استقدمته اتصالات وسائل الإعلام إلى العالم العام بشكل جليّ إذا اعتبرنا فاعلية وسائل الإعلام ليست نتيجة استنساخ أو تكرار بسيط لما يحدث في العالم-الحياة اليومي/ـة من مواجهات وجهاً لوجه. إذ بطريقة أكثر دقة من الناحية التقنية من أي وقت مضى يغيّر التلفاز الذي يُقدِّم، على طريقة CNN، تجميعات "فائقة الوسيط hypermediated" من النصوص المكتوبة والصور المرئية، وبالتالي، شاشات شبكة الويب العالمية الفائقة الوسيط ووسائط التواصل الاجتماعي عبر الإنترنت، شكل المعلومات المبلَّغ عنها وفقًا لنمط مكاني-زماني ما وترتيب منطقي خاص بصيغة وسائل الإعلام الجماهيرية. تُهيئ هذه الصيغة المعلومات من خلال ترتيب رمزي ما خاص بالاتصالات الجماهيرية.

منذ إدخال صحافة الجرائد المنتشرة على نطاق واسع ثم الإذاعة والتلفاز والإنترنت، قدّمت التقارير الإخبارية الصيغة النموذجية للاتصالات الجماهيرية (Luhmann 2004: 120, 141). ووفقًا لهذه الصيغة، تُمنح الظواهر الظهورَ العام وتُسلَّم إلى التذكّر العام. دعونا نصف بإيجاز الخصائص البارزة لهذه الصيغة من أجل تحديد آثارها على الأنماط العامة للخبرة والتذكّر. أولاً، تُكثَّف الصور والمعلومات المصاحبة لها وتُصمَّم لتناسب مساحة شاشة صغيرة وتخضع لفواصل زمنية قدرها أجزاء من الثانية يتطلبها التتابع السريع للتقارير. ثانيًا، تُكيَّف المعلومات مع الاهتمامات غير المتمايزة عمومًا لأكبر عدد ممكن من المتفرجين. يُميِّز هذا ما يوصف في كثير من الأحيان بأنه مجهول الهُوِيَّة (Luhmann 2004: 11). إذا صُمِّمَت الأشكال التفاعلية الجديدة لوسائل التواصل الاجتماعي، إلى حد معين، بغية إدخال مقياس للترابط الشخصي، فإنّ المواجهات تتم، مع ذلك، بوساطة طريقة تفاعل ما يُحاكى من خلالها الحضور وجهاً-لوجه ويُنسَّق لأجل إرسال محتمل إلى مجموعات أكبر أو إلى جمهور غفير. ثالثًا، تُنتقى المعلومات

وفقًا لحداثتها في حقل الأحداث الجارية، ولوضعها بوصفها "أخبارًا عاجلة"، بمعنى أنها تخضع لتقلّب مستمر تحل فيه العناصر الأحدث محل العناصر الأقدم. إنّ تداول المعلومات وسرعة تقلّبها تضعها في منظور منزوع السياق يُستبعَد فيه كل شيء من الاعتبار باستثناء الماضي القريب. رابعًا، على غرار طريقة تداول الصُحف والأخبار التلفزيونية الواسعة النطاق، عادة ما تَخضَع عناصر مختلفة من المعلومات لترتيبات اتفاقية، فتُوضَع الرسائل التجارية والرياضة والطقس والأخبار العاجلة جنبًا إلى جنب أو تتّبع بعضها بعضًا بترتيب عشوائي على ما يبدو. تُهيمن صيغة التواصل الجماهيري هاته على الشاشات فائقة الوسيط الشبيهة بـ CNN وشاشات الإنترنت حيث، على غرار التقارير الإخبارية، تُنقَل المعلومات في مختلف القطاعات. وهكذا، في قطاعات الترفيه والإعلان والرياضة، قد يُجذَب انتباه الجمهور إلى "أحدث" النتائج الرياضية وإلى البرامج الترفيهية المتجددة باستمرار وإلى المنتجات التجارية "الجديدة والمحسّنة".

عادة ما تقودنا القدرة الخارقة لوسائل الإعلام على محاكاة بطريقة أكثر دقة مما مضى ما نعتبره بشكل جماعي أنه العالم الحقيقي إلى التغاضي عن النمط الزماني المكاني المعاد تشكيله ومنطق التمثيل الذي تُنشَر المعلومات وفقًا له. عندما تُتذكّر الأحداث علنًا، نادرًا ما تُستقدَم صيغة وسائل الإعلام الخاصة بها إلى الذهن. ومع ذلك، حتى عندما نستدعي هذه الصيغة إلى الوعي، لا يكون من الممكن دومًا اكتشاف عمل العوامل الخارجية التي تؤثر على انتقاء الأحداث المبلّغ عنها وتنظيمها. في المجال السياسي، من ناحية، تُسهّل الصيغة المكثّفة والمركّزة للتمثيل تبسيط التعددية الحقيقية للعالم العام، حيث تَحتكر وجهاتُ نظر المجموعة السائدة ونخبتها فضاء الظهور العام وفضاء التذكّر العام. ومن ناحية أخرى، في البلدان التي لا يملي النظام السياسي فيها محتوى البث التلفزيوني، يعتمد بقاء البرامج الإخبارية، على غرار الميزات الترفيهية والتجارية، على التصنيفات التي يتم من خلالها قياس شعبيتها باستمرار. ونتيجة لذلك، تُوجَّه البرامج من خلال المنافسة لجذب أكبر عدد ممكن من الجمهور (Bourdieu 1998: 28-9; Postman & Powers 2008: 75-89). من المؤكد أنّ وسائل الإعلام الجماهيرية، وخاصة الإنترنت ووسائل

التواصل الاجتماعي، قد يُنسب إليها فتح أنظمة معلومات مغلقة من وجه آخر لأجل تعددية وجهات النظر الخارجية التي قد تتعارض مع الاتجاه المقبول رسميًا. ومن المعروف على نحو جيد أنّ الإنترنت وشبكات التواصل الاجتماعي قد أسهمت في السنوات الأخيرة في الإطاحة بالديكتاتوريات القمعية. ومع ذلك، ينبغي ألّا يقودنا هذا إلى التغاضي عن تأثير العوامل السياسية والتجارية الدخيلة في حتى أكثر المجتمعات المعاصرة انفتاحًا، التي قد لا تحدّ فقط مما تقدّمه وسائل الإعلام للوعي الجماهيري وما يُستبقى في الذاكرة العامة بل تشوهه أيضًا.

في ضوء المعنى الرمزي المتبدل الذي تغرسه صيغة وسائل الإعلام، يجب تمييز الإدراك العام المتولد من اتصالات وسائل الإعلام الجماهيرية عن الذاكرة الجماعية حيث تتغذى من خلال العمق السياقي للعالم-الحياة الذي/التي تشترك فيه/ها الأجيال المعاصرة المتداخلة. إنّ التذكّر المستبقى علانية الناشئ عن صيغة فيديو محاكاة هو في الأساس ذاكرة عن ارتباط، تنشأ مما يُعدّ بعامة تجميعات مبرمَجة من الصور المقدّمة من خلال الفيديو التفاعلي. هنا، بعيدًا عن اختيار الأحداث لإضفاء مدلولية عامة، تَفرض صيغة وسائل الإعلام الجماهيرية المخطَّط المنزوع السياق والمكوَّن على نحو مجهول الهُوِيَّة والمتغير باستمرار للأحداث الإعلامية التي تأخذ الأسبقية على المنطق السياقي للخبرة والتذكّر الذي يعمل بوصفه القالب المبدئي للتوجيه في العالم-الحياة المشترك/ة. تميل صيغة الاتصالات الجماهيرية، في توجيه الانتباه لما هو حديث وفي محاكاة حاضر ما في العالم-الحياة، أو في توفير إشباع من الحضور فائق الوسيط الذي قد يحل محل الواقع (Bolter & Grusin 2000: 53)، إلى مجانسة فروق المنظور الدقيقة وتوحيدها، لأنّ الصيغة قصيرة-المدى لا تترك مجالًا كبيرًا لأكثر من تحليل سياقي سطحي لوجهات النظر المجزَّأة. بهذه الطريقة الأساسية، يتناقض منطق التواصل بالفيديو مع الاستدلال السياقي القادر على تحديد مصادر التذكّر الجماعي المجزَّأ المستبقى بوساطة المجموعات متباينة، التي تعتمد وجهات نظرها الخاصّة على الطبقات العميقة من الطبقات الرمزية المترسبة في قالب معاصر معين. ويتناقض، بالمثل، مع المنطق السياقي للخطاب التاريخي الذي، عندما يسترشد بالمبادئ التاريخية

النقدية، يؤكد على عدم تجانس التأويلات ومحاولات بناء تفسيرات متماسكة للأفعال والأحداث في الماضي أمام ترتيبات مختلفة من التفسير السياقي الذي تخضع له فورية تفسيرات شهود العيان. يحمل المنطق السياقي للذاكرة الجماعية والخطاب التاريخي على حد سواء في طياته افتراضًا مفردًا: إنّ التقييمات الظرفية المستمدة من فورية حاضر معين لا توفر أسسًا كافية لفهم هذا الحاضر، لأنّ مثل هذا الفهم يتطلب توضيح الأحداث الجارية نسبة إلى وجهة نظر أكثر ابتعادًا عن الماضي تَطوَّر منها الحاضر. تجد المواقف الحالية، وفقًا لهذا المنطق، مصدرها في الماضي الذي، حتى عندما يكون مهملاً، أو منسيًا، أو محجوبًا بطريقة أخرى، يحتفظ بِصلة أساسية فيما يخصّ تأويل الواقع الملموس للعالم المعطى على الفور.

هذا التعريف للانقطاع الذي يضع سياقنا الحالي في أفق فريد ويميِّزه عن الماضي التاريخي يقودنا، في النهاية، إلى الإصرار على الدور المفارق تمامًا الذي اضطلعت به الذاكرة الجماعية في الفضاء العام في عصرنا الحالي. فمن ناحية، يُعتبر التذكّر العام بمثابة وسيلة أساسية للهُوِيَّة السياسية؛ ومن ناحية أخرى، إنّ الأحداث التي يركِّز عليها التذكّر، عند استقدامها إلى الظهور العام بوساطة وسائل الإعلام الجماهيرية، تصبح بعيدة المنال أكثر من أي وقت مضى كمحتويات ملموسة للتمثيل. ربما هذه المفارقة هي التي تفسِّر الانتشار المتزايد باستمرار للمآثر والأرشيفات الساعية إلى جمع آثار الذاكرة العامة والاحتفاظ بها. إنها تُقدِّم صورًا رمزية ملموسة لتعزيز الروابط غير المستقرة بين الخبرة الشخصية والفضاء العام للعمل السياسي الذي أصبح مبهمًا.

هذا السعي له مخاطره الخاصة. عندما تُسنَد إلى الذاكرة مُهمة ما لا يمكن إنجازها، مثل سد الفجوة بين الهُوِيَّة الشخصية والمجموعة الصغيرة والجمهور العام، فقد يؤدي ذلك في الأشكال المتطرفة إلى إنكار واقع الأحداث التي لا يمكن سبر غور تذكّرها. عندما يُنسى التعقيد متعدد الطبقات للوجود الاجتماعي وتنظيمه العام، قد يُتلاعَب بالتذكّرات المجزَّأة بكل سهولة لتعزيز الوهم بأنها 'خبرات' مباشرة، قادرة على تشكيل تماسك الأحداث ككل بشكل رمزي. إنّ

الفجوة المتسعة بين السياق اليومي المعاش للخبرة والتذكّر وإعادة تشكيلهما في صيغة أنظمة معلومات عامة تجتاحها بكل بسهولة التخيلات الجماعية التي تشوِّه نسيجها الوقائعي بشكل جذري. يمكن، عندئذ، ملء الفجوة بين الذاكرة والواقع السياسي من خلال التمثيل الخيالي للهُوِيَّة العامة تحت ستار الخرافات السياسية التي أصبحت وجهًا مألوفًا جدًا لعالمنا السياسي المعاصر.

موضوعات ذات صلة

- الذاكرة والخيال
- الذاكرة والهُوِيَّة الاجتماعية
- الذاكرة والزمن
- جورج فيلهلم فريدريش هيغل
- موريس هالبواكس
- بول ريكور

قراءات إضافية

Barash, J.A. (2016) Collective Memory and the Historical Past. Chicago, IL and London: University of Chicago Press.

Erll, A. and Rigney, A. (eds.) (2012) Mediation, Remediation, and the Dynamics of Cultural Memory. Berlin/ Boston, MA: Walter de Gruyter.

Huyssen, A. (1995) Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia. New York and London: Routledge.

Kansteiner, W. (2006) In Pursuit of German Memory. History, Television, and Politics after Auschwitz. Athens, OH: University of Ohio Press.

Mendels, D. (ed.) (2007) On Memory: An Interdisciplinary Approach. Frankfurt am Main: Peter Lang. Olick, J.K., Seroussi, V.V. and Levy, D. (eds.) (2011) The Collective Memory Reader. Oxford: Oxford University Press.

References

Assmann, A. and Assmann, J. (1988) "Schrift, Tradition und Kultur," in W. Raible (ed.), Zwischen Festtag und Alltag: Zehn Beiträge zum Thema 'Mündlichkeit und Schriftlichkeit'. Tübingen: Narr.

Assmann, J. (2000) Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien. Munich: Beck.
Assmann, J. (2011) Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination. Cambridge: Cambridge University Press.
Barash, J.A. (2012) "Articulations of Memory: Reflections on Imagination and the Scope of Collective Memory in the Public Sphere," Partial Answers 10, no. 2.
Barash, J.A. (2016) Collective Memory and the Historical Past. Chicago, IL and London: University of Chicago Press.
Benjamin, W. (1969a) "The Storyteller," in Illuminations. Trans. H. Zohn. New York: Schocken.
Benjamin, W. (1969b) "On Some Motifs in Baudelaire," in Illuminations. Trans. H. Zohn. New York: Schocken.
Benjamin, W. (1969c) "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction," in Illuminations. Trans. H. Zohn. New York: Schocken.
Bolter, J.D. and Grusin, R. (2000) Remediation: Understanding New Media. Cambridge, MA: MIT Press.
Bourdieu, P. (1977) Outline of a Theory of Practice. Trans. R. Nice. Stanford, CA: Stanford University Press.
Bourdieu, P. (1998) Sur la télévision suivi de l'empire du journalism. Paris: Raisons d'Agir.
Burke, P. (1989) "History as Social Memory," in T. Butler (ed.), Memory. Oxford: Blackwell.
Butler, S. (1910) Unconscious Memory. London: Fifield.
Cassirer, E. (1994) Philosophie der symbolischen Formen, vol. 3. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Connerton, P. (1989) How Societies Remember. Cambridge: Cambridge University Press.
Croce, B. (1929) Aesthetic as a Science of Expression and General Linguistic (1902). Trans. D. Ainslie. London: Macmillan.
Dilthey, W. (1973) Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. In Gesammelte Schriften, vol. 7. Stuttgart: Teubner.
Fassin, D. (2007) When Bodies Remember: Experiences and Politics of AIDS in South Africa. Trans. A. Jacobs and G. Varro. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.
Goodman, N. (1978) Ways of World-Making. Indianapolis, IN: Hackett.
Goodman, N. (1981) "Routes of Reference," in Critical Inquiry 1, no. 1.
Halbwachs, M. (1958) The Psychology of Social Class. Trans. C. Delavenay. Glencoe, IL: Free Press.
Halbwachs, M. (1994) Les cadres sociaux de la mémoire. Paris: Albin Michel.
Halbwachs, M. (1997) La mémoire collective. Paris: Albin Michel.
Hegel, G.W.F. (1970) Phänomenologie des Geistes. Vol. 3 of Werke. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Hering, E. (1921) Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organischen Materie (1870). Leipzig: Akademische Verlagsgesellschaft.
Huyssen, A. (2000) "Present Pasts: Media, Politics, Amnesia," Public Culture 12, no. 1.
Kansteiner, W. (2002) "Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies," History and Theory 41.

Klein, E.L. (2000) "On the Emergence of Memory in Historical Discourse," Representations 69.
Luhmann, N. (2004) Die Realität der Massenmedien. Wiesbaden: Vs Verlag.
Mauss, M. (1983) "Les techniques du corps," (1934) in Sociologie et Anthropologie. Paris: Presses Universitaires de France.
Mendels, D. (2004) Memory in Jewish, Pagan and Christian Societies of the Graeco-Roman World. London and New York: Continuum and T&T Clark International.
Nietzsche, F. (1968) Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral, 1886-1887, in G. Colli and M. Montinari (eds.), Vol. 6 of Kritische Gesamtausgabe. Berlin: Walter de Gruyter.
Nora, P. (2002) "L'avènement mondial de la mémoire," Transit 22.
Olick, J. (1999) "Collective Memory: The Two Cultures," Sociological Theory 17, no. 3.
Postman, N. and Powers, S. (2008) How to Watch TV News. London: Penguin.
Renan, E. (1905) L'avenir de la science: Pensées de 1848. Paris: Calmann-Lévy.
Renan, E. (1992) Qu'est-ce qu'une nation? et autres essais politiques. Paris: Agora.
Ricoeur, P. (2004) Memory, History, Forgetting. Trans. K. Blamey and D. Pellauer. Chicago, IL: University of Chicago Press.
Winter, J. (2006) Remembering War: The Great War between Memory and History in the Twentieth Century. New Haven, CT: Yale University Press.

الفصل الحادي والعشرون

الذاكرة والهُوِيَّة الاجتماعية

روبين فيفوش وماثيو غراسي

1. الذاكرة والهُوِيَّة الاجتماعية

نحن القصص التي نحكيها عن ذواتنا. نجادل بأنه من بين الطرق العديدة لوصف "الذات" تُعدّ ممارسة السرد عنصرًا ضروريًا. تُعرَّف هويتنا بشكل حاسم من خلال السرديات التي نبتكرها عن ذواتنا، وهذه الذات السردية تمنح إحساسًا بالتماسك الانفعالي والاستمرارية في الحياة، أي، الإحساس بأنّ المرء هو الشخص عينه بالحياة الداخلية عينها، والأهداف والقيم والالتزامات عبر الزمن عينها (Barnes 1998؛ Conway et al. 2004؛ Fivush 2010؛ Habermas and Reese 2015؛ McAdams 2001). في هذا الفصل، ندرس النظرية النفسية والأدلة التجريبية التي تُثبت أنّ الهُوِيَّة السردية المتماسكة تنشأ في التفاعلات الاجتماعية اليومية، إذ تبدأ في وقت مبكِّر من تطوّر الطفل، وأنّ الهُوِيَّة السردية الفردية هي إلى حد كبير عملية متطوِّرة مبنية اجتماعياً. نحن نستعمل مصطلح "الذات" و"الهُوِيَّة" على نحو متبادل للإشارة إلى الإحساس بالاستمرارية الشخصية والتماسك الانفعالي الذي تمنحه قصة الحياة السردية. نحن لا نزعم أنّ هذا هو التعريف أو الجانب الوحيد للذات؛ بل فقط إنّ هذا جانبٌ حاسمٌ للذات/ الهُوِيَّة التي تُبتَكَر من خلال حكاية خبرتنا الحياتية.

سنبدأ بشرح الهُوِيَّة السردية بمزيد من التفصيل قبل أن ننتقل إلى دراسة كيف

تبدأ الهُوِيَّة السردية بالتطور في الاستذكار المبكر بين الوالدين-الطفل. نجادل بأنّ الظهور المبكّر للهُوِيَّة السردية والحفاظ عليها بشكل مستمر هو بناء اجتماعي انفعالي، شُكِّلَ في التفاعلات التي نسرد فيها بشكل مشترَك خبرات حيواتنا مع الآخرين الذين يُقرّون بما حدث وما يعنيه أو يعارِضونه أو ينفونه أو يتباحثون بشأنه. في الاستذكار المبكر بين الوالدين-الطفل، يتعلّم الأطفال أشكال سرد الماضي الشخصي ووظائفه، ويبدأون بتطوير المهارات الأولية التي توفّر الأساس لبناء الهُوِيَّة. سنبيِّن أنّ هذا الاستذكار المبكِّر يحدث ضمن مزيد من العلاقات الاجتماعية-الانفعالية المزروعة بين الوالدين والطفل، بحيث تُسهم علاقة الارتباط بين الوالدين والطفل في أشكال استذكار الوالدين-الطفل وتَنبثق منها على حد سواء. نجادل بأنّ العلاقات الديالكتيكية بين الاستذكار والارتباط الاجتماعي-الانفعالي تدعم العملية التي يُذوِّت فيها الأطفالُ أدواتِ السرد والقيم الثقافية لفهم الخبرات الجديدة خلال النمو وتقييمها. الأهم من ذلك، أنّ كُلًّا من علاقة الارتباط وأشكال استذكار الوالدين-الطفل متباينة فرديًا، وهذه التباينات تُمهِّد الطريق للفروق الفردية في تطوّر الهُوِيَّة السردية خلال النمو. وبهذه الطريقة، يؤدي استذكار خبرات الحياة المحددة إلى موضوعات حياة أكبر عن الذات في العالم، تترشَّح مرة أخرى إلى كيف يسرد الأفراد أحداث حيواتهم ويخلقون ذواتًا مؤهَّلة جديرة محبوبة تؤدي إلى هُوِيَّة سردية متماسكة انفعاليًا.

2. السرديات والهُوِيَّة السردية

يُعدّ استذكار خبراتنا الماضية حاضرًا في كل جزء من التفاعل الاجتماعي. تحدث سرديات الخبرات الماضية، سواء كانت في اليوم السابق أو منذ عقود، كل 5 دقائق تقريبًا في المحادثات العفوية (Bohanek et al. 2009؛ Miller 1994)، ويُشارَك حوالي 90 بالمائة من الخبرات الانفعالية المعتدلة في المحادثات خلال 48 ساعة من حدوثها (Rime 2007). الأهم من ذلك، إنّ مشاركة الذكريات لا تتعلق بـ "الدقة" (Marsh 2007)، أو "تصويب الأمور". نحن نشارِك خبراتنا مع

الآخرين، لاسيما خبراتنا الانفعالية، من أجل خلق فهم مشترك لما يعنيه هذا الحدث، وفي هذه الروايات يُشكِّل السرد ويُعيد كل من الراوي والمستمع تشكيله لخلق فهم مشترَك قابل للتباحث. وهكذا، تساعد السرديات المبنية بشكل مشترك في تشكيل إحساس كل من الراوي والمستمع بذاته. تتعاطف مقاربتنا هاته مع المقاربات الفلسفية الحديثة التي تجادل بأنّ تصورات "الذاكرة" بوصفها مخزنًا للمعلومات واسترجاعًا لها تحتاج إلى المراجعة (Brockmeier 2015؛ Goldie 2012). بدلاً من ذلك، إنّ الذاكرة، أو ربما التذكّر بشكل أكثر ملاءمة، هي عملية ديناميكية سلسة. في كل مرة تُستدعى فيها خبرة ماضية وتُسرَد على الآخرين، يُشكِّل السياق الحالي كيفية حدوث ذلك التذكّر وما سَيُتَذكَّر لاحقًا. تلتقي الأدلة من علم الأعصاب (Dudai 2004)، وعلم النفس المعرفي (Rubin 2005)، والذاكرة الجماعية (Coman et al. 2009)، والدراسات الأدبية (Herman 2012) في عَدّ التذكّر عملية تحدث في الحاضر بطرق تعيد-خلق عروض-مكرَّرة مجدَّدًا عن الخبرات الماضية (انظر Brockmeier 2015 للاطلاع على مراجعة شاملة وممتازة). زيادة على ذلك، يخلق هذا النوع من التذكّر معنًى من خلال إنشاء سرديات (Bruner 1990). نحن لا نعرف ذواتنا فحسب من خلال السرديات؛ فكما يجادل هوتو (Hutto 2007)، إنّ الطريقة الصحيحة لاكتساب نظرة ثاقبة عن هُويّات الأشخاص الآخرين وهُوِّيتنا هي من خلال ممارسة السرد. تستلزم معرفة شخصٍ ما أكثر من الفهم المناسب للاعتقادات والمشاعر الحالية من أجل تفسير السلوكات. تستلزم معرفة الشخص كذلك أن يكون الأفراد متأثرين بالتاريخ والسلوكات الماضية والظروف والالتزامات الحالية والأهداف والمشاريع المستقبلية، أي، معرفة "قصتهم" (Fivush and Nelson 2006؛ Lagattuta and Wellman 2001). نحن نفهم ذواتنا والآخرين من خلال مشاركة السرديات.

ربما ليس من المستغرب، إذن، أن يولد الأطفال في عالم مَسرود بكثافة؛ يبدأ الآباء والأجداد في سرد القصص العائلية للأطفال حديثي الولادة قبل أن يتمكّنوا من فهمها، فضلاً عن المشاركة في هذه القصص (Fiese et al. 1995). يشير انتشار السرديات في التفاعلات الاجتماعية اليومية بقوة، أيضًا، إلى أنها تلعب

دورًا في خلق المعنى الشخصي. في الواقع، جادل العديد من المنظّرين بأنّ السرد هو الطريقة الأساسية التي يحوّل بها البشر مرور الزمن إلى خبرة مُعاشة، من تسلسل زمني للأفعال في العالم إلى تسلسل متسم بالمغزى لحياة الفرد (Bruner 1987؛ Ricoeur 1991؛ Sarbin 1986). عند مشاركة القصص الشخصية، لا يسرد الناس "مشهد الأفعال" فحسب ولكن أيضًا "مشهد الوعي" (Bruner 1987). يتجاوز السرد استحضار سلسلة من الأفعال إلى إعادة رواية خبرة ذاتية محكية تتضمن فاعلين لديهم أفكار ومشاعر وأهداف وعقبات ونتائج. نحن نبني قصصًا شخصية مليئة بهذه المكوّنات من أجل تنظيم وفهم حدثٍ ما بوصفه خبرة شخصية (Fivush 2010؛ Hutto 2007). من خلال السرد، نحوّل ذكرياتنا عن الخبرات إلى تقييم وفهم ذاتيين للعالم ولأنفسنا. في سرد خبرات حياتنا، نخلق هُوِيَّة سردية، إحساسًا بالذات بوصفها تاريخًا معاشًا من الخبرات المتماسكة انفعاليًا (Conway et al. 2004؛ Schectman 2003).

طرَحَ مكآدمز (McAdams 1996, 2008) النموذج الأكثر قبولًا على نطاق واسع فيما يخصّ الهُوِيَّة السردية. النموذج عبارة عن إطار للشخصية، تَلتقط من خلاله الهُوِيَّة السردية جهود الأفراد لخلق معنى في الحياة وفهم أنفسهم كأفراد. يحدد النموذج خمسة مستويات للشخصية: الجينات، السمات، تكيّفات الطابع أو الخُلُق، الهُوِيَّة وقصة الحياة، الثقافة. تشير الجينات إلى الدعامات البيولوجية للسمات. تُعرَّف سمات الطابع أو الخُلُق على أنها أنماط سلوكية نزوعية ثابتة. تشمل تكيّفات الطابع أو الخُلُق الدوافع والأهداف والقيم. إنّ التركيز الأساسي للنموذج هو الهُوِيَّة ومستوى قصة-الحياة لأنه يركّز على المعنى الذاتي في حياة المرء من خلال المعالجة السردية. في إطار مكآدمز، تطرح السمات إطارًا ما، وتملأ التكيّفات التفاصيل، وتؤدي القصص إلى نشوء معنى. وبشكل خاص، يسعى نموذج الهُوِيَّة السردية إلى التحقيق في السرديات التي تخصّ الثيمات والنيات الشخصية بوصفها تعكس ذاتًا متماسكة انفعاليًا.

الأهم من ذلك، يقترح مكآدمز نظرية تنموية، لكنه لا يركّز على كيفية بناء

الهُوِيَّة السردية والتباحث بشأنها وإنشائها من الذكريات السيريذاتية المشتركة في الاستذكار اليومي الذي يبدأ في وقت مبكر من الحياة والذي يُمهِّد الطريق للهُوِيَّة السردية للبالغين. هذه القضايا هي التي سننتقل إليها الآن. سنركّز على كيفية بناء الهُوِيَّة السردية، بما في ذلك الثيمات والنيات الشخصية، بداية من الطفولة المبكرة. سنجادل بأنّ مكونات الهُوِيَّة-الذاتية هاته تُسبَّب اجتماعيًا، بحيث تؤدي إلى ظهور أنواع مختلفة من الخبرات وتخلق اختلافات فردية في الهُوِيَّة السردية.

3. الاستذكار المبكِّر بين الوالدين-الطفل والتطور السردي

منذ لحظة الولادة، ينغمس الأطفال الرضّع في عوالم ثقافية معقدة، ويُصيَّرون أعضاءً مشاركين أكفاء في الممارسات الثقافية. وكما أوضح فيجوتسكي (Vygotsky 1978)، إنّ الأطفال "يُدعَمون" نحوَ الثقافة. يقوم الوالدان وغيرهم من الأعضاء التثقيفيين الأكفاء بإشراك الأطفال في أنشطة تُعتبر مناسبة لأعضاء تلك الثقافة، ومن خلال هذه المشاركة يُشكِّلون سلوكات ثقافية مناسبة في نظامٍ متدرجٍ معقد على نحو متزايد ويستدعونها. فعلى سبيل المثال، المقدرة على القراءة والكتابة، وهي مهارة ثقافية بالغة الأهمية في الثقافات الصناعية، تبدأ بمجموعة مرئية بسيطة من الحروف والأعداد على ملابس الأطفال الرضّع وألعابهم وكتبهم. وسرعان ما ينجذب الأطفال الرضّع إلى المشاركة بشكل أكبر في هذه الأنشطة التثقيفية الناشئة، ويتعلمون في البداية تسمية الحروف والأعداد، ثم غناء الأغاني الأبجدية وترديد القوافي. مرة أخرى، عند استدعاء هذه المهارات وإتقانها في سياقات مبنية اجتماعياً، "يُطلب" من الأطفال "بذل المزيد" - البدء بالقراءة والكتابة، وهكذا، كل خطوة مدعومة تجلب الأطفال إلى عالم ثقافي متعلِّم على نحو تام.

انطلاقا من النظرية الاجتماعية-الثقافية لفيجوتسكي (1978)، اقترح نيلسون وفيفوش (Nelson & Fivush 2004) النموذج الاجتماعي-الثقافي التنموي للذاكرة السيريذاتية. إذ جادلا بأنّ حكاية قصص متماسكة عن الذات هي مهارة بالغة الأهمية ثقافيًا وأنّ السرديات هي الأدوات الثقافية المقدَّمة للمساعدة في بناء الخبرة

بأشكال معيارية متماسكة. سواء كان الأمر يتعلق بسردٍ عن الذات لأجل مقابلة عمل، أو مقابلة شريك رومانسي محتمل، أو مجرّد التفاعل مع العائلة والأصدقاء، يجب أن يكون البالغون قادرين على تقديم سرد متماسك ومقنع عمن يكونون وكيف أصبحوا على هذا النحو. قد تكون هذه المهارة مهمة بشكل خاص في الثقافات الصناعية الغربية حيث تُثمّن الاستقلالية الفردية والتفرّد (Wang 2013)، والأفراد يتنقّلون من مكان إلى آخر، مما يخلق الحاجة إلى الاستمرارية من خلال السرد-الذاتي بدلاً من أنظمة العلاقات الأسرية أو المجتمعية (Fivush 2010؛ McAdams 1990؛ Nelson 2003). تؤكد هذه المقاربة على الخصوصية الثقافية لقيمة الهُويَّة السردية وأشكالها. تخلق الثقافات فُرَصًا في جميع مراحل تطور الأطفال ليصبحوا أعضاءً أكفاء في ثقافتهم، وتكون الطرق التي تُقيَّم بها الهُويّات وتُبنى في سرد ما متغيرة ثقافيًا. في هذا الفصل، سنركّز على الثقافات الأوروبية الغربية التي تُثمِّن على نطاق واسع الذات المستقلة، لكن انظر وانج (Wang 2013) للاطلاع على شرح ممتاز حول الثقافة والذاكرة السيريذاتية والذات.

أشكال الاستذكار السردي

لأنّ إنشاء السرد عن الذات يُعدّ مهارة بالغة الأهمية في الثقافات الغربية، فإنّ الأطفال يُستمالون إلى أنشطة من شأنها تسهيل تعليمهم هذه المهارة في وقت مبكّر من النمو، مع الكبار، عادةً الآباء، الذين يتولون دور "دعم" أداء الطفل. مع النمو، يُذوِّت الطفل هذه الأدوات الثقافية. لقد أثبتت أبحاث قوية الآن أنّ الوالدين، وخاصة الأمهات، يشاركنَ في كثير من الأحيان في حالات استذكار مع أطفالهم في وقت مبكّر بدءاً من عُمر 18 شهرًا ويستمرون في هذه الممارسة طوال نموهم (للاطلاع على مراجعات، انظر، Fivush et la. 2006, Fivush 2012). درست غالبية هذه الأبحاث الأمهات لأسباب نظرية وعملية على حد سواء هي خارج نطاق هذا الفصل (لكن انظر Fivush & Zaman 2015، للاطلاع على مناقشة كاملة حول هذه المسألة). الأهم من ذلك، أظهرت الأمهات فروقًا فردية متسقة في الاستذكار

الموجَّه بشكل أمومي على طول مدى الاسترسال. استذكرت الأمهات الأكثر استرسالاً مع أطفالهن على نحو أكثر تكرارًا، وأنشأنَ سرديات منسوجة على نحو أكثر إتقانًا وأثرى تفصيلاً، فضلاً عن سرديات أكثر تماسكًا وتعبيرًا من الناحية الانفعالية مع أطفالهن بالمقارنة مع ما فعلته الأمهات الأقل استرسالاً. إنّ الأسلوب الاسترسالي الأمومي متسق مع مرور الزمن وعبر الأشقّاء، ولكن الأهم من ذلك أنّ الأمهات اللواتي يتمتعن باسترسال أعلى أثناء الاستذكار لسنَ بالضرورة أكثر استرسالاً أثناء اللعب الحر أو قراءة الكتاب أو المحادثة أثناء أنشطة تقديم الرعاية (Haden and Fivush 1996؛ Hoff-Ginsburg 1991). وهكذا، يعكس الاستذكار الاسترسالي سياقًا محددًا، وربما مجموعة محددة من الأهداف. تقوم الأمهات عالية الاسترسال بالإبلاغ-الذاتي مستعمِلةً الاستذكار كوسيلة لإنشاء روابط انفعالية وثيقة مع أطفالهن ولمساعدتهم على التعلّم عن هويتهم (Kulkofsky et al. 2009). عند القيام بذلك، تَظهر وظائف الاستذكار وكأنها ثلاثية الطيات بتوفيرها: (1) معايير اجتماعية-ثقافية لممارسة السرد تشمل مشاركة السرديات وبناءها بشكل مشترك مع الآخرين؛ (2) بنية أو شكل للخبرات الشخصية التي توفّر أشكالًا مسبَّبة ثقافيًا من الهُويَّة السردية؛ و(3) وسيلة لخلق، والحفاظ على، الروابط الاجتماعية التي تساعد في خلق، والحفاظ على، الإحساس بالتماسك الانفعالي عبر الزمن. بنفس القدر من الأهمية، تشير الفروق الفردية في أسلوب الاستذكار الأمومي إلى أنّ نتائج الطفل متغيرة؛ يؤدي مستوى الاسترسال الأمومي إلى اختلافات في كيفية بدء الأطفال في بناء سرديات حياتهم الخاصة.

في الواقع، أظهرت الأبحاث الطوليّة والتدخّلية على حد سواء أنّ الاستذكار الأمومي المبكِّر الأكثر استرسالاً [الحادث] في السنوات التي تسبق المدرسة يُسهِّل تطوير سرديات أكثر تماسكًا واسترسالاً مع تقدّم الأطفال في السن (للاطلاع على مراجعة، انظر، Fivush et al. 2006). وقد أظهرت الأبحاث التي وسَّعت هذه الأفكار إلى مرحلة المراهقة أنّ الأمهات مازلنَ يُظهِرنَ فروقًا في أسلوب الاستذكار الاسترسالي (Fivush et al. 2009; Habermas et al. 2010) وأنّ هذه الفروق الأمومية

في الاسترسال تستمر لتكون متصلة بذكريات الأطفال السيريذاتية، بحيث يمتلك الأطفال المراهقون الذين لديهم أمهات أكثر استرسالاً عمرًا أبكَرًا للذاكرة الأولى (Jack et al. 2009)، ويسردون سرديات أكثر تماسكًا وتفصيلاً (Reese et al. 2010a)، ويمتلكون فهمًا أكثر تعقيدًا لكيفية اندماج الأحداث المختلفة لحياتهم في قصة حياة متماسكة (Reese et al. 2010b). وهكذا، من الواضح أنّ السرديات السيريذاتية المتطورة للأطفال تُبنى داخل تفاعلات اجتماعية، وأنّ شكل هذه التفاعلات الاجتماعية له تأثير كبير على كيفية وصول الأطفال إلى رواية قصص حياتهم. ولكن كيف يمكن أن تتطور وظائف هذه السرديات المدعومة مبكّرًا؟

وظائف الاستذكار السردي

تساعد الأمهات اللاتي يتسمنَ بالاسترسال العالي في دعم السرديات الشخصية الأكثر تعقيدًا من الناحية البنائية. كذلك تدعم الأمهات اللاتي يتسمن بالاسترسال العالي السرديات الشخصية الأكثر تنظيمًا وتعبيرًا من الناحية الانفعالية. وهذا يعني أنّ الأمهات اللاتي يتسمن بالاسترسال العالي يساعدنَ أطفالهنَ في فهم خبراتهم الانفعالية بطرق أكثر تعقيدًا وتنظيمًا، وبهذه الطريقة، يساعدنَ الأطفال في بناء إحساسٍ بالذات أكثر تماسكًا من الناحية الانفعالية. على سبيل المثال، في هذا المقتطف، تناقش الأم حدثًا صعبًا مع ابنتها البالغة من العمر 4 سنوات؛ رحيل صديق ابنتها:

الأم: حسنًا، الشيء الوحيد الذي جعلكِ حزينةً حقًا هو عندما ابتعدت صديقتك المقربة شيلا، أليس كذلك؟

الطفلة: (تومئ)

الأم: نعم، وهل شاهدنا كل أغراضها تُنقَل على الشاحنة المتحركة؟

الطفلة: (تومئ)

الأم: آه، وهل تتذكرين لماذا اضطرت إلى الرحيل؟

الطفلة: ... لأنّ والد شيلا كان عليه أن يعمل.

الأم: كان والد شيلا سيبدأ العمل في وظيفة جديدة... وهل ما زلتِ تفتقدين شيلا عندما تفكرين في الأمر؟ نعم؟

الطفلة: نعم.

الأم: هذا يحزنك. أليس كذلك؟

الطفلة: (تومئ)

الأم: لكن هل لا تزال صديقتك حتى وهي بعيدة؟

الطفلة: (تومئ)

الأم: نعم! ماذا يمكنك أن تفعلي على الرغم من أنها بعيدة؟

الطفلة: أُعطيها رسالة سارّة مع (رسمة) عليها.

الأم: تُعطيها رسالة سارّة، صحيح، ولدينا رسمة، أليس كذلك؟

في هذا التفاعل السردي اليومي الصغير، نرى طرقًا متعددة تدعم فيها الأم التنظيم الانفعالي والإحساس الإيجابي بالذات. أولاً، تُقرّ الأم بمشاعر الطفلة وتتحقق من صحتها، وتوضّح أنّ رد الفعل هذا مناسب في الموقف المذكور. لاحِظ أيضًا أنّ السرد هو عن علاقة ما وأهمية العلاقات بشكل عام يتم إبرازها بوضوح (استخدامها مصطلح "صديقتك المقربة" وعبارة "لا تزال صديقتك" هما طُرق لتسليط الضوء على أهمية العلاقات في تحديد مَنْ يكون المرء). بلا شك، تساعد الأم الطفلةَ في تطوير استراتيجية من شأنها إدارة انفعالاتها وفي الوقت نفسه المساعدة في الحفاظ على العلاقة على حد سواء. وهكذا، في هذه السردية المختصرة، نرى تثبيتًا للذات والعلاقات والاستراتيجيات لتنظيم الخبرات الانفعالية الصعبة.

والأهم من ذلك، أنّ الأمهات والأطفال ليسوا دائمًا على وفاق قوي بشأن هذه الخبرة؛ فغالبًا ما يتباحثون ويتحققون من صحة نشوء الإحساس بالهُوِيَّة لدى

الطفل، كما هو واضح في هذا الاقتباس بين الأم وابنتها البالغة من العمر 5 سنوات أثناء مناقشة الذهاب إلى حفل تأبين معلمة الطفلة في مرحلة الروضة، التي توفيت مؤخرًا بسبب السرطان:

الأم: حسنًا، أعتقد أنّ ما سنتحدث عنه تاليًا هو حفل تأبين سوزان [معلمة الطفلة في مرحلة الروضة].

الطفلة: آه، حسنًا، أتذكّر عندما كانوا يبكون وبدأت سالي [ابنة المعلمة] بالبكاء.

الأم: ... مممممم. وكان من المحزن جدًا رؤيتها مريضة للغاية.

الطفلة: نعم.

الأم: ثم ماذا حدث؟

الطفلة: حسنًا، لقد فَعَلَتْ، فعلوا كل شيء ولكن لم يُفلح الأمر وماتت.

الأم: نعم، وكان الأمر محزنًا، أليس كذلك؟

الطفلة: نعم. (بهدوء شديد)

الأم: وأنت توسلت إلى ماما وبابا ليأخذوك إلى حفل التأبين.

الطفل: نعم. (بهدوء شديد)

الأم: وكيف كان حفل التأبين؟

الطفلة: حسنًا، لقد كانت هناك موسيقى حزينة وكان من المحزن حقًا التحدث عنها لذلك لم أرغب في الحديث عنها.

الأم: ... ألم نذهب للتحدث مع ابنتها؟

الطفلة: نعم. (بهدوء شديد)

الأم: وعانقناها كثيرًا.

الطفلة: ... نعم... لكني لا أريد أن أتحدث عن هذا لأنك على وشك أن تجعليني أبكي.

الأم: حسنًا، لن أتحدث عنها بعد الآن.

من الواضح أنّ هذه تجربة صعبة بالنسبة لهذه الفتاة الصغيرة، وهي تصارع انفعالاتها. تساعد الأم في توفير قالب انفعالي يُثبت صحة استجابة الابنة ويضعها في قالب أكبر؛ تتحقق الأم على الفور من صحة أنه كان من المحزن رؤية المعلِّمة مريضة، ومن المحزن أنها توفيت، لكنَّ الأم تساعد أيضًا في توفير قالب متماسك للطفلة حول هذه الأحداث: أنّ المعلّمة كانت مريضة، وأنّ الأطباء فعلوا كل ما في وسعهم، وأنّ الابنة أرادت حقًا الذهاب إلى حفل التأبين على الرغم من أنها كانت تجربة صعبة من الناحية الانفعالية كما تبيّن. تدفع الأم الطفلة إلى استكشاف مشاعرها ومشاركتها، ثم تتحول إلى حقيقة أنّ هذه المشاعر مشتركة مع الآخرين، ودورهم في هذا الموقف هو تهدئة الآخرين. أدركت الابنة أخيرًا أنها مغلوبة حقًا ولا يمكنها مناقشة هذا الأمر وتقبل الأم ذلك. لكن لازال لدينا، في نهاية المحادثة، إحساس ما بشكل الحدث، وشكل من الحسم من جهة أنّ الأمر كان محزنًا للجميع وكلهم تشاركوا العناق. وهكذا، على الرغم من أنّ الأم تُقرّ وتقبل أنّ ذلك صعب للغاية على ابنتها لكي تتحدث عنه، فإنها في الوقت نفسه تُظهر أنه من المهم الحديث عن هذه الأمور. زيادة على ذلك، إنها تساعد في تعريف هُوِيَّة الطفلة كشخص مهتم ومتعاطف يريد تهدئة من هُم في محنة. نلاحظ أنه في كلتا الحالتين، تقوم الأمهات أيضًا بالتحقق ضمنيًا من صحة الهُويّات الجندرية لبناتهن. اختلافات الجندر والعبارات السردية الجندرية هي خارج نطاق هذا الفصل، ولكنها جزء مهم من الهُوِيَّة السردية (انظر Fivush & Zaman 2015، للاطلاع على مناقشة نظرية ومراجعة حول الهُوِيَّة السردية الجندرية). النقطة المهمة هنا هي أنه بدءًا من مرحلة مبكرة جدًا من النمو، تساعد الأمهات أطفالهن في فهم خبراتهم الانفعالية الصعبة بِطُرق توفّر التنظيم. حتى عندما تحدث أمور سيئة، يمكن للطفل الاعتماد على الآخرين لأجل المساعدة والدعم، ولأجل إستراتيجيات المشاركة بفعالية في العالم بطرق إيجابية واستباقية أكثر.

وهكذا، إنّ سرديات الحدث التي تفسِّر لماذا قد يختبر الطفل مشاعر معينة وما قد يفعله للتكيّف مع المشاعر المنفِّرة تساعد الطفل في فهم حياته الداخلية،

وإنشاء سرد حياتي يربط بين مشهد الأفعال ومشهد الوعي. هذا التشابك بين الأحداث في العالم والأحداث "في الرأس" يُسهِّل بناء سرد حياتي تأملي وتأويلي (Fivush 2010, 3012). من خلال البناء المشترك لسرديات أكثر تنظيمًا وتعبيرًا من الناحية الانفعالية، يُطوِّر أطفال الأمهات الأكثر استرسالاً من الناحية الانفعالية فهمًا أكثر دقة للانفعال (Laible & Thompson 2000) ويَروون سرديات شخصية أكثر تعبيرًا من الناحية الانفعالية، ما يشير إلى أنّ لديهم هُوِيَّة ذاتية أكثر تعقيدًا (Fivush et 2003؛ Fivush & Nelson 2006).

يثير هذا التحليل تساؤلاً حول كيف ولماذا قد تكون بعض الأمهات أقدر على دعم السرديات المعقدة والمنظَّمة من الناحية الانفعالية مع أطفالهن، سرديات تساعد أطفالهن في تطوير إحساس بذاتٍ متماسكة ومنظَّمة. نحن نجادل بأنّ محادثات الاستذكار المدعومة هاته تحدث داخل علاقات اجتماعية-انفعالية مستمرة بين الوالدين والطفل تساعد في إنشاء موضوعات سردية أكبر. وبشكل أكثر تحديدًا، إنّ الأمهات الأكثر استرسالاً وتماسكًا من الناحية الانفعالية لديهن أيضًا روابط تعلّق الأم-الطفل مع أطفالهن تكون أكثر أمانًا، وروابط الأمان هاته تُسهِّل [إنشاء] السرديات عن الذات بوصفها مؤهَّلة وسالمة وآمنة. تؤثر هذه الروابط، بدورها، على الطريقة التي يؤوِّل بها الأفراد قصصهم - تاريخهم الماضي وأهدافهم والتزاماتهم التي تُشكِّل الهُوِيَّة الشخصية. سنحدد الخطوط العريضة للنظرية والافتراضات المعنية بعلاقة التعلّق هاته ثمَّ نناقش كيف يتصل التعلّق والاستذكار ديالكتيكيًا خلال النمو بطرق تُسهِّل التباين الفردي في الهُوِيَّة السردية.

4. نظرية التعلّق

يشير التعلّق إلى الرابط الانفعالي القوي المشعور به بين الرضيع ومقدّم الرعاية، عادة ما تكون الأم (Bowlby 1988). يُنظَّر للأنظمة المتصلة-بالتعلّق الفطرية المتبادلة الاعتماد بما يجعلها تعمل مع بعضها بعضًا لتحقيق الأمن الجسدي والنفسي للرضيع. النظامان الأساسيان هما النظام الاستكشافي وسلوك التعلّق، أو نظام

البحث عن الدعم. يؤدي النظام الاستكشافي إلى البحث بنشاط عن محفزات جديدة في البيئة واختبارها من أجل تعزيز الفضول والنمو. ولكن عندما ينشأ تهديد ما أثناء الاستكشاف، فإنّ نظام البحث عن الدعم يؤدي إلى البحث عن القرب من شخصية يُتعلّق بها من أجل تعزيز البقاء والأمان والراحة الانفعالية والتنظيم النفسي. إلى الحد الذي يحصل فيه الرضّع على الراحة النفسية باستمرار من الأشخاص المتعلَّق بهم، فإنهم يكتسبون إحساسًا بالثقة والأمن والسلامة في العالم، وخاصة المعرفة الآمنة أو الضامنة بأنّ الراحة سوف تُتَلقّى في أوقات الشدة. قد تؤدي التهديدات التي يَتعرض لها الوصول البدني والاستجابة والتواصل المفتوح إلى انعدام الثقة وانعدام الأمن. تضع خبرات الطفولة المبكِّرة المتصلة-بالتعلق الأساسَ لإحساس دائم بالأمن والسلامة في العالم، وبالتالي، كما نجادل، تُمهِّد الطريق لموضوعات شاملة عن النفس في قصة الحياة.

نموذج العمل الداخلي

اقترح بولبي (Bowlby 1979)، بناءً على سلوكات مقدِّم الرعاية الأمومية الحساسة وسريعة الاستجابة، أنّ الأطفال الرضّع يُنشئون تصورات عن الحدث معممة، أو معرفة تخطيطية، حول كيف ومتى يمكن أن يحصلوا على الراحة النفسية. ففي مرحلة الطفولة المبكِّرة، يُنَظِّر لهذه المعرفة التخطيطية لتُشكِّل "نموذج العمل الداخلي" (IWM) الذي يوجِّه فهم الخبرات الماضية والبيئة الحالية ويتوقَّع المستقبل. يُطوِّر الرضّع الذين يتلقّون رعاية ثابتة وسريعة الاستجابة، خاصةً عند الضيق، إحساسًا عامًا بالأمان والرعاية، وهي السمة المميزة للتعلّق الآمن. وقد يُطوِّر الرضّع تعلّقًا قلقًا-متناقضًا إذا كان الأشخاص الذين يتعلقون بهم لا يتساوقون مع تمييز ضيقهم والاستجابة له على حد سواء. وقد يُطوِّر الأطفال الرضّع أسلوب تعلّق متفادٍ إذا كان الأشخاص الذين يتعلقون بهم يفتقرون باستمرار إلى التقبّل والاستجابة لطلبهم الراحة عند الشعور بالضيق. من هذه الخبرات، يبني الأطفال المتعلِّقون بأمان تصورات عن العالم على أنه آمن؛ وأنهم محبوبون ويمكن الوثوق

بالناس لتقديم الراحة لهم ومساعدتهم في أوقات الشدة. على النقيض من ذلك، يُصوِّر الأطفال المتعلقون بشكل غير آمن العالَمَ على أنه غير آمن؛ وأنهم ليسوا محبوبين وقد لا يمكن أن يكونوا محبوبين؛ ولا يمكن الوثوق بالناس ليقدِّموا لهم المساعدة عند الحاجة. يوفِّر مخطَّط التعلّقات هاته، أو نماذج العمل الداخلية، عدسةً يفهم الأفراد من خلالها البيئة الحالية، ويتوقعون التهديدات، ويضعون الخطط المستقبلية*.

جادل بولبي (1979) بأن أسلوب التعلّق يُستعمَل من "المهد إلى اللحد"، بدءًا من الطفولة وحتى مرحلة البلوغ. في الواقع، يواصل IWM توفير عدسة عمّا هو معاش مخبور في مرحلة البلوغ. تُمهِّد خبرات التعلّق المبكِّر الطريق لسلوكات وعلاقات تعلّق مستمرة مع الآخرين المهمين طوال مراحل العمر. على سبيل المثال، يكون البالغون المتعلِّقون على نحو أكثر أمانًا أكثرَ ثقة بالآخرين المهمين (Arriaga et al. 2013) ولديهم نزاعات زوجية أقل (Campbell et al. 2005). هناك أيضًا عواقب معرفية لأسلوب التعلّق. يميل البالغون المتعلِّقون على نحو أكثر انعدامًا للأمن إلى أن تكون لديهم يقظة مفرطة أكثر تجاه التهديدات، ما يشير إلى أنهم يتعاملون مع العالم على أنه غير آمن ويراقبون عالمهم مترصدين لصعوبات محتملة (Shaver & Mikulincer 2002). يبدو أيضًا أنّ هناك اختلافات في الأوضاع التحفيزية بين الأفراد المتعلِّقين بشكل آمن وبشكل غير آمن (Elliot & Reis 2003). فعلى وجه الخصوص، يرى الأشخاص المتعلِّقون على نحو أكثر أمانًا الخبراتِ من وضع تحفيزي موجَّه أكثر نحوَ الإنجاز مقارنة بالأشخاص المتعلِّقين على نحو غير آمن. على سبيل المثال، كان طلاب الجامعات المتعلِّقون على نحو آمن أكثرَ عرضة للتفكير بشكل متفائل بشأن أدائهم في الفصل مقارنة بالطلاب المتعلِّقين على نحو غير آمن، الذين بَدَت أذهانهم مشغولة أكثر بالخوف من الفشل ووضعوا أهدافهم

(*) أرجو من القارئ الذي لم تكن لديه معرفة مسبقة بجون بولبي أن يطلع على الصفحة التعريفية بجون بولبي (John Bowlby) ونظريته عن فطرية التعلّق لدى الأطفال على صفحة ويكيبيديا عند بحثه على اسمه هناك لما فيها من بيان هام. [المترجم]

وفقًا لذلك. تشير هذه الأنماط إلى أنّ الأفراد يعالجون الخبرة المستمرة بما يتماشى مع مخططهم المرتبط-بالتعلّق المطوَّر-جيدًا، وهذه المخططات تسهِّل معالجة المعلومات المتوافقة مع المخطط على نحو أسرع وأعمق. وهكذا، توظَّف هذه المخططات، أو نماذج العمل الداخلية، بطرق أسلوبية تستند إلى التاريخ الشخصي للاستجابة للتهديدات وتنظيم الانفعالات طوال فترة البلوغ. يصبح السؤال المهم هو كيف يُحافَظ على مخططات التعلّق هاته، أو نماذج العمل الداخلية، خلال النمو. نجادل نحن بأنّ جزءًا مهمًا من هذه العملية يكون من خلال الاستذكار السردي.

5. الاستذكار والتعلّق

عندما تبدأ الأمهات والأطفال في استذكار ماضيهم المشترك في مرحلة الطفولة المبكِّرة، ترتبط السرديات المبنية بشكل مشترك بآصرة التعلّق بين الأم-الطفل بطريقتين على الأقل. الأولى، المجموعات ثنائية الأفراد من الأم-الطفل المتعلِّقين على نحو أكثر أمانًا قادرة على التواصل بطرق أكثر انفتاحًا وتعبيرًا من المجموعات ثنائية الأفراد المتعلّقين على نحو أقل أمانًا، خاصةً فيما يتعلق بالأحداث المؤلمة (Bost et al. 2006; Etzion-Carrasso & Oppenheim 2000; Oppenheim et al. 1997). الثانية، في عملية السرد المشترك لسرديات أكثر استرسالاً وتنظيمًا من الناحية الانفعالية حول هذه الأحداث المؤلمة، تساعد الأمهات أطفالهن في بناء نموذج عمل داخلي أكثر أمانًا من خلال توفير الأدوات السردية لهذه التمثيلات (Fivush & Reese 2002؛ Bretherton 1995). وبشكل أكثر تحديدًا، ضمن المجموعات ثنائية الأفراد المتعلِّقين على نحو أكثر أمانًا، تسترسل الأمهات في خبرات الكَرْب التي توفِّر حلولًا داخل علاقات الرعاية. توضّح المقتطفات السردية أعلاه ذلك، حيث إنه، في كلا المثالين، تنهي الأم السرد بطمأنة الطفلة أنّ الراحة متاحة. لا تساعد هذه الممارسة السردية الطفل على تقليل كَرْبه في الوقت الراهن فحسب، بل تساعده أيضًا على تذويت أسلوب سردي منظَّم متماسك يُسهِّل الشعور بالأمان في العالم والثقة بقدرتهم على التعامل مع الضغوطات في المستقبل بسبب

الحلول الانفعالية الناجحة في الماضي. وهكذا، تُسهم علاقات التعلّق المبكّرة في ظهور الأسلوب الاستذكاري ويُسهم الأسلوب الاستذكاري في تطوّر علاقة التعلّق خلال الطفولة، مُشكّلاً علاقات ديالكتيكية تساعد في الحفاظ على استقرار نموذج العمل الداخلي.

بهذه الطريقة، يكون للاستذكار والتعلّق المبكّر تأثير طويل-المدى على الهُوِيَّة السردية. أثبتت أبحاث قوية أنّ الرضّع المتعلّقين على نحو أكثر أمانًا يتطورون إلى أطفال ومراهقين أكثر مهارة من الناحية الاجتماعية وتعاطفًا وتنظيمًا من الناحية الانفعالية مقارنة بالأطفال المتعلّقين على نحو أقل أمانًا (للاطلاع على مراجعة، انظر، Sroufe 2005). الأهم من ذلك بالنسبة لحججنا، أنّ التعلّق المبكّر لا يزال مرتبطًا بتطوير الهُوِيَّة والسرديات الشخصية للأفراد.

التعلّق والهُوِيَّة السردية

يؤثر أسلوب التعلّق على الطريقة التي يستدعي بها الأفراد خبرتهم الماضية، وبذلك، يؤثر على الهُوِيَّة السردية. يستطيع الأفراد المتعلّقون بشكل آمن استعمال أساليب معالجة معرفية وانفعالية أكثر مرونة وانفتاحًا تسمح لهم بالتفاعل مع الخبرة المستمرة بطرق أكثر تعقيدًا. بسبب هذه المعالجة المفتوحة للخبرة، وIWM المتماسك القائم على السلامة والأمن، يستطيع الأفراد المتعلّقون بشكل آمن استدعاء خبرات ماضية محددة بطريقة متماسكة وواقعية. يحكي الأطفال المتعلّقون بشكل أكثر أمانًا سرديات أكثر تماسكًا وأكثر تنظيمًا وتعبيرًا من الناحية الانفعالية عن الذات خلال الطفولة والمراهقة المبكرة مقارنة بالأطفال المتعلّقين على نحو أقل أمانًا (Gini et al. 2007; Oppenheim et al. 2007; Zaman & Fivush 2011). كبالغين، يقدّم الأفراد المتعلّقون على نحو آمن سرديات متماسكة ومنتظمة من الناحية الانفعالية عن خبرات طفولتهم (Main 1995) وعن علاقاتهم الحالية (Treboux et al. 2004). في المقابل، يستدعي الأفراد المتعلّقون على نحو أقل أمانًا الذكريات بطريقة أكثر تشويشًا وإفراطًا في التفصيل بل وحتى متناقضة.

من خلال سرد سرديات شخصية أكثر تماسكًا وتنظيمًا من الناحية الانفعالية، يستطيع الأفراد المتعلِّقون على نحو آمن بناءَ هُوِيَّة شخصية حول موضوعات الكون آمنًا والكون محبوبًا والفهم الذي مفاده أنّ الآخرين سيكونون موجودين لتقديم الدعم في أوقات الشدة. بشكل أكثر تحديدًا، نحن نجادل بأنّ الطريقة التي يُعبَّر بها عن موضوعات البحث عن الدعم والاستكشاف المتصلة-بالتعلّق في السرديات الشخصية ترتبط بأسلوب-التعلّق ولها تأثيرات على البناءات الأوسع للهُوِيَّة والرفاهية على حد سواء. دعماً لهذه الحجة، طلبَ غراسي وفيفوش (Graci & Fivush 2016) من شباب بالغين سردَ خبراتٍ مرهقة للغاية وقيَّمَ كُلّاً من حالة تعلُّقهم وهويتهم من خلال النمو الشخصي. كانت السرديات مشفَّرة صراحةً لموضوعات التعلّق التي تخصّ الاستكشاف والبحث عن الدعم. أفاد المشاركون الذين عبّروا عن المزيد من الاستكشاف في سردياتهم عن أحداث حياتية مؤلمة للغاية عن نمو شخصي أكثر إيجابية من الخبرة، مقارنةً بالآخرين الذين سردوا الخبرة من وجهة نظر واحدة مبتذلة. على سبيل المثال، في هذا الاقتباس، اختارت شابة بالغة أن تحكي عن مرض والدها الجسدي بوصفه أكثر خبراتها صدمةً:

كانت الصدمة الأكبر عندما كان والدي في المستشفى. وكان قد شُخِّصَ بمرض القلب. كان هذا صعبًا لأنه وقع أثناء فترة الامتحانات النهائية. تضررت درجاتي لأنني كنت في المستشفى دومًا. اكتشفت ذلك عندما تركتُ امتحانًا صعبًا. لقد صدمني هذا بشدة لأنّ والدي عانى الكثير من الألم. شعرت وكأنني اقتربت أكثر منه ومن عائلتي بأكملها. لقد أدركت مدى أهمية والديّ. وتطوّرتُ من أوجه عدة عقب هذا الحدث. أصبحت أكثر نضجًا. سأعتني بأختي الصغيرة. سآتي، مثلاً، لاصطحابها من المدرسة على الدوام.

تحتوي هذه السردية على موضوعات مماثلة لتلك المعبَّر عنها في مقتطفات استذكار الأم-الطفلة التي نوقشت سابقًا. تقضي هذه الشابة معظم وقتها أثناء السرد في تقييم كيف ولماذا كان هذا الحدث مهمًا بالنسبة لها. الأكثر إثارة للاهتمام، بالإضافة إلى سرد مدى أهمية العلاقات العائلية، أنها تخطو خطوة إلى الأمام

لتتفكّر في كيف أنّ هذا الحدث كان نقطة انطلاق للنمو الشخصي، وتَذكُر طريقة واحدة محددة أجرت بها هذا التفكير الجديد على معنى الحياة من خلال علاقتها بشقيقتها. كما هو الحال في مقتطفات الأم الداعمة، نرى السردية تنتهي بطريقة يُتصرَّف فيها وفقًا لقيَم الفرد من أجل الحفاظ على العلاقات المهمة. وهكذا، يُشير هذا بقوة إلى أنّ الطرق التي تدعم بها الأمهات هذه المحادثات المبكِّرة تصبح قوالب للفهم الانفعالي للذات عندما يكبر الأطفال. الأهم من ذلك، وجد غراسي وفيفوش أيضًا أنّ الاستكشاف السردي المتزايد والنمو الشخصي كانا أعلى بالنسبة إلى الأفراد المتعلِّقين على نحو آمن. يبدو أنّ الأفراد المتعلِّقين على نحو متفادٍ أقل عرضة للنمو من خبراتهم المؤلمة، ربما لأنهم لم يستفيدوا من معالجة سردياتهم بطريقة استكشافية. تشير هذه النتائج إلى أنه قد يُمنَع الأفراد المتعلِّقين بشكل متفادٍ من النمو على نحو تكيّفي من المواقف المؤلمة، في حين تسمح أنظمة الاستكشاف لدى الأفراد المتعلِّقين على نحو آمن بتفكّرٍ انفعاليٍ أكثر تعقيدًا. وهكذا، تؤثر حالة التعلّق على كيفية سرد الأفراد لخبراتهم الماضية، والطريقة التي يسردون بها تؤثر، بدورها، على نمو هويتهم. يمكن أن نستقرئ بحذر، أنّ هذه النتائج تشير إلى وجود تأثير متعاقب للموضوعات المتصلة-بالتعلّق المعبَّر عنها في السرديات الشخصية على خلق، واستقرار، إحساسٍ بالذات بوصفها مؤهَّلة للتعامل مع المواقف العصيبة بطرق تعزِّز نمو الهُوِيَّة الإيجابي.

6. الهُوِيَّة السردية وموضوعات الحياة بوصفها مبنية اجتماعيًا

لقد تتبّعنا كيف تبدأ الهُوِيَّة السردية في التشكّل أثناء التطور المبكِّر في التفاعلات الاجتماعية اليومية. زيادة على ذلك، تحدث هذه التفاعلات داخل علاقات اجتماعية-انفعالية تُلوِّن الطريقة التي تُبنى بها الخبرة المعاشة في شكل سردي. يشارك الآباء والأطفال المتعلِّقون على نحو آمن في سرديات استرسالية منظَّمة ومعبِّرة انفعاليًا ومبنية بشكل مشترك من الخبرات اليومية والخبرات الصعبة، ويطوِّر هؤلاء الأطفال سرديات أكثر تماسكًا وتنظيمًا وتعبيرًا من الناحية الانفعالية مع

تقدمهم في السن. مع تطوّر هؤلاء الأفراد المتعلِّقين على نحو آمن والمسترسلين على نحو سردي إلى مراهقين وشباب، تُمهِّد هذه الأسس المبكرة الطريق لتشكيل هُوِيَّة سردية وقصة حياة. كبالغين، يستمر الأفراد المتعلِّقون على نحو أكثر أمنًا في سرد خبراتهم بشكل أكثر تماسكًا وبطرق أكثر تنظيمًا من الناحية الانفعالية، والأهم من ذلك، أنّ السرديات التي تُعبِّر بشكل متماسك عن موضوعات متصلة-بالتعلّق تخصّ الاستكشاف والبحث عن الدعم ترتبط بنمو شخصي أكبر. وبهذا المعنى، يُسهم التعلّق والاستذكار بشكل متبادل في الهُوِيَّة السردية المتماسكة انفعاليًا من خلال عدسة هذه الموضوعات الشاملة للأمن والراحة. زيادة على ذلك، إنّ هذه العدسة ذاتية-الاستدامة. كلما ازداد سرد الفرد عن العالم وفهمَه له على أنه سالم، وللذات على أنها آمنة ومحبوبة، ازدادت الخبرات التي ستؤطَّر بهذه الطريقة في السرديات الجارية، وكلما ازداد التعبير عن الخبرات بهذا النمط السردي، ازداد تعزيزُ الإحساس بالذات. وبشكل تحريضي أكثر، هناك أدلة ناشئة على أنّ هذه المسارات التنموية الفردية تتكرَّر في النقل الجيلي لشكل السرد ووظيفته؛ تُعيد القصص التي تنتقل من جيل إلى آخر إنشاء سرديات متماسكة انفعاليًا للخبرة الفردية عبر الأجيال، وبذلك، يُستدام إنشاء الهُويّات المتماسكة انفعاليًا عبر الزمن الجيلي (Fivush & Merrill 2016).

وهكذا، إنّ إحساسنا بالذات عينه يُبنى في التفاعلات الاجتماعية التي تُهيئ أشكال الهُوِيَّة السردية ووظائفها على حد سواء. تتشكّل سرديات الذات ضمن سياقات اجتماعية-انفعالية أوسع تُوفِّر أُطُرًا للذات بما هي متموضعة في العلاقات، وهذه العلاقات تُهيئ، بدورها، أشكالًا معينة من السرد عن الذات. الأهم من ذلك، لقد أظهرنا كيف أنّ الفروق في استذكار الأم-الطفل تنبثق من العلاقة الانفعالية الجارية وتُسهم فيها وتؤدي إلى فروق فردية في الإحساس بالذات المتماسك من الناحية الانفعالية. تشير هذه الفروق في المسار التنموي بقوة إلى أنّ هذه النتائج هي نتيجة التفاعل الاجتماعي، وتُهيئ، بذلك، أشكالًا مختلفة من التفاعل الاجتماعي عبر فترات العمر. وهكذا، تُبنى الهُوِيَّة السردية وتُفهَم على حد سواء داخل تفاعلات اجتماعية أوسع. كما قلنا في بداية هذا الفصل، نحن القصص

التي نحكيها عن ذواتنا. بالنسبة إلى الأفراد المتعلِّقين على نحو آمن، تعكس هذه القصص، وتعزِّز، تواريخ تطوّر العلاقات الانفعالية التي تخلق الإحساس بالذات بأنها محبوبة وسالمة وآمنة ومؤهَّلة وتُحافِظ عليه.

موضوعات ذات صلة

- فينومينولوجيا التذكّر
- الذاكرة والانفعال
- الذاكرة والهُوِيَّة الشخصية
- الذاكرة والوعي الذاتي
- الذاكرة والسرد
- جون لوك وتوماس ريد
- موريس هالبواكس
- فريدريك بارتليت
- بول ريكور

قراءات إضافية

Fivush, R. (2010). "The development of autobiographical memory." Annual Review of Psychology, 62: 2.1-2.24. doi:10.1146/annurev.psych.121208.131702.

Fivush, R. (2012). "Subjective perspective and personal timeline in the development of autobiographical memory." In D. Bernsten and D. Rubin (eds.), Theories of Autobiographical Memory (pp. 226-45). Cambridge: Cambridge University Press.

McAdams, D. P. (2001). The psychology of life stories. Review of General Psychology, 5: 100-122. doi. org/10.1037/1089-2680.5.2.100.

Shaver, P. R. and Mikulincer, M. (2002). "Attachment-related psychodynamics." Attachment and Human Development, 4: 133-61.

References

Arriaga, X. B., Kumashiro, M., Finkel, E. J., VanderDrift, L. E., and Luchies, L. B. (2013). "Filling the void bolstering attachment security in committed relationships." Social Psychological and Personality Science, 5: 398-405.

Barnes, H. E. (1998). The Story I Tell Myself: A Venture in Existentialist Autobiography. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Bohanek, J. G., Fivush, R., Zaman, W., Thomas-Lepore, C., Merchant, S., and Duke, P. (2009). "Narrative interaction in family dinnertime conversations: Relations to child well-being." Merrill Palmer Quarterly, 55(4): 488-515.

Bost, K. K., Shin, N., Mcbride, B. A., Brown, G. L., Vaughn, B. E., Coppola, G., Veríssimo, M., Monteiro, L., and Korth, B. (2006). "Maternal secure base scripts, children's attachment security, and mother-child narrative styles." Attachment and Human Development, 8(3): 241-60. doi:10.1080/14616730600856131.

Bowlby, J. (1988). A Secure Base: Parent-Child Attachment and Healthy Human Development. New York: Basic Books.

Bretherton, I. (1995). "A communication perspective on attachment relationships and internal working models." Monographs of the Society for Research in Child Development: 310-29.

Brockmeier, J. (2015). Beyond the Archive: Memory, Narrative, and the Autobiographical Process. New York: Oxford University Press.

Bruner, J. (1987). "Life as narrative." Social Research, 54(1): 11-32.

Bruner, J. (1990). Acts of Meaning. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Campbell, L., Simpson, J. A., Boldry, J., and Kashy, D. A. (2005). "Perceptions of conflict and support in romantic relationships: The role of attachment anxiety." Journal of Personality and Social Psychology, 88(3): 510-31.

Coman, A., Brown, A. D., Koppel, J., and Hirst, W. (2009). "Collective memory from a psychological perspective." International Journal of Politics, Culture, and Society IJPS, 22(2): 125-41.

Conway, M. A., Singer, J. A., and Tagini, A. (2004). "The self in autobiographical memory: Correspondence and coherence." Social Cognition, 22: 491-529. doi:10.1080/01650250344000460.

Dudai, Y. (2004). "The neurobiology of consolidations, or, how stable is the engram?" Annu. Rev. Psychol., 55: 51-86.

Elliot, A. J. and Reis, H. T. (2003). "Attachment and exploration in adulthood." Journal of Personality and Social Psychology, 85(2): 317-31.

Etzion-Carasso, A. and Oppenheim, D. (2000). "Open mother-pre-schooler communication: Relations with early secure attachment." Attachment and Human Development, 2: 347-70. doi:10.1080/146167 30010007914.

Fiese, B. H., Hooker, K. A., Kotary, L., Schwagler, J., and Rimmer, M. (1995). "Family stories in the early stages of parenthood." Journal of Marriage and the Family, 57: 763-70. doi:10.2307/353930.

Fivush, R. (2010). "The development of autobiographical memory." Annual Review of Psychology, 62: 2.1-2.24. doi:10.1146/annurev.psych.121208.131702.

Fivush, R. (2012). "Subjective perspective and personal timeline in the development of autobiographical memory." In D. Bernsten and D. Rubin (eds.), Theories of Autobiographical Memory (pp. 226-45). Cambridge: Cambridge University Press.

Fivush, R., Berlin, L., Sales, J. D., Mennuti-Washburn, J., and Cassidy, J. (2003). "Functions of parent- child reminiscing about emotionally negative events." Memory, 11: 179-92.

Fivush, R., Haden, C. A., and Reese, E. (2006). "Elaborating on elaborations: The role of maternal reminiscing style in cognitive and socioemotional development." Child Development, 77: 1568-88. doi:10.1017/CBO9780511527913.014.

Fivush, R., Marin, K., McWilliams, K., and Bohanek, J. G. (2009). "Family reminiscing style: Parent gender and emotional focus in relation to child well-being." Journal of Cognition and Development, 10(3): 210-35.

Fivush, R. and Merrill, N. (2016). "An ecological systems approach to family narratives." Memory Studies, 9(3): 305-14.

Fivush, R. and Nelson, K. (2006). "Parent-child reminiscing locates the self in the past." British Journal of Developmental Psychology, 24: 235-51.

Fivush, R. and Reese, E. (2002). "Reminiscing and relating: The development of parent-child talk about the past." In J. Webster and B. Haight (eds.), Critical Advances in Reminiscence Work. New York: Springer.

Fivush, R. and Zaman, W. (2015). "Gendered narrative voices: Sociocultural and feminist approaches to identity." In K. McLean and M. Syed (eds.), The Oxford Handbook of Identity Development. New York: Oxford University Press.

Gini, M., Oppenheim, D., and Sagi-Schwartz, A. (2007). "Negotiation styles in mother-child narrative co-construction in middle childhood: Associations with early attachment." International Journal of Behavioral Development, 31: 149-60.

Goldie, P. (2012). The Mess Inside: Narrative, Emotion, and the Mind. Oxford: Oxford University Press.

Gracī, M. E. and Fivush, R. (2016). "Narrative meaning making, attachment, and psychological growth and stress." Journal of Social and Personal Relationships. doi: 10.1177/026540751664406.

Habermas, T., Negele, A., and Mayer, F. B. (2010). "'Honey, you're jumping about' - Mothers' scaffolding of their children's and adolescents' life narration." Cognitive Development, 25(4): 339-51.

Habermas, T. and Reese, E. (2015). "Getting a life takes time: The development of the life story in adolescence, its precursors and consequences." Human Development, 58(3): 172-201.

Haden, C. A. and Fivush, R. (1996). "Contextual variation in maternal conversational styles." MerrillPalmer Quarterly, 42: 200-227.

Herman, D. (2012). "Exploring the nexus of narrative and mind." In D. Herman, J. Phelan, P. J. Rabinowitz, B. Richardson, and R. Warhol (eds.), Narrative Theory: Core Concepts and Critical Debates (pp. 10-14). Columbus, OH: Ohio State University Press.

Hoff-Ginsburg, E. (1991). "Mother-child conversations in different social classes and communicative settings." Child Development, 62: 782-96.

Hutto, D. D. (2007). "The narrative practice hypothesis: Origins and applications of folk psychology." Royal Institute of Philosophy Supplement, 60: 43-68.

Jack, F., MacDonald, S., Reese, E., and Hayne, H. (2009). "Maternal reminiscing style during early childhood predicts the age of adolescents' earliest memories." Child Development, 80: 496-505.

Kulkofsky, S., Wang, Q., and Koh, J. B. K. (2009). "Functions of memory sharing and mother-child reminiscing behaviors: Individual and cultural variations." Journal of

Cognition and Development, 10: 92-114. doi:10.1080/15248370903041231.
Lagattuta, K. H. and Wellman, H. M. (2001). "Thinking about the past: Early knowledge about links between prior experience, thinking, and emotion." Child Development, 72(1): 82-102.
Laible, D. J. and Thompson, R. A. (2000). "Mother-child discourse, attachment security, shared positive affect, and early conscience development." Child Development, 71(5): 1424-40. doi:10.1111/14678624.00237.
McAdams, D. P. (1990). "Unity and purpose in human lives: The emergence of identity as a life story." In A. I. Rabin, R. A. Zucker, R. A. Emmons, and S. Frank (eds.), Studying Persons and Lives (pp. 148-200). New York: Springer.
McAdams, D. P. (1996). "Personality, modernity, and the storied self: A contemporary framework for studying persons." Psychological Inquiry, 7(4): 295-321.
McAdams, D. P. (2001). "The psychology of life stories." Review of General Psychology, 5: 100-122. doi. org/10.1037/1089-2680.5.2.100.
McAdams, D. P. (2008). "Personal narratives and the life story." In J. O. Robins and L. A. Pervin (eds.), Handbook of Personality: Theory and Research (3rd edn., pp. 241-61). New York: Guildford Press.
Main, M. (1995). "Recent studies in attachment: Overview, with selected implications for clinical work." In S. Goldberg, R. Nuir, and J. Kerr (eds.), Attachment Theory: Social, Developmental and Clinical Perspectives (pp. 407-74). Hillsdale, NJ: Analytic Press.
Marsh, E. J. (2007). "Retelling is not the same as recalling implications for memory." Current Directions in Psychological Science, 16(1): 16-20.
Miller, P. J. (1994). "Narrative practices: Their role in socialization and self-construction." In U. Neisser and R. Fivush (eds.), The Remembering Self: Construction and Accuracy in the Life Narrative. New York: Cambridge University Press, pp. 158-79. doi:10.1017/CBO9780511752858.010.
Nelson, K. (2003). "Narrative and self, myth and memory." In R. Fivush and C. Haden (eds.), Connecting Culture and Memory: The Social Construction of an Autobiographical Self. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
Nelson, K. and Fivush, R. (2004). "The emergence of autobiographical memory: A social cultural developmental model." Psychological Review, 111: 486-511.
Oppenheim, D., Koren-Karie, N., and Sagi-Schwartz, A. (2007). "Emotion dialogues between mothers and children at 4.5 and 7.5 years: Relations with children's attachment at 1 year." Child Development, 78: 38-52.
Oppenheim, D., Nir, A., Warren, S., and Emde, R. N. (1997). "Emotion regulation in mother-child narrative co-construction: Associations with children's narratives and adaptation." Developmental Psychology, 33: 284-94.
Reese, E., Jack, F., and White, N. (2010a). "Origins of adolescents' autobiographical memories." Cognitive Development, 25(4): 352-67.
Reese, E., Yan, C., Jack, F., and Hayne, H. (2010b). "Emerging identities: Narrative and self from early childhood to early adolescence." In K. C. McLean and M. Pasupathi (eds.), Narrative Development in Adolescence: Creating the Storied Self (pp. 23-44). New York: Springer-Verlag.
Ricoeur, P. (1991). "Narrative identity." Philosophy Today, 35(1): 73-81.

Rime, B. (2007). "The social sharing of emotion as an interface between individual and collective processes in the construction of emotional climate." Journal of Social Issues, 63: 307-22. doi:10.1111/j.15404560.2007.00510.x.

Rubin, D. C. (2005). "A basic-systems approach to autobiographical memory." Current Directions in Psychological Science, 14(2): 79-83.

Sarbin, T. R. (1986). Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct. Westport. CT: Praeger Publishers/Greenwood Publishing Group.

Schectman, M. (2003). "Empathic access: The missing ingredient in personal identity." In R. Martin and J. Barresi (eds.), Personal Identity (pp. 238-59). Oxford: Oxford University Press.

Shaver, P. R. and Mikulincer, M. (2002). "Attachment-related psychodynamics." Attachment and Human Development, 4: 133-61.

Sroufe, L. A. (2005). "Attachment and development: A prospective, longitudinal study from birth to adulthood." Attachment and Human Development, 7(4): 349-67.

Treboux, D., Crowell, J., and Waters, E. (2004). "When 'new' meets 'old': Configurations of adult attachment representations and their implications for marital functioning." Developmental Psychology, 40: 295-314.

Vygotsky, L. S. (1978). Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wang, Q. (2013). "The cultured self and remembering." In P. J. Bauer and R. Fivush (eds), The Wiley Handbook on the Development of Children's Memory (pp. 605-25). New York: Wiley.

Zaman, W. and Fivush, R. (2011). "Intergenerational narratives and adolescents' emotional well-being." Journal of Adolescence, 21: 703-16.

القسم السابع

إبستمولوجيا الذاكرة

الفصل الثاني والعشرون

النزعة الداخلانية والنزعة الخارجانية

برنت ج. ش. ماديسون

مقدِّمـــة

لدينا اعتقادات لا حصر لها، وكثير منها مسوَّغ. معظم اعتقاداتنا، في أي زمن معيَّن، ليست حادثة، لكنها مخزّنة في الذاكرة. إضافة إلى ذلك، يبقى الكثير من اعتقاداتنا مسوَّغًا أثناء تخزينه في الذاكرة. كيف يكون كل هذا ممكنًا؟ سوف تفسِّر إبستمولوجيا الذاكرة جزئيًا طبيعة التسويغ الذاكري، وكيف يكون ممكنًا. تتعارض مواقف الإبستميين الداخلانيين والخارجانيين بشدة بشأن الطبيعة الأساسية للخصائص الإبستمية مثل التسويغ الإبستمي. بمعنى، هل يُحدَّد التسويغ بالكامل من خلال ما يجري في الداخل ومن منظور الشخص الأول، أم إنّ كيفية تسبيب الاعتقادات وتشكيلها وما هي العلاقات التي يضطلع بها الأشخاص مع بيئتهم تُثبِت صلتها بما إذا كان التسويغ مكتسَبًا أم لا؟ سوف يستعرض هذا الفصل أولاً القضايا العامة في السجال الإبستمي الداخلاني/الخارجاني: ماهية هذا التمييز وما الذي يُحفِّزه وما هي الحجج التي يمكن تقديمها من كلا الجانبين. أما القسم الثاني من الفصل فسوف يدرس السجال الداخلاني/الخارجاني فيما يخصّ حالة محدَّدة عن إبستمولوجيا اعتقاد الذاكرة.

1. التمييز الداخلاني/ الخارجاني: الدوافع الحدسية

يتعلق التمييز الداخلاني/ الخارجاني في الإبستمولوجيا بسؤال ما هو نوع العوامل التي يمكن أن تُسهم في الحالة الإبستمية الإيجابية للاعتقاد. في حين يَسَع المرء تأييد نُسَخٍ من المذهب الداخلاني أو الخارجاني فيما يخصّ مجموعة متنوعة من الحالات الإبستمية، مثل الاستحقاق والتسويغ والعقلانية الإبستمية، وما إلى ذلك، سيكون تركيز هذا الفصل تحديدًا على التسويغ الإبستمي.

اعتُبِرَ التسويغ خاصية مترتّبة: ما إذا كان الاعتقاد مسوَّغًا أم لا ليس ذلك حقيقة عمياء، بل يعتمد على اكتساب بعض الشروط الإضافية. يؤكد الداخلانيون أنّ جميع العوامل التي يعتمد عليها التسويغ داخلية، إما بمعنى أنها يمكن الوصول إليها بشكل تفكّري من جانب الشخص، أو من خلال كونها حالات ذهنية للفاعل. يُنكر الخارجانيون ذلك. لقد تشكّلت نُسَخ النزعة الداخلانية أو النزعة الخارجانية التي مالَ الإبستمولوجيون إلى تأييدها من خلال ردود الفعل المترتّبة على نوعين على الأقل من التجارب الفكرية الرئيسة: تلك التي تهدف إلى إثبات أنّ العوامل الخارجية نموذجيًا، مثل العلاقات السببية أو موثوقية المنهج الذي أدى إلى نشوء الاعتقاد، ليست كافية للتسويغ، وتلك التي تهدف إلى إثبات أنّ هذه العوامل ليست ضرورية للتسويغ. وقد أثّرت ردود الفعل على هذه الحالات أيضًا في التفسيرات الإيجابية للتسويغ المقدَّم. نوعا التجارب الفكرية هما على النحو التالي.

هل الموثوقية كافية للتسويغ؟

تتشارك الحالات الفعلية والمحتملة من الرؤية العمياء [blindsight] (e.g., Smithies 2014)، وأورام الدماغ التصادفية الاكتشاف (e.g., Plantinga 1993)، ومحددو جنس فراخ الدجاج[1] (e.g., Foley 1987: 168-70) والاستبصار (Bonjour 1980, 1985) هذه

(1) كثيرًا ما يُحيل الإبستمولوجيون على حالة محدِّد جنس فراخ الدجاج، لكنها لم تُعزَ مطلقًا إلى أي أحد. على حد علمي، إنّ أقدم ذكر لهذه الحالة هو عند Goldman (1975). انظر على

البنية الأساسية: لا يكون معلومًا بالنسبة إلى الأشخاص، أنهم يمتلكون عمليات تشكيل-اعتقاد موثوقة للغاية تُنتِج اعتقادات صادقة فيما يخصّ بعض الموضوعات وتحافظ عليها. لا يكون الأشخاص على دراية بأنّ لديهم هذه القدرة، ولا يدرون كيف يمكن أن يكون لديهم اعتقادات صادقة على نحو موثوق حول ذلك الموضوع. بالإضافة إلى ذلك، لا يكون الأشخاص على دراية بأي سبب يجعلهم يظنون أنّ الاعتقاد صادق. على سبيل المثال، خذ هذا الوصف الكلاسيكي لمثل هذه الحالة من لورنس بونجور:

> نورمان، في ظل ظروف معينة عادة ما تحصل، هو عرّاف موثوق به تمامًا فيما يخصّ أنواع معينة من الموضوعات. لا يمتلك أي أدلة أو أسباب من أي نوع تؤيد أو تعارض الإمكانية العامة لمثل هذه القوة المعرفية أو تؤيد أو تعارض الأطروحة التي مفادها أنه يمتلكها. في يوم من الأيام، يعتقد نورمان أنّ الرئيس موجود في مدينة نيويورك، على الرغم من أنه ليس لديه أي دليل يؤيد هذا الاعتقاد أو يعارضه. في الواقع، هذا الاعتقاد صحيح وينتج من قوته الاستبصارية تحت ظروف تكون فيها محل وثوق تام. (Bonjour 1985: 41)

يمكن للمرء، عندئذ، أن يسأل عن مثل هذه الحالات: هل اعتقادات هؤلاء الأشخاص، على سبيل المثال، مسوَّغة؟

إذا كان المرء سيجيب بـ "نعم"، فمن المحتمل أنه يُعبِّر عن ميول خارجانية. ربما يفكّر المرء في الأمر على النحو التالي: في النهاية، إنّ هدف الاعتقاد هو الصدق، والاعتقادات المذكورة ليست صادقة عرَضًا، بل أُنتجت على نحو موثوق. لذلك، إنّ هذه الاعتقادات لها الكثير مما يؤيدها، من وجهة نظر إبستمية، مما يعني أنها مسوَّغة.

نحو خاص الصفحات 114-116. ومما يُثير الاهتمام للغاية بالنظر إلى رؤاه الوثوقية في معالجته اللاحقة، يجادل غولدمان (e.g., Goldman 1979) بأنّ هذه الحالة هي إحدى حالات المعرفة، وليس التسويغ.

إذا كان المرء سيجيب بـ "لا"، بأنّ مثل هذه الاعتقادات غير مسوَّغة، فسيتمسّك بأنّ التسويغ يجب أن يكون أكثر من مجرد اعتقاد يُنتَج على نحو موثوق. لكن ما الشيء المفقود في مثل هذه الحالات؟ ما الذي يجب إضافته إلى مثل هذه الحالات لجعلها حالات لاعتقاد مسوَّغ؟ يميل من يسمون بالداخلانيين الإبستميين إلى التأكيد على أنّ الشيء المفقود هو تضمين وجهة نظر الشخص: منظور الشخص الأول. وفقًا للنوع التقليدي من النزعة الداخلانية الإبستمية، ما يجب إضافته هو نوع من الدراية من جانب الشخص بشيء ما مثل الأسباب أو الأسس أو الأدلة تجعلهم يظنون أنّ محتويات اعتقاداتهم صادقة. المزيد حول الشكل الذي قد تتخذه هذه الدراية، وما ينبغي للمرء أن يكون على دراية به، سنناقشه أدناه.

هل الموثوقية ضرورية للتسويغ؟

النوع الآخر من التجارب الفكرية الذي يميل إلى التأثير على الناس في سجال الداخلانية/ الخارجانية هو نُسَخ ما بات يُعرف بمشكلة "الشيطان الشرير الجديد". (للاطلاع على العرض الأصلي لمشكلة الشيطان الشرير الجديد، انظر Cohen 1984؛ Lehrer & Cohen 1983. وللاطلاع على نظرة عامة، انظر Littlejohn 2009). تعتمد النسخة الشائعة من مشكلة الشيطان الشرير الجديد على استخلاص أخلاق جديدة من تجربة فكرية قديمة. على غرار الشيطان الماكر الذي قدّمه ديكارت في سياق مناقشة النزعة الشكيّة، تنبثق مشكلة الشيطان الشرير الجديد من إعداد مماثل. يُطلب منا التأمل في عالم يخدع فيه شيطان شرير قوي (أو في بعض الأنواع، علماء خارقون يتحكمون بأدمغة في أوعية) بشكل جذري سكان ذلك العالم بطريقة منهجية بحيث تكون خبراتهم الإدراكية الحسية هلوسية إلى حد كبير، واعتقاداتهم عن العالم الخارجي القائمة على هذه الخبرات كاذبة إلى حد كبير. على الرغم من ذلك، من وجهة نظر الأفراد، تبدو الأمور بالضبط كما كانت ستبدو لو كانت اعتقاداتهم صحيحة إلى حد كبير. على عكس سؤال ديكارت، الذي يتعلق بالشكوكية وإمكانية المعرفة، فإنّ السؤال الجديد هو سؤال تقييمي حول وجود

التسويغ وطبيعته. أي، هل نحكم بأنّ ضحايا الشيطان الشرير مسوَّغون في اعتقادهم كما يحكمون هم؟ إذا كانوا مسوَّغين، هل يتشاركون التسويغ نفسه مع نظرائهم غير المخدوعين؟

ثَبَّتَ الداخلانيون التقليديون حُكم تشابه التسويغ، ومنه يمكن للمرء أن يستنتج أنّ العوامل الخارجية مثل موثوقية العملية التي أدت إلى نشوء الاعتقاد، أو صدق تلك الاعتقادات، أو ما إذا كانت الخبرات الإدراكية الحسية للفرد صحيحة أم لا، ليست ضروريةً للتسويغ، لأنّه يمكن للشيطان أن يضمن أن تكون اعتقادات الأفراد غير موثوقة حرفيًا من خلال، من بين أمور أخرى، ضمانه بشكل منهجي أن تكون اعتقاداتهم كاذبة دائمًا. غالبًا ما يستخلص الداخلانيون أخلاقًا إيجابية من مثل هذه الحالات: أيًا كان ما يجب أن يكون عليه التسويغ، فإنه مقيَّد بالمبادئ التي تنص على أنّ النظراء المتشابهين داخليًا يجب أن يكونوا أيضًا نظراء في التسويغ: الاعتقادات نفسها تكون مسوَّغة لكل منهم، وبالقدر نفسه.

يميل أولئك الذين لديهم ميول خارجانية إلى الحكم بأنّ ضحايا الشيطان الشرير الجديد يفتقرون إلى ما يُسوِّغ اعتقاداتهم، أو إذا كانت مسوَّغة، فإنّ ذلك يكون بدرجة أقل من نظرائهم في العالم العادي. يُقرّ بعض الخارجانيين بأنّ اعتقادات المخدوعين جذريًا في عالم الشيطان قد يكون لها فضائل أخرى محتملة، مثل، كونها متمسَّكًا بها بلا لوم، لكنهم يؤكدون أنّ مثل هذه الاعتقادات تفتقر إلى التسويغ (على سبيل المثال، Littlejohn 2012؛ Pritchard 2012).

اعتمادًا على كيفية استجابة المرء للحالتين المذكورتين أعلاه، ينتهي به الأمر إلى رؤى داخلانية أو خارجانية على نحو متزايد حول طبيعة التسويغ الإبستمي.

كيف ينبغي أن نفهم ما هو " داخلي " إبستميًا؟

ردًا على حالات الاختبار المذكورة أعلاه حول ما إذا كانت عوامل مثل الموثوقية كافية للتسويغ، رأى بعض الداخلانين أنّ ما هو مفقود هو أي تضمين أساسي لوجهة نظر الشخص. وفق إحدى طرق تفسير هذا المطلب، ما يجب إضافته هو نوع

من الدراية (الفعلية أو المحتملة) من جانب الشخص بشيء مثل الأسس أو الأسباب أو الأدلة كي يظن أنّ محتويات اعتقاداته صحيحة. عادة ما تؤخذ الدراية على أنها شكل من أشكال الوعي. ولكن إذا لم يطلب الداخلاني دراية فعلية، فقد يبقى متمسّكًا بأنّ الشخص يجب أن يكون لديه مَيلٌ للكون داريًا على نحو واعٍ بأسس اعتقاده، إذا تفكّر فيها. حدسيًا، كما قد يقول أحد الداخلانيين، ما يحتاج نورمان إلى تسويغه للاعتقاد بأنّ الرئيس موجود في نيويورك، هو أن يكون على دراية بنوع من الأسباب أو الأدلة التي تحابي اعتقاد أنّ الرئيس موجود في نيويورك. على سبيل المثال، يمكن أن يرى نورمان تقريرًا إخباريًا حول هذا المعنى، أو نوعًا آخر من الشهادات. في ظل غياب درايته بأي من هذه الاعتبارات، يكون اعتقاده، عندئذ، من وجهة نظره، لا أساس له على الإطلاق. هناك نزاع بين الداخلانيين حول ما يجب أن يكون الفرد على دراية به على نحو واعٍ من أجل التمسّك باعتقاد مسوَّغ. إليك بعض الخيارات التي تقدِّم نفسها[2]:

(أ) الأسس: هل المرء مسوَّغٌ في الاعتقاد بأنّ ق تعتمد تبعًا على الوقائع التي يكون في وضع يسمح له بالدراية بها. لكي تُسهم واقعة ما في التسويغ، يجب أن يكون محتواها متاحًا للفاعل. سميَّ هذا الموقف بـ "الداخلانية البسيطة" (Pryor 2001) (وفي شكل آخر، "خارجانية ذات ميل داخلاني" (Alston 1989a)).

(ب) كفاية الأسس: على النقيض من ذلك، تؤكد داخلانية الوصول أنّ المرء لديه دومًا "وصولٌ خاصٌ" إلى وضعه التسويغي (حيث غالبًا ما تُستعمل الدراية بـ "الوصول" و"الدراية الواعية" بالتبادل). لذلك، على عكس الداخلانية البسيطة التي لا تتطلب سوى الوصول إلى محتويات أسس الفرد، فإنّ داخلانية الوصول تُصرّ بالإضافة إلى ذلك على أنّ جميع اعتقادات المرء

(2) انظر Madison (2010) للاطلاع على هذه الخيارات وغيرها حول كيفية تفسير مطلب الدراية عند الداخلاني بالضبط.

المسوَّغة تكون من نوعٍ لا أنّ أسسه وحدها يمكن الوصول إليها، بل أيضًا إنّ الأسس كافية (e.g., Bonjour 1985; Chisholm 1989). لا يؤكد الداخلاني البسيط الادعاء الأخير هذا. على سبيل المثال، سيُصرّ صاحب النزعة الداخلانية الوصول في هذا الصدد على أنه لكي يكون نورمان مسوَّغًا في الاعتقاد بأنّ الرئيس موجود في مدينة نيويورك، من الضروري أن يكون على دراية ببعض الأسباب التي تجعله يظن أنّ الرئيس موجود في مدينة نيويورك، بالإضافة إلى ذلك، من الضروري أن يكون قادرًا أيضًا على تحديد من خلال التفكّر وحده (والذي عادة ما يقتصر على الاستبطان والتفكير القبلي) أنّ هذا السبب يسوّغ اعتقاده بمكان وجود الرئيس.

أصبحت تُعرف الطريقة الرئيسة الأخرى لفهم ما هو داخلي إبستميًا باسم النزعة الذهنية [Mentalism]. لا يؤكد الذهنيون على الأهمية الإبستمولوجية للدراية الواعية. بدلاً من ذلك، يفسّرون الداخلي إبستميًا على أنه داخلي بالنسبة إلى عقل الشخص بمعنى التمسّك بأنّ التسويغ الإبستمي يعتمد كليًا على الحالات الذهنية للشخص. قدَّم رالف ويدجوود (Ralph Wedgwood 2002، سيصدر قريبًا) نسخة من الذهنية عن العقلانية الإبستمية: جادلَ بأنّ ما هو عقلاني للاعتقاد يعتمد تبعًا على الحالات الذهنية غير-الوقائعية للمرء[3]. يُعرّف ريتشارد فيلدمان وإيرل كوني، المدافعين الرئيسيين عن النزعة الذهنية، النزعة الذهنية بأنها الأطروحة القائلة إنّ "اعتقادات الشخص إنما تكون مسوَّغة من خلال الأشياء التي تُعدّ داخلية بالنسبة إلى الحياة الذهنية للشخص" (Feldman & Conee 2001: 233). على وجه التحديد، إنّ

(3) الحالة الوقائعية هي تلك التي تستلزم صدق محتواها. على سبيل المثال، يعتقد معظم الفلاسفة أنّ المعرفة هي حالة وقائعية: إذا عرف المرء أنّ ق، فإنّ ق تكون صادقة. أما الحالات غير الوقائعية فهي تلك التي يمكن أن يكون محتواها كاذبًا. على سبيل المثال، الاعتقاد ليس وقائعيًا: يمكن للمرء أن يعتقد أنّ ق، حتى لو كانت ق كاذبة. ردًا على حالات الشيطان الشرير الجديد، يعتقد معظم الذهنيين أنّ التسويغ يُحدَّد من خلال أنواع من الحالات الذهنية التي يمكن أن تحتوي على محتوى كاذب.

صياغتهم الرسمية للنزعة الذهنية هي كما يلي: "س: الوضع التسويغي لمواقف الشخص العقائدية يعتمد-تَبَعًا بقوة على الظروف والأحداث والحالات الذهنية النزوعية والواقعة للشخص" (Feldman & Conee 2001: 234).

هذا التصريح للنزعة الذهنية، على عكس تصريح ويدجوود، يسمح للحالات الذهني الوقائعية/ الأحداث/ الظروف بأنْ تعمل كمسوِّغات. من هذه الصيغة، يعبِّرون عن المعنى الضمني الرئيس لـ س على النحو التالي: "م: إذا كان أي شخصين محتملين متشابهين تمامًا من الناحية الذهنية، فهما متشابهان من الناحية التسويغية، على سبيل المثال، الاعتقادات نفسها تكون مسوَّغة بالنسبة لهما بالقدر نفسه" (Feldman & Conee 2001: 234). إنهم يعتبرون هذا الادعاء الأخير يوضِّح ببساطة نتيجةً ما تخصُّ أطروحتهم عن الاعتماد-تبَعًا أو-ترتّبًا س.

هناك طرق مختلفة للدفاع عن الذهنية. يلجأ ويجدوود إلى نُسَخ من حالات الشيطان الشرير الجديد المقدَّمة في أعلاه للدفاع عن الذهنية: إذا كان أشخاص العالم العادي ونظراؤهم المخدوعون جذريًا مسوَّغين على نحو متساوٍ، فإنّ أفضل ما يفسِّر ذلك هو أنهم متشابهون ذهنيًا (Wedgwood 2002، يصدر قريبًا). يقترح ويدجوود أنه لا يوجد فرق فيما يخصّ أيُّ الاعتقادات مُتمسَّك بها عقلانيًا سواء كانت خبراتُ الشخص صحيحة أم لا أو سواء كانت الاعتقادات القائمة على تلك الخبرات صادقة أم كاذبة.

يقدِّم فيلدمان وكوني رؤيتهما بوصفها أفضل تفسير للأحكام الحدسية حول الحالات التي يقدِّمانها (على سبيل المثال، Feldman & Conee 2001). في دفاعهم عن الذهنية، قُدِّم زوج من الحالات استدعى فيهما فيلدمان وكون حدسًا مفاده أنه في الحالة الأولى يمتلك الشخص اعتقادًا مسوَّغًا وفي الحالة الثانية لا يكون الاعتقاد مسوَّغًا من الناحية الحدسية، أو يكون هناك اعتقاد مسوَّغ أكثر من الآخر. كما أنهم جادلوا أيضًا بأنّ أفضل تفسير لهذه الفروق الإبستمية الظاهرة هو أنّ هناك فروقًا "داخلية" بالمعنى المفضَّل عندهم للداخلي إزاء الحالات الذهنية للشخص. ومن خلال التأمل في هذه الحالات وما شابهها، يجادل فيلدمان وكوني بأنّ

الداخلانية الإبستمية، المفهومة على أنها النزعة الذهنية، صحيحة: التسويغ يعتمد تبَعًا أو ترتبًا على الذهني؛ لا يمكن أن يكون هناك فرق تسويغي بدون فرق ذهني.

بعد تقديم المجموعتين الواسعتين للتجربة الفكرية اللتين تميلان إلى تقسيم الإبستمولوجيين في السجال الداخلاني/الخارجاني، يمكننا الآن تقدير مجموعة واسعة من الرؤى المحتملة. اعتمادًا على ما إذا كانت العوامل الخارجية، مثل موثوقية العملية التي أدت إلى الاعتقاد، ضرورية و/أو كافية للتسويغ، تَظهر الاحتمالات التالية:

جدول 1.22 جدول الموثوقية

هل الموثوقية ضرورية؟	هل الموثوقية كافية؟	الرؤية المحتملة
نعم	نعم	أشكال قوية من وثوقية العملية: يكون الاعتقاد مسوَّغًا إذا وفقط إذا كان نتاجًا لعملية تشكيل-اعتقاد موثوقة
نعم	كلا	شكلاً أضعف من وثوقية العملية: يكون الاعتقاد مسوَّغًا فقط إذا كان نتاجًا لعملية تشكيل-اعتقاد موثوقة، وعدم وجود معوقات غير مبطَلة. ومع ذلك، لا يلزم وجود دليل إيجابي يدعم الاعتقاد (e.g., Goldman 1979, 1986). أشكال من الخارجانية الدليلية: وثوقية المؤشر/خارجانية ذات ميل داخلاني: يكون الاعتقاد مسوَّغًا فقط إذا كان قائمًا على أساس موصل-إلى الصدق (e.g., Alston 1989a). نزعة فَضْلية إبستمولوجية: يكون الاعتقاد مسوَّغًا فقط إذا كان قائمًا على أساس وقائعي، وهذا الأساس ينبغي أن يكون متاحًا للشخص من خلال التفكّر (e.g., Pritchard 2008, 2011, 2012؛ ومحتمل عند McDowell 1998a, 1998b, 1998c).
كلا	نعم	ليس هناك دعاة معروفين

هل الموثوقية ضرورية؟	هل الموثوقية كافية؟	الرؤية المحتملة
كلا	كلا	أشكال قوية من الداخلانية الذهنية: يعتمد التسويغ تبعًا أو ترتبًا على الذهني من جهة أنه لا يمكن أن يكون هناك فرق في التسويغ دون وجود فرق ذهني (e.g., Feldman & Conee 2001; Wedgwood 2002). نُسَخ تقليدية من داخلانية الوصول: اجتماع الذهنية + شرط الدراية، مثل يجب أن يمتلك المرء وصولاً تفكّريًا إلى كفاية أسسه (e.g., Chisholm 1989; Bonjour 1985; Steup 1999). تساوقية داخلانية: يكون الاعتقاد مسوَّغًا فقط في حالة تساوقه مع الاعتقادات الأخرى في البنية الإدراكية للمرء. يختلف المؤلفون في كيفية فهم فكرة التساوق، ولكنها غالبًا ما تؤخذ على أنها تتضمن نوعًا ما من العلاقة التفسيرية بين الحالات العقائدية (e.g., Bonjour 1985; Lehrer 2000; Poston 2014). للاطلاع على المزيد حول مسألة النزعة الاتساقية في إبستمولوجيا الذاكرة، انظر الفصل 24 في هذا الكتاب. تحفّظية ظاهراتية: يكون الاعتقاد مسوَّغًا فقط إذا كان قائمًا على ما يبدو، على سبيل المثال، يبدو أنّ ق توفّر تسويغًا ظاهريًا للاعتقاد بأنّ ق (انظر .Huemer 2006, 2007, 2013 وللاطلاع على نقد، انظر Littlejohn 2011؛ وكذلك عدد من الأوراق في Tucker 2013). مفهومًا على هذا النحو، فإنّ التحفّظية الظاهراتية هي شكل من أشكال الذهنية، يمكن للمتحفّظين الظاهراتيين أن يختلفوا بشأن هل يجب أن يكون الشخص على دراية بـ الـ ما يبدو، أم يتطلب فقط أن يكون الاعتقاد المسوَّغ قائمًا على الـ ما يبدو. للاطلاع على المزيد بشأن مسألة التحفّظية الظاهراتية في إبستمولوجيا الذاكرة، انظر، الفصل 23 حول النزعة التأسيسانية في هذا الكتاب.

الدوافع النظرية

إلى جانب حالات الاستبصار وأمثالها واعتبارات الشيطان الشرير الجديد، ما هو النوع الآخر من الحجج التي يمكن تقديمها لصالح الأشكال المختلفة من الداخلانية والخارجانية وضدها؟ كجزء من الدفاع النظري عن الداخلانية، قد يلجأ المرء إلى اعتبارات القيمة الإبستمية. فمن فرضية أنّ التسويغ الإبستمي له قيمة، يمكن للمرء أن يجادل بأنّ التسويغ يجب أن يكون له طبيعة معيَّنة تفسِّر هذه القيمة. على سبيل المثال، إذا كان جزء من قيمة التسويغ يأتي من السماح لنوع معين من إمكانية الدفاع العقلانية، فقد يتطلب ذلك دراية واعية بالأسس أو الأسباب التي يمكن اللجوء إليها دفاعًا عن اعتقادات المرء (للاطلاع على الرؤية القائلة إنّ العقلانية الإبستمية مرتبطة بنوع من إمكانية الدفاع العقلانية المثالية من منظور الشخص-الأول، انظر، Foley 1987, 2001).

من ناحية أخرى، قد يعتمد الخارجانيون أيضًا على اعتبارات تخصّ ما يعدّونه ذا قيمة إبستمية في تحفيز نظريتهم عن التسويغ. إنه افتراض شائع بين الفلاسفة - مع تفسيرات مختلفة جدًا لطبيعة التسويغ - أنّ ما يُميِّز التسويغ الإبستمي عن الأنواع الأخرى من التسويغ هو الارتباط بالصدق. يُنظر إلى الصدق بشكل عام على أنه قيمة إبستمية أساسية. على سبيل المثال، يكتب ريتشارد فومرتون عن رؤى ألفين غولدمان ما يلي:

إنّ الفكرة الأساسية الكامنة وراءِ النزعة الوثوقية لغولدمان واضحة بما فيه الكفاية. عندما يُسوَّغ اعتقاد ما يكون له فضيلة ما. هناك شيء جيد عنه. من المنظور الإبستمي، ترتبط الفضيلة بالصدق. السبب الذي يجعل الإبستمولوجيين يرغبون في اعتقادات مسوَّغة إبستميًا... هو أنّ امتلاك اعتقادات مسوَّغة له علاقة بامتلاك اعتقادات صادقة. في الوقت نفسه، يمكننا أن نفهم التسويغ بطريقة نسمح فيها بإمكانية وجود اعتقاد كاذب مسوَّغ... الجواب هو التركيز على العمليات التي تُنتِج الاعتقادات. (Fumerton 1995: 97؛ التشديد في الأصل)

لذلك، إنّ مزيّة النزعة الخارجانية واضحة: يمكن للخارجانيين تقديم تفسير مباشر للعلاقة بين التسويغ والصدق.

يميل حال الداخلانيون إلى أن يكون أصعب على هذا الصعيد. إذ بالنظر إلى الالتزام بأطروحة الشيطان الشرير الجديد، فإنه يتسق تمامًا مع هذا الشكل من الداخلانية إمكانية أن يمتلك الشخص اعتقادات مسوَّغة تمامًا ولكنها كاذبة منهجيًا. ومع ذلك، يمكن أن تظهر الآن مشكلة مدمِّرة لأي تفسير من هذا القبيل للتسويغ الإبستمي: بأي طريقة يكون التسويغ الإبستمي المزعوم للداخلانية إبستميًا حقًا، إذا كان يتسق مع امتلاك اعتقادات كاذبة جسيمة؟ وفي النهاية، ماذا عن الالتزام العام بأنّ التسويغ الإبستمي يجب أن يسمح بوجود صلة ما بالصدق؟ القلق الطبيعي هو أنه مهما كان الشكل الذي قد تتخذه الصلة-بالصدق، فإنّ احتمالية وجود اعتقادات كاذبة جسيمة، ولكنها مسوَّغة تمامًا، لا تتسق مع وجود صلة حقيقية وقوية بين التسويغ والصدق. باختصار، يدين الداخلاني لنا بتفسير الصلة بين التسويغ والصدق.

تؤكد استراتيجية أخرى اعتمد عليها بعض الداخلانيين في تحفيز رؤيتهم أنّ التسويغ هو مفهوم واجبي [deontological]، وأنّ تلبية واجبات المرء والتزاماته الإبستمية تتطلب الدراية بمسوِّغاته (للاطلاع على المناقشة، انظر Plantinga 1993؛ Alston 1989b؛ انظر أيضًا مجموعة المقالات عند Steup 2001). على نحو متصل، كان يُعتقَد أنّ التسويغ الإبستمي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بأفكار المسؤولية الإبستمية، وأنّ هذه المسؤولية تنطوي ضمنًا على نزعة داخلانية (e.g., Foley 2005). أخيرًا، إذا تبنّى المرء تصوّرًا إرشاديًا للتسويغ، من جهة أنّ التسويغ من المفترض أن يرشد المرء إلى ما يجب الاعتقاد به وما يجب فعله في النهاية، فقد يظن المرءُ أنّ هذا يعني أنه يجب أن يكون متاحًا له الوصول إلى أسبابه إذا كان سيقدر على التفكّر فيما يجب الاعتقاد به (انظر Goldman 1980 للاطلاع على مناقشة حول التصورات التنظيمية مقابل التصورات النظرية للتسويغ وآثارها على السجال الداخلاني/ الخارجاني).

من العوائق المهمة أمام الداخلانية الإبستمية، والتي غالبًا ما يُمارَس من خلالها ضغط على أشكال النزعة الداخلانية التي تلجأ إلى الدراية الواعية أو غيرها من المتطلبات ذات المستوى-الأعلى، تهمة أنها تستلزم أنواعًا مختلفة من الشكوكية. على سبيل المثال، لقد اعتُقِدَ أنّ الداخلانية متطلِّبة كثيرًا بطرق مختلفة. وقد اتَهَمَ بعضُهم النزعة الداخلانية بأنها تُبالِغ في فَكْرَنة التسويغ بطرق تشير ضمنًا إلى أنّ الحيوانات والأطفال الصغار وغير المتطورين فكريًا يفتقرون إلى تسويغ اعتقاداتهم (على سبيل المثال، Goldman 1986: 62؛ Alston 1989c: 164؛ Burge 2003). يُشكِّل هذا اعتراضًا على افتراض أنّ الحيوانات والأطفال الصغار وغير المتطورين فكريًا يمتلكون القدرة على امتلاك اعتقادات تتمتع تحديدًا بالتسويغ الإبستمي (بدلاً من الحالات الإبستمية الأخرى، مثل المعرفة والضمان وما إلى ذلك). قد يعتمد الخارجاني على حالات الحيوانات والأطفال الصغار وما إلى ذلك كأساس للحجج الإيجابية لدعم إبستمولوجيتهم الخارجانية المفضّلة (على سبيل المثال، يجادل كورنبليث (Kornblith 2002) بأنّ دراسة علم سلوك الحيوان تَدعم نظريةً خارجانية فيما يخصّ المعرفة والتسويغ). كَقيد يتخذه كلا طرفي السجال على النظرية المناسبة للتسويغ الإبستمي إنّ التفسير المقدَّم يحتاج إلى أن يكون مقبولاً سيكولوجيًا، لذلك ينبغي لنظرية التسويغ المقدَّم ألّا تفترض مسبقًا قابليات أو قدرات لا يمتلكها الفاعلون الإبستميون العاديون.

هناك مجموعة من الاعتراضات ذات الصلة ترى الداخلانية تستلزم الشكوكية بطريقة أخرى. فعلى وجه الخصوص، هناك اعتراض شائع مفاده أنّ داخلانية الوصول تولِّد تحديدًا تسلسلات فاسدة. إذا كان الاعتقاد المسوَّغ يتطلب درايةً بسبب ما، فهل تحتاج تلك الدراية نفسها إلى تسويغ؟ إذا كان الأمر كذلك، ألا يتطلب ذلك حالة أخرى من الدراية، والتي بدورها تتطلّب التسويغ؟ على سبيل المثال، يجادل مايكل بيرجمان (Michael Bergmann 2006) بأنّ مطلب الدراية الذي يتمسّك به بعضهم بأنه يُعرِّف الداخلانية الإبستمية يولِّد معضلة: إما أنه يؤدي إلى تسلسل فاسد من الحالات الذهنية العينية [token]، وكذلك إلى تسلسل فاسد من الحالات الذهنية ذات التعقيد المتزايد على حد سواء، وبالتالي، إلى محتوى لا

يمكن تصوره، أو أنه غير مؤثر بالكامل. نتيجة لذلك، يجادل برجمان، ينبغي التخلّي عن الداخلانية الإبستمية ومطلب الدراية والحدس الذي يحفِّزها، وإن كانت هناك أي مقبولية أولية. للاطلاع على بعض الردود على معضلة برجمان، انظر Rogers & Matheson (2011) وMoretti & Piazza (2015).

القلق العام الأخير بشأن الداخلانية الإبستمية هو أنها لا تستطيع تقديم إجابة مرْضية لمشكلة الشكوكية الجذرية. تقول الشكوكية الجذرية إنّ معرفة العالم الخارجي مستحيلة، ولكن من الناحية ما قبل-النظرية، لدينا حدس حسي-مشترك عميق الجذور مفاده أننا لدينا مثل هذه المعرفة. يمكن النظر إلى الشكوكية على أنها متناقضة، لأنّ حججًا جيدةً على ما يبدو يمكن تقديمها من مقدِّمات صادقة على ما يبدو لأجل الاستنتاج الذي يبدو غير مستساغ أنّ المعرفة مستحيلة. يمكن للمرء أن يعمِّم هذه الحجج ليس فقط لاستهداف المعرفة، ولكن أيضًا لاستهداف التسويغ الإبستمي. جادل جون غريكو، على سبيل المثال، بأنه بالنظر إلى شكل الحجج الشكوكية، لا يمكن حل مشكلة الشكوكية الجذرية إلا من خلال اللجوء إلى الخارجانية الإبستمية (Greco 2000). يجادل غريكو بأنّ إصرار الداخلانيين على أسس يمكن الوصول إليها داخليًا فيما يخصّ اعتقاداتهم هو الذي يعطي الحجج الشكّية التقليدية قوتها. يجادل بأنه ينبغي لنا تبنّي شكل من أشكال النزعة الخارجانية الإبستمية إذا كنا سنكون قادرين على حل مشكلة الشكوكية الجذرية.

اعتمادًا على رؤى المرء حول الدور المنهجي للشكوكية في التنظير الإبستمولوجي، يمكنه أن يتّبع غريكو ويتعامل مع مسألة الرد على الشكوكية على أنها اعتراض عام على الداخلانية. لأنّ الحجة المعارِضة للداخلانية غالبًا ما تكون حجة تُحابي الخارجانية، يمكن استخدام الاحتكام إلى مشكلة الشكوكية على الفور كحجة تحابي نوعًا مفضّلاً من الخارجانية لدى المرء. ومن ناحية أخرى، يمكن للمرء أن يتعامل مع السهولة النسبية التي تتعامل بها الرؤى الخارجانية مع مشكلة الشكوكية بما يجعلها تُحسب ضد الخارجانية. ستكون الحجة أنّ الشكوكية الفلسفية هي مشكلة عميقة ومهمة، لكنّ الردود الخارجانية تقلل من شأنها، وعلى هذا النحو

ينبغي رفضها (e.g., Stroud 1994; Fumerton 1990). للاطلاع على المزيد من المعلومات حول القضية العامة للشكوكية من حيث تطبيقها على الذاكرة، انظر الفصل 26 في هذا الكتاب لأندرو مون[4].

2. تسويغ اعتقاد الذاكرة

مع تصنيف بعض المواقف المحتملة في السجال الداخلاني/الخارجاني الإبستمي، بالإضافة إلى تقصّي بعض الدوافع المؤيدة لهذه التفسيرات والمعارضة لها، يمكننا الآن أن ننتقل إلى القضية المحددة المتعلقة بتسويغ الاعتقادات المخزَّنة في الذاكرة. سينصب تركيزنا الرئيس هنا على ما يسمى بالذاكرة القضوية أو الوقائعية أو الدلالية (للاطلاع على مناقشة حول أنواع الذاكرة، انظر الفصل الأول من هذا الكتاب لماركوس فيرنينج وسين تشينج). هنا ما يتذكّره المرء هو حقيقة ما أو قضية ما: على سبيل المثال، أتذكّر أنّ سيارتي تعطّلت في الصحراء (للاطلاع على مناقشة حول موضوعات الذاكرة، انظر الفصل 7 من هذا الكتاب لجوردي فرنانديز). في حين يسعني التفكير على نحو واعٍ في اعتقادي أنّ سيارتي تعطّلت في الصحراء، إلا أنّ هذه الاعتقادات تُستبقى في الذاكرة في معظم الأوقات. يُطمئننا الحس-السليم بأنّ مثل هذه الاعتقادات مسوَّغةٌ ليس فقط عند حدوثها، ولكن أيضًا عند تخزينها في الذاكرة. لكن ما الذي يفسّر تسويغ اعتقاد الذاكرة؟[5].

---

(4) للاطلاع على المزيد من القراءات العامة حول السجال الداخلاني/الخارجاني، انظر Kornblith (2001)؛ Pappas (2005)؛ Poston (2008)؛ Madison (2010). بالإضافة إلى ذلك، هناك بيبلوغرافيا محفوظة محدَّثة حول التمييز الداخلاني/الخارجاني الإبستمي على هذا الرابط *http://philpapers.org/browse/epistemic-internalismand-externalism*

(5) للاطلاع على مزيد من القراءات العامة حول إبستمولوجيا الذاكرة، انظر Sensor (2014)؛ Frise (2015).

التفسيرات الداخلانية للتسويغ الذاكري

قد يبدأ الداخلانيون الإبستميون الذين يُصرِّون على شرط إمكانية الوصول التفكّري في التسويغ باللجوء إلى ما يسمى بالذاكرة الاستطرادية أو الخبراتية. على عكس الذاكرة القضوية حيث ما يتذكّره المرء هو حقيقة ما، فإنّ موضوع الذاكرة الاستطرادية هو خبرة ما. على سبيل المثال، إذا تعطّلت سيارة أحدهم في الصحراء في نهاية الأسبوع الماضي، فقد يكون بمقدوره أن يتذكّر التعطُّل: يمكن للمرء أن يستقدم إلى ذهنه خبرة رؤية السيارة أو التواجد فيها، وهي خبرة قد تكون مصحوبة بصور حسية. إذا تمسّك الداخلاني بأنّ الخبرات الإدراكية الحسية الواعية تسوِّغ الاعتقاد، فهنا تستبقي الذاكرة كلًّا من الاعتقاد وأساسه الخبراتي المسوِّغ. هنا يكون المرء قادرًا على استدعاء خبرة التعطُّل، التي قد يُظَن أنها، بدورها، تُسوِّغ اعتقاده أنّ السيارة تعطّلت.

قد تتلاءم مثل هذه المقاربة بشكل طبيعي أكثر ما يكون مع إطارٍ دليلي النزعة. في أكثر صورها عمومية، يُعرّف فيلدمان وكوني، متصدريّ كل من النزعتين الذهنية والدليلية، النزعة الدليلية على النحو التالي: "د: إنّ التسويغ الإبستمي للموقف العقائدي لأي أحد تجاه أي قضية في أي وقت يعتمد-تبعًا أو-ترتّبًا بقوة على الدليل الذي يمتلكه الشخص في ذلك الوقت (Conee & Feldman 2004: 101).

بما أنّ الخبرة الإدراكية الحسية يفهمها الدليليون عادةً كدليل، فقد يعتقدون، بالمثل، أنّ الذاكرة الاستطرادية يمكن أن تكون بمثابة دليل على الذاكرة القضوية المبنية عليها.

ومع ذلك، فقد لوحظ على نطاق واسع أنه مع مرور الزمن وتلاشي الذاكرة، غالبًا ما يستبقي الأشخاص اعتقاداتهم، لكنهم يفقدون الأسس الخبراتية أو الاستطرادية التي استندت إليها. ربما تكون معظم اعتقادات ذاكرتنا على هذا النحو؛ لدي مجموعة كبيرة ومذهلة من الاعتقادات الوقائعية المخزَّنة في الذاكرة، ولكن إذا ضغطتُ عليها، لا أستطيع غالبًا أن أستدعي كيف ومتى وعلى أي أساس شكّلتُ هذه الاعتقادات. تحت طائلة الشكوكية، فإننا، مع ذلك، نأخذ

على الأقل معظم هذه الاعتقادات على أنها مسوَّغة إبستميًا. على سبيل المثال، أنا متأكد تمامًا من أنّ نابليون وُلِدَ في كورسيكا، وإذا ما فكّرتُ في سبب اعتقادي صدق ذلك، فهناك القليل جدًا، إذا كان هناك أي شيء يسعني استقدامه إلى الذهن، يدعمه. ومع ذلك، فإنّ اعتقادي أنّ نابليون وُلِد في كورسيكا مسوَّغٌ. يواجه الداخلانيون الإبستميون مشكلة تفسير كيف يكون هذا التسويغ ممكنًا. ما يسمى بمشكلة الدليل المنسي هي إحدى الصعوبات الرئيسة التي تواجه الداخلانيين (للاطلاع على نماذج تقديمية حديثة للمشكلة، انظر Goldman 2001؛ Williamson 2007؛ Bernecker 2010: 72).

عند هذه المرحلة، قد يوسّع الداخلانيون ضمن التقليد الدليلي تصورهم عن ماهية الدليل المتاح لدعم اعتقاداتنا. تذكَّر أنّ النزعة التحفّظية الظاهراتية ترى، على نحو تقريبي، أنّ ما يبدو أنّ ق تمنح تسويغًا ظاهريًا للاعتقاد بأنّ ق. لقد جادل بعضهم بأنه في حالات الدليل المنسي، لا يزال المرء غالبًا ما يبدو أنه يتذكّر أنّ ق (Feldman and Conee 2001؛ Fumerton 1995؛ Pollock 1986؛ Madison 2014). وبالعودة إلى مثالنا السابق، في حين قد لا يسعني استدعاء أي أساس مباشر لاعتقادي بأنّ نابليون وُلِد في كورسيكا، فقد يبدو أنني أتذكّر أنني تعلّمت هذه الحقيقة. قد يُظَنُ بأنّ ما يبدو أنه تذكُّر تعلّم شيء ما هو بمثابة دليل على أنّ المرء قد تعلّمه بالفعل. حتى لو لم يكن في وسعي أن أبدو أنني أتذكّر أنني تعلّمت حقيقة معينة، فغالبًا ما أمتلك خبرة أنه يبدو لي أنني أتذكّرها عند استدعائها إلى الذهن. إنّ ما يبدو أنه تذكُّر أنّ ق له شعور مميز؛ إنه ليس مثل الرغبة في، أو الأمل بـ، أو رؤية أنّ ق (للاطلاع على مناقشة حول فينومينولوجيا الذاكرة، انظر الفصل 2 من هذا الكتاب لفابريس تيروني).

يتمثل القلق المتعلق بالردود التحفّظية الظاهراتية على مشكلة الدليل المنسي في أنّ هذه المقاربة لها نتيجة مفادها أنّ نسيان المرء دليله، الذي يبدو وكأنه نوع من القصور الإبستمي، يمكن في الواقع أن يُحسِّن الموقف الإبستمي للمرء بطرق مرفوضة (انظر e.g., Huemer 1999: sec.2؛ Senor 1993). افترض أنّ الأساس

الأصلي لاعتقاد المرء أنّ نابليون استسلم في واترلو كان ما سمعه في أغنية أبا. في ذلك الوقت، كان اعتقاد المرء غير مسوَّغ. على أية حال، مع مرور الوقت، افترض أنّ المرء ينسى أنه اكتسب هذا الاعتقاد بهذه الطريقة. على الرغم من أنّ المرء قد نسي أساسه الأصلي، افترض أنّ لديه الآن خبرة يبدو أنه يتذكّر أنّ الاعتقاد صحيح. هل مجرد يبدو أنه يتذكّر أنّ نابليون استسلم في واترلو يسوِّغ هذا الاعتقاد الآن؟

سوف يقول الداخليون من بعض الأطياف نعم: فكما أنّ المعوقات المبطِلة يمكن أن تؤثر إيجابًا على التسويغ، فإنّ خسارة المعوقات من خلال نسيانها يمكن أن يكون لها التأثير الإيجابي نفسه (e.g., Madison 2014). من ناحية أخرى، ردًا على هذا النوع من الحالات، سوف يجادل العديد من الخارجانيين بأنّ الذاكرة لا يمكن أن تُحسِّن تسويغًا لم يكن موجودًا سابقًا، أو تولِّده على نحو خاص. لمزيد من المعلومات حول القضية العامة المتعلقة بـ هل الذاكرة يمكن أن تولِّد وضعًا إبستميًا إيجابيًا، أو تحافظ عليه فقط، انظر الفصل 25 من هذا الكتاب لـ توماس د. سينور حول النزعة الاحتفاظية مقابل النزعة التوليدية في إبستمولوجيا الذاكرة.

هناك قلق وثيق الصلة يسمى مشكلة "التعزيز الإبستمي" (على سبيل المثال، Huemer 1999؛ يناقش مكغراث (McGrath 2007) نُسخة من هذه المشكلة فيما يخصّ المقاربات التحفّظية في الإبستمولوجيا بشكل أعم). هذا القلق هو طريقة أخرى للتعبير عن الشاغل الذي مفاده أنّ المقاربات التحفّظية الظاهراتية للذاكرة ستسمح بنتيجة معارضة للحدس مفادها أنّ عملية التذكّر يمكن أن "تعزِّز" التسويغ الذي حازه الاعتقاد، بالإضافة إلى التسويغ الذي امتلكه المرء في الأصل له. مصدر القلق هو هذا: قد يعتقد المرء أنه من غير المعقول أنه في كل مرة يُسترجَع فيها اعتقاد ما من الذاكرة يتلقى تعزيزا إبستميًا إضافيًا بسبب الاستيراد الإبستمي لخبرة يبدو-أنه-يتذكّر، بالإضافة إلى الأسس الجيدة الأولية للاعتقاد. وهكذا، يُعبِّر سفين بيرنيكر عن هذا الاعتراض على النحو التالي:

> افترض أنّ س يعتقد في البداية أنّ ق عن طريق برهان قبلي. وفي اليوم التالي لا يزال س يتذكّر أنّ ق والبرهان عليه. لكن نظرًا إلى أنه يمتلك كذلك خبرة يبدو أنه يتذكّر أنّ ق، فهو الآن يمتلك سببين للتمسّك بصحة ق، سبب استدلالي وآخر تأسيساني. وهكذا، ما يمتلكه س الآن من تسويغ لـ ق يفوق ما امتلكه في التعلّم الأصلي. (Bernecker 2008: 120)

حتى لو لم يسمح المرء بأن يكون في مستطاع الذاكرة توليد تسويغ لم يكن موجودًا سابقًا، فإنّ السؤال المطروح الآن هو هل يمكن للذاكرة تعزيز التسويغ أو إثارته، أو هل الدور الإبستمي للذاكرة هو دور احتفاظي بحت. للاطلاع على استجابة محتملة لهذه المشكلة من حيث تسطيح الغرابة المحتملة عن طريق اللجوء إلى المعاني المختلفة التي يمكن فيها زيادة التسويغ، انظر (Madison 2014: 50-52) (للاطلاع على عينة من استجابتين محتملتين أخريين لمشكلة التعزيز الإبستمي، انظر McGrath 2007: 20-21).

التفسيرات الخارجانية للتسويغ الذاكري

مع وجود نظرية خارجانية مفضّلة لدى المرء عن التسويغ الإبستمي في متناول اليد، فإنّ تطبيقها على حالة اعتقاد الذاكرة يكون واضحًا تمامًا. خذ حالة الدليل المنسي، مثل اعتقاد المرء أنّ نابليون وُلِدَ في كورسيكا. يطرح هذا النوع من الحالات صعوبات هي الأكبر أمام نظريات التسويغ الداخلانية. لكن هذه الحالات في ظاهرها يمكن التعامل معها بسهولة تامة من خلال الإبستمولوجيات الخارجانية. ولكي ترى ذلك، افترض أنّ المرء تعلّم حقيقة أنّ نابليون وُلِد في كورسيكا من كتاب مدرسي موثوق به للغاية عندما كان طفلاً، بمساعدة مدرّس موثوق به بالقدر نفسه. ولكن مع مرور عقود من الزمن، لم يعد بإمكان المرء تذكّر كيف شَكَّلَ هذا الاعتقاد، أو أي سبب للظن بأنه صحيح. قد نحكم بأنّ هذا الاعتقاد مسوَّغٌ إبستميًا على الأرجح. كيف ينبغي تفسير ذلك؟

من باب أخذ شكل واحد من النزعة الخارجانية الإبستمية، يمكن لصاحب

نزعة وثوقية العملية [process reliabilism] أن يتسمّك بأنّ الاعتقاد يكون مسوّغًا فقط في حالة كونه نتاج منهج موثوق في تشكيل-الاعتقاد (e.g., Goldman 1979, 1987). إذا كان الكتاب المدرسي والمعلّم المختص جزءًا من منهج موثوق بالطريقة الصحيحة، فإنّ اعتقاد المرء بشأن مسقط رأس إمبراطور فرنسا الأول مسوّغ، بغض النظر عما إذا كان متاحاً له الآن الوصول إلى أسسه الأصلية أم لا.

أو إذا رفضَ الخارجاني الأشكال البسيطة من نزعة وثوقية العملية، فقد يُؤْثِر شكلاً من إبستمولوجيا الفضيلة، ويعممها على حالة التسويغ الذاكري. على سبيل المثال، يمكن للمرء أن يتمسّك بأنّ التسويغ ينشأ نتيجة تشغيل الفضائل الإبستمية الموثوقة أو المَلَكات المعرفية (لتقصّي الأشكال المختلفة من إبستمولوجيا الفضيلة، انظر، على سبيل المثال، Battaly 2008). لذا، بافتراض أنّ مَلَكَة الذاكرة موثوقة إلى حد كبير في أمور من هذا القبيل، وبافتراض أنها موظَّفة بشكل قويم عندما يتذكّر المرء أنّ نابليون وُلِد في كورسيكا، فقد يقال إنّ هذا الاعتقاد يتمتع، بالتالي، بتسويغ إبستمي. إنّ تطبيق تفسيرات خارجانية مختلفة في حالة التسويغ الذاكري سيتشارك فضائل ورذائل مقاربات من هذا القبيل بشكل عام.

بالإضافة إلى التفسيرات الخارجانية المحددة للتسويغ الإبستمي المطبَّقة على حالة اعتقاد الذاكرة، لا بد من الإشارة إلى مجموعة من الرؤى الخارجانية الخاصة بحالة الذاكرة التي أُطلِقَ عليها الاحتفاظية. وفقًا لهذه الرؤى، تمامًا كما تحافظ الذاكرة على الاعتقادات، تحافظ الذاكرة أيضًا على أي تسويغ كان لدى الشخص في الأصل لتلك الاعتقادات. لذلك، على سبيل المثال، إذا شُكِّل الاعتقاد بوساطة عملية موثوقة لتشكيل-الاعتقاد، يمكن للمرء أن يجادل بأنه، في حالة عدم وجود معوقات، يمكن الحفاظ على الاستقامة الإبستمية بوساطة الذاكرة، حتى لو لم يستطع المرء الآن أن يتذكّر على أي أساس تمسّكَ بهذا الاعتقاد (إذا كان في استطاعته من الأساس). للاطلاع على دفاع عن النزعة الاحتفاظية في إبستمولوجيا الذاكرة، انظر Annis (1980)؛ Malcolm (1963)؛ Naylor (1983)؛ Burge (1993)؛ Owen (2000).

يمكن تقديم حالات على نمط الشيطان الشرير الجديد ضد النزعة الاحتفاظية، وبذلك، فهي لا تتوافق مع تلك الأشكال من الداخلانية التي تتبنّى حدسية الشيطان الشرير الجديد. خذ شخصًا ما س ونظيره المزروع في وعاء مؤخرًا س*؛ كلاهما يبدو أنه يتذكّر أنّ ق، وعلى هذا الأساس يعتقدان أنّ ق. افترض، مع ذلك، أنّ شخصًا واحدًا يتمتع بخبرة ذاكرة صادقة، في حين أنّ الآخر يبدو أنه يتذكّر أنّ ق وحسب، لكنّ هذه الخبرة وهمية تمامًا بفضل تدخّل الشيطان. هل يتشارك الشخصان التسويغ نفسه؟ سيقول الداخلانيون مع التزامهم بحالة الشيطان الشرير الجديد نعم، وبذلك، يستنتجون أنّ تسويغ الذاكرة لا يمكن أن يكون مجرّد مسألة احتفاظ بأي تسويغ كان لدى الشخص في الأصل. يشير مايكل هويمر إلى نقطة مماثلة من خلال فرضية الخمس دقائق المعروفة جيدًا لبرتراند راسل، أي، الفرضية القائلة إنّ العالم قد خُلِقَ منذ خمس دقائق، زاخرًا بكل ذكريات المرء الظاهرة (Michael Huemer 1999: 350). سيتمسّك الداخلانيون بأنّ أشخاص فرضية الخمس دقائق سيكونون مسوَّغين في الاعتقادات تمامًا مثل نظرائهم الذين لا يمكن تمييزهم ذاتيًا الذين يتمتعون بماضٍ حقيقي. ما إذا كان هذا يُشكِّل اعتراضًا على النزعة الاحتفاظية سيعتمد على كيفية استجابة المرء لمشكلة الشيطان الشرير الجديد بشكل عام.

مع أنه قد يمتلك الخارجانيون طُرقًا أكثر وضوحًا في تفسير تسويغ اعتقاد الذاكرة، فإننا نأمل أن يكون قد ثبَت أنّ الداخلانيين ليسوا بلا مصادر للردّ على هذا التحدّي. ومع ذلك، فإنّ ما هو باق في طريق مسدود هو كيفية حسم السجال العام العميق بين الداخلانيين والخارجانيين حول الطبيعة الأساسية للتسويغ الإبستمي.

شكر وتقدير

أشكر سفين بيرنيكر وأندرو مون وعلى نحو خاص ريانون جيمس على تعليقاتهم المفيدة على النُسَخ الأولية لهذا الفصل.

References

Alston, William (1989a) "An Internalist Externalism," in Epistemic Justification. Ithaca, NY: Cornell University Press, pp. 227-48.

Alston, William (1989b) "The Deontological Conception of Epistemic Justification," in Epistemic Justification. Ithaca, NY: Cornell University Press, pp. 115-52.

Alston, William (1989c) "Level Confusions in Epistemology," in Epistemic Justification. Ithaca, NY: Cornell University Press, pp. 153-71.

Annis, David B. (1980) "Memory and Justification," Philosophy and Phenomenological Research 40: 324-33.

Battaly, Heather (2008) "Virtue Epistemology," Philosophy Compass 3: 639-63.

Bergmann, Michael (2006) Justification Without Awareness. Oxford: Clarendon Press.

Bernecker, Sven (2008) The Metaphysics of Memory. New York: Springer.

Bernecker, Sven (2010) Memory: A Philosophical Study. Oxford: Oxford University Press.

Bonjour, Laurence (1980) "Externalist Theories of Empirical Knowledge," Midwest Studies in Philosophy 5: 53-73.

Bonjour, Laurence (1985) The Structure of Empirical Knowledge. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Burge, Tyler (1993) "Content Preservation," The Philosophical Review 102: 457-88.

Burge, Tyler (2003) "Perceptual Entitlement," Philosophy and Phenomenological Research 67: 503-48.

Chisholm, Roderick (1989) Theory of Knowledge. 3rd edn. Englewood, NJ: Prentice-Hall.

Cohen, Stewart (1984) "Justification and Truth," Philosophical Studies 46: 279-95.

Conee, Earl and Feldman, Richard (2004) Evidentialism. Oxford: Oxford University Press.

Feldman, Richard and Conee, Earl (2001) "Internalism Defended," in Epistemology: Internalism and Externalism, H. Kornblith (ed.). Oxford: Blackwell Publishing, pp. 231-60.

Foley, Richard (1987) The Theory of Epistemic Rationality. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Foley, Richard (2001) Working Without a Net. Oxford: Oxford University Press. Foley, Richard (2005) "Justified Belief as Responsible Belief," in Contemporary Debates in Epistemology, M. Steup and E. Sosa (eds.). Oxford: Blackwell Publishing.

Frise, Matthew (2015) "Epistemology of Memory," in The Internet Encyclopedia of Philosophy, James Fieser and Bradley Dowden (eds.). www.iep.utm.edu/epis-mem/.

Fumerton, Richard (1990) "Metaepistemology and Skepticism," Doubting: Contemporary Perspectives on Skepticism, M. D. Roth and G. Ross (eds.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 57-68.

Fumerton, Richard (1995) Metaepistemology and Skepticism. Boston, MA: Rowman and Littlefield.

Goldman, Alvin (1975) "Innate Knowledge," in Innate Ideas, Stephen P. Stich (ed.). Berkeley, CA: University of California Press, pp. 111-20.

Goldman, Alvin (1979) "What Is Justified Belief?" in Justification and Knowledge, G. Pappas (ed.). Dordrecht: D. Reidel.

Goldman, Alvin (1980) "The Internalist Conception of Justification," Midwest Studies in Philosophy 5: 27-51.

Goldman, Alvin (1986) Epistemology and Cognition. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Goldman, Alvin (2001) "Internalism Exposed," reprinted in Epistemology: Internalism and Externalism, Hilary Kornblith (ed.). Oxford: Blackwell Publishing.

Greco, John (2000) Putting Skeptics in Their Place. Cambridge: Cambridge University Press.

Huemer, Michael (1999) "The Problem of Memory Knowledge," Pacific Philosophical Quarterly 80: 346-57.

Huemer, Michael (2006) "Phenomenal Conservatism and the Internalist Intuition," American Philosophical Quarterly 43(2): 147-58.

Huemer, Michael (2007) "Compassionate Phenomenal Conservatism," Philosophy and Phenomenological Research 74(1): 30-55.

Huemer, Michael (2013) "Phenomenal Conservatism," in The Internet Encyclopedia of Philosophy, www.iep. utm.edu/phen-con/.

Kornblith, Hilary (ed.). (2001) Epistemology: Internalism and Externalism. Oxford: Blackwell.

Kornblith, Hilary (2002) Knowledge and Its Place in Nature. Oxford: Oxford University Press.

Lehrer, Keith (2000) Theory of Knowledge, 2nd edn. Boulder, CO: Westview Press.

Lehrer, K. and S. Cohen (1983) "Justification, Truth, and Coherence," Synthese 55(2): 191-207.

Littlejohn, Clayton (2009) "The New Evil Demon Problem," The Internet Encyclopedia of Philosophy, www. iep.utm.edu/evil-new/.

Littlejohn, Clayton (2011) "Defeating Phenomenal Conservatism," Analytic Philosophy 52: 35-48.

Littlejohn, Clayton (2012) Justification and the Truth-Connection. Cambridge: Cambridge University Press.

McDowell, John (1998a) "Criteria, Defeasibility, and Knowledge," in Meaning, Knowledge, and Reality, John McDowell (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 369-94.

McDowell, John (1998b) "Knowledge by Hearsay," in Meaning, Knowledge, and Reality, John McDowell (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 414-44.

McDowell, John (1998c) "Knowledge and the Internal," in Meaning, Knowledge and Reality, John McDowell (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 395-413.

McGrath, Matthew (2007) "Memory and Epistemic Conservatism," Synthese 157: 19-22.

Madison, B.J.C. (2010) "Epistemic Internalism," Philosophy Compass 5(10): 840-53.

Madison, B.J.C. (2014) "Epistemic Internalism, Justification, and Memory," Logos & Episteme V(1): 33-62.

Malcolm, Norman (1963) Knowledge and Certainty. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Moretti, Luca and Piazza, Tommaso (2015) "Phenomenal Conservatism and Bergmann's Dilemma," Erkenntnis 80: 1271-90.

Naylor, Andrew (1983) "Justification in Memory Knowledge," Synthese 55: 269-86.

Owens, David (2000) Reason Without Freedom. London: Routledge.

Pappas, George (2005) "Internalist and Externalist Theories of Justification," Stanford Encyclopedia of Philosophy. http://plato.stanford.edu/entries/justep-intext/.

Plantinga, Alvin (1993) Warrant: The Current Debate. Oxford: Oxford University Press.

Pollock, John (1986) Contemporary Theories of Knowledge. Lanham, MD: Rowman and

Littlefield. Poston, Ted (2008) "Internalism and Externalism in Epistemology," The Internet Encyclopedia of Philosophy. www.iep.utm.edu/int-ext/.

Poston, Ted (2014) Reason and Explanation: A Defense of Explanatory Coherentism. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Pritchard, Duncan (2008) "McDowellian Neo-Mooreanism," in Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge, Adrian Haddock and Fiona Macpherson (eds.). Oxford: Oxford University Press, pp. 283-310.

Pritchard, Duncan (2011) "Evidentialism, Internalism, Disjunctivism," in Evidentialism and Its Discontents, Trent Dougherty (ed.). Oxford: Oxford University Press, pp. 235-53.

Pritchard, Duncan (2012) Epistemological Disjunctivism. Oxford: Oxford University Press.

Pryor, James (2001) "Highlights of Recent Epistemology," British Journal for the Philosophy of Science 52: 95-124.

Rogers, Jason and Matheson, Jonathan (2011) "Bergmann's Dilemma: Exit Strategies for Internalists," Philosophical Studies 152: 55-80.

Senor, Thomas D. (1993) "Internalistic Foundationalism and the Justification of Memory Belief," Synthese 94: 453-76.

Senor, Thomas D. (2014) "Epistemological Problems of Memory," The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2014 edn.), Edward N. Zalta (ed.). http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/memoryepisprob/.

Smithies, Declan (2014) "The Phenomenal Basis of Epistemic Justification," in New Waves in Philosophy of Mind, M. Sprevak and J. Kallestrup (eds.). London: Palgrave Macmillan, pp. 98-124.

Steup, Matthias (1999) "A Defense of Internalism," in The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings, 2nd edn. M. Steup (ed.). Belmont, CA: Wadsworth, pp. 373-84.

Steup, Matthias (ed.). (2001) Knowledge, Truth, and Duty. New York: Oxford University Press.

Stroud, Barry (1994) "Skepticism, 'Externalism', and the Goal of Epistemology," Proceedings of the Aristotelian Society (supplementary vol.) 68: 290-307.

Tucker, Chris (ed.). (2013) Seemings and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism. Oxford: Oxford University Press.

Wedgwood, Ralph (2002) "Internalism Explained," Philosophy and Phenomenological Research 65: 349-69.

Wedgwood, Ralph (forthcoming) "Internalism Re-explained," in The New Evil Demon, Julian Dutant and Fabian Dorsch (eds.). Oxford: Oxford University Press.

Williamson, Timothy (2007) "On Being Justified in One's Head" in Rationality and the Good Mark Timmons John Greco Alfred R. Mele eds:. Oxford Oxford University Press.

الفصل الثالث والعشرون

النزعة التأسيسانية

بيريت بروغارد

1. مقدِّمـــة

كانت الذاكرة لغزًا حيَّرَ الفلاسفة لآلاف السنين. أحد أسباب ذلك هو أنهم تقيَّدوا على ما يبدو بحالات ذهنية شديدة التباين. قد تتذكّر: كيف تركب دراجة ما، وأنّ بيل كلينتون قد عزله مجلس النواب الأمريكي ولكن برأه مجلس الشيوخ، وأنّ 119 هو عدد مركّب، وأنّ زوجتك نسيت ذكرى زواجك قبل عامين، وأنك شعرتَ بالفرح والمرح أثناء رقص رقصة السالسا في *Ball and Chain* ليلة السبت الماضي. هذه الحالات الذهنية التي نشير إليها باسم "ذكريات" تبدو مختلفة جوهريًا. تبدو ذاكرتك التي تشير إلى أنّ 119 عددًا مركّبًا أشبه باعتقاد ما، في حين تبدو ذاكرتك الحية عن الشعور بالفرح والمرح أثناء رقص رقصة السالسا أشبه بخبرة أو حالة عاطفية.

في الوقت الحاضر، من الشائع إدراك أنّ هذه الحالات مختلفة جدًا بالفعل. إذ تُشفَّر وتُستَرجَع بشكل مختلف في الدماغ، ولديها فينومينولوجيا مختلفة، ولها أنواع مختلفة من المحتويات (McKoon et al. 1986). ليس من الصعب أن نفهم لماذا شَعرَ فلاسفة الماضي أنّ تقديم تفسير فلسفي موحَّد للذاكرة كان مهمة صعبة. من المفترض أنه لا يمكن تقديم أي تفسير موحَّد (انظر الفصل 1، في هذا الكتاب).

يُميِّز علماء النفس المعرفيون على نحو شائع بين الذاكرة الإجرائية والذاكرة الدلالية والذاكرة الاستطرادية[1]. الذاكرة الإجرائية هي ذاكرة كيفية القيام بالأشياء، مثل كيفية ركوب الدراجة، والذاكرة الدلالية هي ذاكرة القضايا أو الحقائق، والذاكرة الاستطرادية هي ذاكرة مشاركتك بنفسك في حدث ما. يمكن أن تشتمل الذاكرة الاستطرادية على مهام معملية، مثل تذكّر قوائم طويلة من الكلمات من حيث هي تجربة ما. تُعرَف فئة فرعية خاصة من الذكريات الاستطرادية باسم "الذكريات السيريذاتية". إنها تُشير إلى نظام ما اعتمادًا على كلٍّ من الذاكرة الاستطرادية والذاكرة الدلالية، مثل ذاكرتي عن ارتدائك قميص أصفر أثناء الإفطار في 15 مارس 2015. تحتوي هذه الذاكرة على ذاكرة استطرادية، أي، ذاكرة استطرادية عن الإفطار، تتذكّرها من منظور الشخص-الأول بوضوح وذاكرة دلالية، أي إنّ الإفطار حدث في 15 مارس 2015. سيركّز هذا الفصل حصريًا على الذكريات السيريذاتية. ومن أجل التبسيط، غالبًا ما سأشير إليها ببساطة باسم "الذكريات".

إنّ أحد السجالات الكبيرة في الفلسفة فيما يخصّ الذكريات السيريذاتية هو ما إذا كان بإمكانها تزويدنا بدراية مباشرة بالماضي أو ما إذا كانت تمثيلاتٍ أو بناءاتٍ عن الماضي. كان للفلاسفة اهتمام خاص بهذا السؤال لأنه، من جهة، يبدو أنّ ذاكرتنا لا تزوِّدنا إلا نادرًا، هذا إن وُجِد ذلك من الأساس، بدراية مباشرة بالماضي؛ ومن جهة أخرى، إذا كانت ذكرياتنا خاطئة بشكل كبير ولم تتحرَّ الصدق من الأساس، فكيف يمكن تسويغها؟ إذا كانت ذكرياتنا عن الماضي بناءاتٍ، فمن غير المرجَّح أن تَكشف عما حدث بالفعل، وليس من الصعب أن نرى كيف أنّ

(1) يمكن استخلاص العديد من الفروق الأخرى هنا، مثل تلك التي بين الذاكرة التصريحية والذاكرة غير التصريحية، وتلك التي بين استرجاع الذاكرة الضمنية والذاكرة الصريحة وتلك التي بين الذاكرة قصيرة المدى (المعروفة أيضًا باسم "الذاكرة العاملة") والذاكرة طويلة المدى. هنا سينصب تركيزي الأساسي على استرجاع الذاكرة الصريحة والذاكرة السيريذاتية طويلة المدى.

إدراك هذه الحقيقة قد يؤدي إلى رؤية شكوكية جذرية مفادها أنه لا يمكننا أبدًا أن نكون مسوَّغين في تصديقنا بما حدث في الماضي (Bernecker 2008, 2010).

في السنوات الأخيرة، جمعَ علماء النفس العديد من الأدلة عن الرؤية القائلة إنّ ذكرياتنا هي في الواقع بناءات عمّا حدثَ في الماضي (Eichenbaum & Cohen 2001). نحن لا نختبر شيئًا ما ثم نخزنه في الدماغ كوحدة يمكن إخراجها وعرضها متى كان ذلك مناسبًا. تُخزَن ذكرياتنا في الدماغ بنمطٍ مُوزَّع على الطبقة الخارجية من القشرة. وكقاعدة عامة، تُخزَن الخبرات في المنطقة الدماغية التي عالَجَتها في البداية (Squire 1992؛ Danker & Anderson 2010). لذلك، عادةً ما يُخزَن الجانب البصري للخبرة في القشرة البصرية، ويُخزَن الجانب السمعي للخبرة في القشرة السمعية ويُخزَن عنصر الحركة للخبرة في القشرة الحسية-الحركية. عندما نسترجع ذاكرة ما، نحتاج إلى إعادة تجميع كل تلك القطع والأجزاء معًا مرة أخرى، وما تكشفه الدراسات التجريبية أيضًا أننا نادرًا ما نعيد تجميعها معًا مرة أخرى لتشكيل كلٍّ يشبه تمامًا الخبرة الأولية (Schacter 1989).

على الرغم من عدم وجود ترابط فردي بين المعالجة الدماغية وطبيعة الحالات الذهنية، تُشير البيانات التجريبية بقوة إلى أنّ الذكريات هي تمثيلات، وفي الواقع تمثيلات بالمعنى البنائي القوي. إنها نماذج عمّا حدثَ في الماضي، ولا تكون في الغالب نماذج جيدة للغاية[2].

على الرغم من أنه يمكن أن يكون المرء مسوَّغًا في التمسّك باعتقاد كاذب، إلا أنها رؤية جذابة للوهلة الأولى أنه لا يمكن أن يكون مسوَّغًا في التمسّك بنوع من الاعتقاد الذي بحكم طبيعته ذاتها من غير المرجَّح أن يحقِّق الصدق (على سبيل المثال، الاعتقادات القائمة على الاستبصار المتخيل). يثير هذا تساؤلاً حول كيف يمكننا من الأساس امتلاك اعتقادات مسوَّغة عن الماضي. قد يرفض الخارجاني

(2) تتوافق هذه الرؤية مع الرؤية القائلة إنّ ذكرياتنا مرتبطة سببيًا بالماضي وأيضًا مع الرؤية القائلة إنّ الماضي يمكن أن يُشكِّل جزئيًا محتوى التمثيل (Bernecker 2008, 2010). لن أتخذ موقفاً من هذه الأسئلة هنا.

المتشدد هذا السؤال باعتباره سؤالًا صعبًا (انظر الفصل 22، في هذا الكتاب). يمكن للوثوقي النزعة، على سبيل المثال، أن يؤكد أنه عندما تعمل عمليات استرجاع ذاكرتنا على نحو مثالي، فإننا نعرف ما حدث في الماضي، حتى لو لم نعرف (داخليًا) أننا نعرف ذلك. لكن ما الذي يُفترَض أن يقوله الداخلاني؟ سأجادل هنا بأنّ بعض مظاهر ذاكرتنا لها خاصية خاصة تؤهلها لتكون مسوِّغات فورية وكاملة لذكرياتنا، بصرف النظر عن مدى خطأ أدمغتنا عند إعادة تجميع الأجزاء المخزَّنة معًا. تُعرَف هذه الرؤية أيضًا باسم "الدوغماتية الظاهراتية". تقول الدوغماتية الظاهراتية إنّ التَبدِّي [الـ ما يبدو] يمكن أن يسوِّغ على الفور حالةً ذهنيةً ما (مثل، الاعتقاد)، إذا لم يكن لدى الفاعل حالات ذهنية تُبطِل التسويغ. حظيت هذه الرؤية بدفاع من العديد من المؤلفين فيما يخصّ الخبرة البصرية (Tolhurst 1998؛ Pryor 2000, 2005؛ Huemer 2007؛ Tucker 2010؛ Brogaard 2013a؛ Chudnoff 2013)، والإدراك الحسي عالي المستوى (Brogaard a سيصدر قريبًا، وb سيصدر قريبًا) والذاكرة (Audi 1995: 37؛ Huemer 1999؛ Conee & Feldman 2004؛ Ginet 1975؛ Pollock 1974: 193؛ ومع تحفظات Schroer 2008).

2. الدوغماتية الظاهراتية والذاكرة

افترضي أنكِ تمتلكين ذاكرة مثل ذاكرة رقص رقصة السالسا مع صديقك يوم السبت الماضي في نادي *Ball and Chain* الأمريكي اللاتيني. إنها ذكرى جميلة. في المرة التالية التي تتحدثين فيها إلى صديقك، تقولين "هل تتذكّر مدى المتعة التي حظينا بها أثناء الرقص يوم السبت الماضي؟" فَيُجيب، بابتسامة عريضة: "نعم، أتذكّرها". في اللغة العادية، "أتذكّر أنّ ق" عادةً ما تكون وقائعية. هذا يعني أنها تستلزم أنّ ق. لذا، إذا قلتَ "أنا أتذكّر أنّ ق"، فأنت أيضًا تقول "ق". لا يعني هذا أنك على حق، سوى أنك تقول إنك على حق. هنا لن أستعمل مفردة "أتذكّر" بالطريقة التي تُستعمل بها عادةً في اللغة العادية. عندما أقول "تتذكّر رقص رقصة السالسا"، فأنا أستعمل ذلك لأعني أنّ لديك ذاكرة تشبه ما تخصّ رقص رقصة

السالسا. قد تكون هذه الذاكرة (السيريذاتية) مشابهة جدًا لصورة ذهنية، أو خيال حي، أو حلم حي، لكن لا يلزم أن تكون كذلك. قد تكون لديك ذاكرة (سيريذاتية) تشبه إلى حد كبير فكرة ما أو اعتقاد ما (كما في "أعتقد أنني رقصت رقصة السالسا يوم السبت الماضي"). بالإضافة إلى مفهوم الذاكرة (المسترجَعة) سأقدِّم مفهومًا آخر يرتبط بالذكريات المسترجَعة، سأُطلِق عليه "المتبدِّية كذاكرة" أو "مظهر ذاكرة" أو "صورة ذاكرة" (انظر الفصل 11، في هذا الكتاب). أعتبر الحالات المتبدِّية كذاكرة حالاتٍ تشبه-الخبرة بطرق سأفصِّل فيها أدناه. الحالة المتبدِّية كذاكرة وحسب هي ذاكرة من النوع الذي يشبه الصورة الذهنية، أو الخيال الحي، أو الحلم الحي. ولكنها يمكن أن تؤدي (مع مرور الزمن، على سبيل المثال) إلى ذاكرة لا تكون متبدِّية كذاكرة - واحدة من تلك الذكريات التي تشبه-الفكرة أو -الاعتقاد.

بالنظر إلى هذه الفروق، يمكننا التعبير عن الدوغماتية الظاهراتية التي تخصّ الذاكرة على النحو التالي:

> إذا كان يبدو (من ناحية-الذاكرة) لـ س كما لو كان ق، فإنّ س، في ظل غياب المبطِلات، يمتلك تسويغًا فوريًا وكاملاً لاعتقاد الذاكرة الذي يخصّه أنّ ق.

ترى الدوغماتية الظاهراتية أنّ مظاهر الذاكرة أو الحالات المتبدِّية كذاكرة يمكن أن تمنح الذكريات تسويغًا فوريًا وكاملاً. إنّ الذكريات التي تُسوَّغ بهذه الطريقة هي تأسيسية، أي إنّها لا تعتمد على أي ذكريات أو اعتقادات أو معلومات خلفية أخرى لتسويغها. وهكذا، إنّ الدوغماتية الظاهراتية هي نسخة من النزعة التأسيسانية في الإبستمولوجيا، وهي رؤية تقول إنّ بعض الحالات الذهنية (مثل، الاعتقادات أو الخبرات) أساسية بشكل أصلي وأنّ (باقي) اعتقاداتنا مسوَّغة بحكم تلقّي الدعم المناسب من هذه الحالات الذهنية الأساسية. يمكن تمييز هذا الشكل من التأسيسانية عن الرؤية القائلة إنّ كل اعتقاد ذاكرة مسوَّغ للوهلة الأولى ببساطة بحكم كونه اعتقاد ذاكرة (Audi 1998: 68-9).

كما هو مذكور في أعلاه، يمكن أن نشير إلى الذكريات التي تشبه ظاهراتيًا صورة ذهنية أو خيال حي أو حلم حي على أنها حالات متبدِّية كذاكرة. بالنسبة إلى الذكريات من هذا النوع، يمكن التعبير عن الدوغماتية الظاهراتية على النحو التالي:

> إذا كان يبدو (من ناحية-الذاكرة) لـ س كما لو كان ق، فإنّ مظهر الذاكرة هذا أنّ ق، في ظل غياب المبطِلات، مسوَّغ على الفور وبشكل كامل.

إذن، امتلاك ذاكرة (أو ما-تبدو-أنها ذاكرة) قد يكون ببساطة كافيًا في حد ذاته لتسويغ تلك الذاكرة (أو ما-تبدو-أنها ذاكرة)، اعتمادًا على فينومينولوجيتها.

تتوافق الدوغماتية الظاهراتية مع إمكانية أن تكون الذاكرة مصدرًا لتسويغ جديد للاعتقاد، وهي رؤية تُعرف أيضًا باسم "النزعة التوليدية" (Bernecker 2010). على سبيل المثال، قد يكون لديك عدد من صور ذاكرة مخزَّنة يمكن أن توفِّر مسوِّغًا لاعتقاد جديد، إذا استُرجِعَت معًا بوصفها حالة متبدِّية-كذاكرة واحدة. على سبيل المثال، قد يكون لديّ حالة متبدِّية-كذاكرة عن كونك شديد الحساسية للنقد في زمن $ز_1$، وحالة متبدِّية-كذاكرة ثانية عن كونك تتبجَّح بإنجازاتك في زمن $ز_2$، وحالة متبدِّية-كذاكرة ثالثة عن كونك تستخفّ بأقرانك في زمن $ز_3$. قد تُشكِّل الحالات المتبدِّية-كذاكرة الثلاث هاته، إذا استُعيدَت معًا، حالةً متبدِّيةً-كذاكرة واحدة تَمنح تسويغًا أوليًا لاعتقاد ذاكرة ما عن شخصيتك، على سبيل المثال، اعتقاد الذاكرة الذي مفاده أنك لديك شخصية نرجسية (Brogaard a يصدر قريبًا).

إنّ الرؤية التي يُدافَع عنها هنا هي صورة متطرفة من النزعة الداخلانية فيما يخصّ تسويغ الذاكرة. لكنها ليست متطرفة بقدر ما يمكن أن تكون كذلك. دعونا نُميِّز بين ثلاث رؤى: الداخلانية القوية الوصول، والداخلانية الضعيفة الوصول، والذهنية. إنّ الداخلانية القوية الوصول هي الرؤية القائلة إنه إذا كنتَ مسوَّغًا في

تذكّر أنّ ق، فيمكنك أن تعرف من خلال الاستبطان وحده أنك مسوَّغ في تذكّر أنّ ق. أما الداخلانية الضعيفة الوصول فهي الرؤية القائلة إنه إذا كنتَ مسوَّغًا في تذكّر أنّ ق، فإنك تمتلك وصولاً واعيًا إلى المسوِّغ الكامل لذاكرتك. أخيرًا، الذهنية هي الرؤية القائلة إنّ ما يُسوِّغ ذكرياتك المسترجَعة هو حالة ذهنية ما ولكنك لا تحتاج إلى امتلاك وصول واع إلى جميع أجزاء الحالة الذهنية. كما سنرى، إنّ الرؤية التي أدافع عنها هنا هي نسخة من الداخلانية الضعيفة الوصول.

3. أيّ الحالات المتبدِّية تعمل كمسوِّغ؟

وفق رؤيتي، يمكن أن تعمل الحالات المتبدِّية-كذاكرة مسوِّغاتٍ فورية إما للذكريات التي تشبه-الاعتقادات أو لنفسها. السؤال الصعب الذي يحتاج إلى معالجة هو ماذا عن الحالات المتبدِّية-كذاكرة التي تجعلها مسوِّغات. في اللغة العادية، نتحدث عن المظاهر والحالات المبتدِّية هاته بطرق عدة مختلفة. تأمل في العبارات التالية:

1(أ) أدركتُ للتو أنّ ليزا تظهر [looks] وكأنها تشبه شقيقتها بالضبط.

1(ب)لا أستطيع أن أحدِّد بالضبط ما الخطأ في هذه الحجة، لكنّ فرضها الأول يبدو [seems] خاطئًا فحسب.

1(ج) سمعتُ للتو على الراديو أنّ إعصارًا قادم في طريقنا. يبدو [seems] لي أنه سيكون من الحكمة أن نُخلي منزلنا.

1(د) يظهر [looks] ذاك وكأنه يشبه كلبًا وراء الشجرة.

1(هـ) لا يزال يبدو [seems] لي أننا كنا نرقص رقصة السالسا في تلك الليلة، على الرغم منأنني أعلم أننا لم نفعل ذلك.

هذه بعض الطرق التي يمكننا من خلالها التعبير عن حالات الظهور والتبدّي في

اللغة العادية. لا تشترك كل هذه التعبيرات في تقابل فردي مع الحالات الذهنية. على سبيل المثال، تُقارِن النقطة 1 (أ) ليزا بشقيقتها. وفق القراءة الأكثر قبولاً، إنها تنصّ على أنّ مظهر ليزا الجسدي مشابه جدًا لمظهر شقيقتها الجسدي. عندما تدلي بهذا التصريح، فمن المرجَّح أنه يعتمد على خبرتك البصرية (سواء كانت حالية أو ماضية)، لكنّ التصريح نفسه لا يوضِّح كيف تَظهر الأشياء لك. إنه يوضِّح فقط أنّ هناك بعض أوجه التشابه، من وجهة نظرك، بين ليزا وشقيقتها. يصف رودريك تشيشولم (Roderick Chisholm 1957) هذا النوع من استعمال كلمات "يظهر" بـ "المقارناتي".

يبدو أنّ 1 (ب) و1 (ج) يعبِّران عن درجات من الاعتقاد وليس كيف تظهر لك الأشياء حسيًّا. وفق القراءة المرجَّحة لـ 1 (ب)، أنت تقول إنّ لديك درجة عالية من الاعتقاد بأنّ الفرض الأول للحجة خاطئ، على الرغم من أنك لا تستطيع تفسير لماذا تمتلك هذا الاعتقاد. ووفق القراءة المقبولة لـ 1 (ج)، أنت تقول إنّ لديك درجة عالية من الاعتقاد بأنه يجب عليك إخلاء المنطقة، نظرًا إلى ما سمعته من الراديو. وصفَ تشيشولم (Chisholm 1957) هذا الاستعمال لكلمات "يبدو" بأنه "إبستمي".

إنّ استعمال "يظهر look" و"يبدو seem" في 1 (د) و1 (هـ) غير مقارناتي وغير إبستمي. متبعين فرانك جاكسون (Frank Jackson 1977)، دعونا نصف هذا الاستعمال لكلمات "يظهر-يبدو" بأنه "ظاهراتي". إنّ الاستعمالات الظاهراتية لكلمات "يظهر-يبدو" التي تقابل أنواعًا من الحالات الذهنية هي التي يعتقد الدوغماتيون الظاهراتيون أنها يمكن أن تعمل كمسوِّغات فورية. لكن إذا كانوا محقِّين، ما هو الشيء الذي يجعلها مناسِبة تمامًا لهذا الدور؟

اقترح إيليجا شودنوف (Elijah Chudnoff 2014, 2016a) أنّ ما يجعل الحالات المتبدِّية هاته (أو وفق اصطلاحه "الخبرات") أنواعًا من الكيانات التي يمكن أن تعمل كمسوِّغات فورية هو أنّ لديها ما يسميه "الفينومينولوجيا التقديمية". كتقريب أولي، تمتلك الحالات المتبدِّية طابعًا تقديميًا فقط عندما تكون شروط دقتها

"متضمِّنة لكلٍّ من ق والدراية بصانع-الصدق الذي يخصّ ق" (Chudnoff 2016a). افترض أنك تنظر إلى كوب قهوة أمامك. يبدو لك أنّ هناك كوب قهوة أمامك. إذا سألك شخص ما "لماذا يبدو لك أنّ هناك كوب قهوة أمامك؟"، فإنّ إحدى أكثر الإجابات المقبولة هي بيان أنّ كوب القهوة (سواء كان موجودًا بالفعل أم لا) يجعل الأمر يبدو بهذه الطريقة لك. أنت بذلك تشير إلى درايتك (المزعومة) بصانع-الصدق الذي يخصّ "هناك كوب قهوة أمامي".

وفق رؤية شودنوف، إنّ تبدّي شيء ما أمامك يمكن أن يكون له فينومينولوجيا تقديمية، حتى عندما لا تستطيع رؤية كل جزء من هذا الشيء. تأمل في الصورة التوضيحية أدناه (الشكل 1.23).

على الرغم من أنّ كوب القهوة محجوب جزئيًا من المشهد، إلا أنه "يظهر" في خبرتك الإدراكية الحسية للمشهد، بسبب ما يُعرف باسم "الإكمال اللاصوري [amodal completion]". قد يقول شودنوف إنّ هذا يعطينا سببًا للاعتقاد بأنّ خبرتك تُمثّل كوب القهوة وجميع أجزائه. ومع ذلك، فإنّ الأجزاء المحجوبة من كوب القهوة التي لا يمكنك رؤيتها لها فينومينولوجيا مختلفة عن الأجزاء غير المحجوبة. تمتلك الأجزاء غير المحجوبة فينومينولوجيا تقديمية، في حين لا تمتلكها الأجزاء المحجوبة. ومع أنّ الأجزاء المحجوبة من الكوب لا تمتلك فينومينولوجيا تقديمية، فإنّ كوب القهوة يمتلكها. وهذا مفهوم. من الواضح أنه لا يمكنك رؤية الأجزاء المحجوبة من كوب القهوة ولكن يمكنك أن ترى بوضوح أنّ هناك كوب قهوة خلف الحلوى المكسيكية وأمام الكتاب. لذلك، على الرغم من أنّ الكوب غير مرئي جزئيًا، فإنّ الأجزاء التي نراها كافية لجعله "يظهر" بطريقة تؤدي إلى نشوء خبرة لها فينومينولوجيا تقديمية.



شكل (1.23) على الرغم من حقيقة أنّ بعض أجزاء كوب القهوة محجوبة، فإنّ الكوكب بأكمله "يظهر" وخبرتك عنه لها فينومينولوجيا تقديمية، وفق رؤية شادنوف.

إنّ الفينومينولوجيا التقديمية للخبرة، من وجهة نظر تشودنوف، هي ما يجعل الخبرة ذلك الشيء الذي يمكن أن يمنح الاعتقاد تسويغًا فوريًا وكاملاً. وهكذا، تستوفي رؤيته ما يسمِّيه "النخبوية الإبستمية" (Chudnoff 2016b):

> النخبوية الإبستمية - إذا كانت الخبرة الإدراكية الحسية يمكن أن تسوِّغ على الفور الاعتقاد بأنّ ق، فإنّ ق تحتاج إلى استيفاء بعض الشروط إلى جانب كونها جزءًا من محتواها التمثيلي.

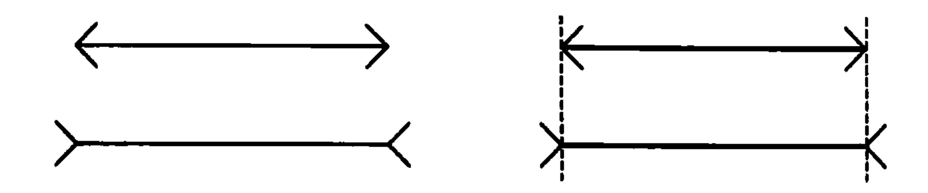
وفق رؤية شادنوف، إنّ جزءًا مما يؤهّل الخبرات بوصفها مسوِّغات فورية وكاملة في كثير من الحالات هو أنها في الحالات الحقيقية تجعلنا حرفيًا على دراية بصانع-الصدق الذي يخصّ محتوى الخبرة. أما الحالات غير الحقيقية التي لا يمكن تمييزها عن الحالات الحقيقية المكافئة فتجعل الأمر يبدو لنا كما لو أننا على اتصال واعٍ مباشر بصانع-الصدق الذي يخصّ محتوى الخبرة.

في حين أنّ هذه الرؤية تبدو مقبولة إلى حد ما بالنسبة إلى الحالات القياسية من الخبرة البصرية، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو ما إذا كان يمكن توسيعها لتشمل الذاكرة؟ على الرغم من أنّ الحالات المتبدِّية-كذاكرة تشبه-الصور، إلا أنها تختلف كثيرًا عن الخبرة. فهي عادةً ما تكون أقل وضوحًا، وتفتقر إلى السطوع والإشباع وتدرّج الألوان (عند المقارنة)، وقد تكون التفاصيل مفقودة من "الصورة". عندما تمتلك حالةً تتبدّى كذاكرة عن رقصك رقصة السالسا يوم السبت الماضي، فذلك لا يشبه على الإطلاق امتلاك الخبرة نفسها. لا يبدو الأمر على الإطلاق كما لو كنت على اتصال واعٍ مباشر بصانع-الصدق الذي يخصّ الحالة المتبدِّية. وهنا نحن نركّز فقط على المكوِّن البصري للذاكرة. بمجرد أن ننتقل إلى الطرائق الحسية الأخرى، يكون التباين أكبر. يمكن أن تكون ذكريات الخبرات الشميّة والذوقية واللمسية والسمعية شبيهة بالصور ولكنها لا تشبه الخبرة الأصلية على الإطلاق. في حين أنه قد يكون هناك تشابه بين فينومينولوجيا الخبرة البصرية عن الجبن الذي أكلته وتلك التي تخصّ ذاكرتك البصرية عن الجبن، فإنّ الأمر ليس كما لو أنّ ذاكرتك عن رائحة الجبن لها أي فينومينولوجيا الرائحة. لذلك، في هذه الحالات، تكون الدراية (الظاهرية) بصانع-الصدق الذي يخصّ محتوى ذاكرتك مفقودةً جزئيًا أو كليًا.

4. مقاومة الدليل في الحالات المتبدّية الظاهراتية

إذا كانت الدوغماتية الظاهراتية بشأن الذاكرة صحيحة، فماذا عن ما يجعل الحالات المتبدِّية-كذاكرة مناسِبة كمسوِّغات فورية وكاملة لأنفسها أو لمكافئاتها من الحالات المتبدِّية كذاكرة قضوية؟ اقتراحي هو أنّ الحالات المتبدِّية-كذاكرة التي يمكن أن تعمل بهذه الطريقة هي مقاوِمة للأدلة. لقد دافعت عن هذه الرؤية فيما يخصّ الخبرة البصرية، ومظاهر الشخصية، وفهم الكلام في أماكن أخرى (Brogaard 2013a, 2016A, 2016B). سأدافع عنها، هنا، فيما يخصّ الذكريات.

تختلف الحالات المتبدِّية الظاهراتية تمامًا عن الحالات المتبدِّية الإبستمية في كونها مقاوِمة للأدلة. وبكونها "مقاوِمة للأدلة" أعني أنها تستمر حتى عندما نواجَه بأدلة قوية على أنها غير دقيقة، على الأقل بافتراض أنّ الفاعل عقلاني. دعونا ننظر في حالة غير مثيرة للجدل: وهم مولر-لاير (الشكل 2.23).



شكل (2.23) وهم مولر-لاير - حتى عندما تتعلم أنّ قطعتي الخط على اليسار لهما الطول نفسه، فإنهما يستمران في الظهور كما لو كانا مختلفين في الطول.

في وهم مولر-لاير، يكون للخطين الطول نفسه تمامًا ولكن بسبب خطاطيف صيد السمك، فإنهما يبدوان كما لو كانا مختلفين في الطول. يستمر هذا الوهم حتى عندما تقيس الخطين وتصل إلى استنتاج مفاده أنّ لهما الطول نفسه بالفعل. هذه علامة على الحالات المتبدِّية الظاهراتية. أما الحالات المتبدِّية الإبستمية فهي ليست مقاوِمة للأدلة بهذه الطريقة. عندما تسمع في الراديو أنه سيكون هناك إعصار ما، ويبدو من الحكمة أن تُخلي المكان، فإنّ الحالة المتبدِّية هاته ستتبدد إذا اعتقدتَ أنّ بيان الراديو كان خدعة.

إنّ هذه المقاوَمة للدليل التي تخصّ الحالات المتبدِّية الظاهراتية هي التي تجعلها من النوع الذي يمكن أن يعمل كمسوِّغات فورية وكاملة للحالات الذهنية الأخرى. إنّ الحالات المتبدِّية نفسها لا تخضع للإبطال، حتى لو كانت الحالة الذهنية التي تسوِّغها [هذه الحالاتُ] على الفور وبشكل كامل تخضع له. في وهم مولر-لاير، تستمر الحالات المتبدِّية بعد أن تقيس طول الخطين وتتوصّل إلى استنتاج مفاده أنّ لهما الطول نفسه. بعد القياس، يكون لديك مبطِل، أي، اعتقادك بأنّ الخطين لهما الطول نفسه، وبالتالي، فإنّ التسويغ الفوري الذي تمنحه الحالة المتبدِّية لاعتقادك (إذا كان لا يزال لديك) قد أُبطِل، واعتقادك بأنّ الخطين لهما الطول نفسه لم يعد مسوَّغًا [بوساطتها]. تستوفي هذه الرؤية نُسخة من النخبوية الإبستمية، أي، على النحو التالي:

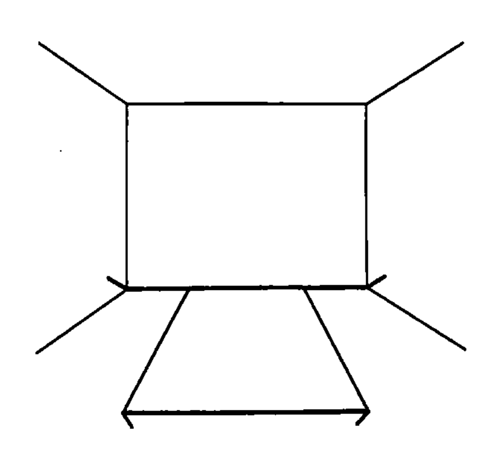
> النخبوية الإبستمية (لـ ما يبدو) - إذا كانت حالة متبدِّية ما يمكن أن تسوِّغ على الفور الاعتقاد بأنّ ق، فإنّ ق تحتاج إلى استيفاء بعض الشروط إلى جانب كونها جزءًا من محتواها التمثيلي.

قد يُجادَل بأنّ هذه الرؤية التي يُدافَع عنها هنا لا تستوفي النخبوية الإبستمية، كما صاغها شادنوف. ومع ذلك، لا يتأتى هذا إلا إذا كانت جميع الخبرات غير حساسة للأدلة. وهذا، مع ذلك، ليس صحيحًا بالضرورة. يمكننا تخيّل سيناريو يجعل فيه شيطان شرير خبرتك تتلاشى كلما تلقّيت دليلًا على أنّ خبرتك غير دقيقة. على سبيل المثال، إذا كنت تنظر إلى وهم مولر-لاير وقمت بقياس طول الخطين، فإنّ خبرتك عن امتلاكهما طولين مختلفين تتلاشى، وتتوصّل على الفور إلى أنهما يمتلكان الطول نفسه.

وفق رؤيتي، إنّ السبب الذي يجعل الحالات المتبدِّية غير الحساسة للأدلة من الممكن أن تمنح تسويغًا فوريًا للاعتقاد هو أنها، في الظروف العادية، من المحتمل أن تؤدي إلى اعتقاد صادق عند غياب المزيد من المعلومات الأساسية. في وهم مولر-لاير، ليست الظروف عادية. من المحتمل أنّ الوهمَ يحدث نتيجة للطريقة التي

يُعالِج بها الدماغُ العمقَ (Gregory 1968؛ Howe & Purves 2005؛ Brogaard & Gatzia تحت الطبع). يتضمَّن الإدراك الحسي للعمق إنشاء نموذج داخلي ثلاثي الأبعاد عن البيئة. جزء من الآلية التي تُنتِج النموذج ثلاثي الأبعاد يضبط التماثل في حجم الأجسام الموجودة على مسافات مختلفة عنا. يُعرف هذا أيضًا باسم "ثبات الحجم". تضمن هذه الآلية عدم إدراك الأجسام على أنها تتضاءل عندما نبتعد عنها. نتيجة لهذه العملية، يقوم الدماغ بإسقاط الصورة الشبكية لرأسيّ السهم الخارجيين على ما سيكون عادةً بُعدها الصحيح في نموذجنا الداخلي، مما يجعل الخطَّ ذا رأسيّ السهم الخارجيين يبدو أطول (الشكل 3.23).

وهكذا، إنّ مقاومة الأدلة في الخبرة هي علامة على دقة الاعتقادات التي يولِّدها الدماغ مباشرة على أساس هذه الخبرة.



شكل (3.23) وهم مولر-لاير - توضيح كيف تولّد الزوايا الخارجية مظهر الجسم على أنه أبعد عنا، في حين تولِّد الزوايا الداخلية مظهر الجسم على أنه أقرب إلينا.

إنّ الحالات المتبدِّية-كذاكرة التي تُقاوم الأدلة بنفس طريقة خبرتنا مع وهم مولر-لاير هي تلك الحالات المتبدِّية التي يمكن أن تعمل كمسوِّغات فورية لأنفسها أو لنظيرها القضوي. افترضي بعد تذكير صديقك بالوقت الرائع الذي قضيتيه في رقص رقصة السالسا في نادي السالسا السبت الماضي، نفى أنك وهو رقصتما رقصة السالسا. وأظهر لكِ حتى أدلةً (على سبيل المثال، رسائل نصية وصور) مفادها أنكِ غادرتِ قبل مجيء جماعة السالسا إلى المسرح. وأصبحت تعتقدين أنه كان على

حق. كانت ذاكرتك مجرد بناء لا أساس له في الواقع. افترضي، مع ذلك، أنك عندما تفكرين رجوعًا إلى ليلة السبت تلك، لا يزال يبدو لكِ بوضوح أنكِ كنتِ ترقصين رقصة السالسا معه (انظر Mazzoni et al. 2010). في هذه الحالة، لديك حالة تبدو-أنها ذاكرة يمكن أن تعمل كمسوِّغ فوري لنفسها. فقط في هذه الحالة الخاصة، يكون لديك مبطِل، أي، اعتقادك أنكِ لم تكوني ترقصين رقصة السالسا، لذا، إنّ الذاكرة الأصلية (أو ما-تبدو-أنها ذاكرة) ليست في الواقع مسوَّغة على الرغم من امتلاكها علامات التسويغ الصحيحة.

من ناحية أخرى، إذا كانت الحالة المتبدِّية-كذاكرة لكِ عن رقص رقصة السالسا تتلاشى بعد رؤية أدلة مضادة وتتذكّرين فجأة أنك لم ترقصي رقصة السالسا قط، فإنّ الحالة المتبدِّية كذاكرة لكِ لم تكن نوعًا من حالة الذاكرة التي يمكن أن تعمل كمسوِّغ فوري وكامل في المقام الأول. لقد كانت حالة متبدِّية-كذاكرة إبستمية مع فينومينولوجيا حسية، لكنها ليست الفينومينولوجيا الحسية التي يمكن أن تجعلها تلعب دور المسوِّغ الفوري والكامل[3].

هناك عدة اعتراضات يمكن أن تثار ضد هذه النُسخة من الدوغماتية الظاهراتية[4]. إذ يُثير المرء فكرة أنّ مقاومة الدليل إنما هي مَيل. ومن المعروف أنه من الصعب تقديم تفسير مناسب للميول. على سبيل المثال، قد يجعلك شيطان شرير تقاوم الأدلة أمام جميع الحالات المتبدِّية التي تُولِّدها.

(3) قد يكون من المفيد هنا التمييز بين الدراية التداركية [noetic] والدراية التداركية الذاتية [autonoetic] المرتبطة بالذاكرة (انظر، على سبيل المثال، Klein 2014). توفّر الدراية التداركية الذاتية للشخص القدرة على القيام بالسفر الذهني في الزمن، في حين لا توفّر الدراية التداركية ذلك. إذا كنت تعلم أنك شاهدت حفلة جيمي هندريكس عندما كنت في المدرسة الثانوية، ولكن لا يمكنك استحضار وجودك هناك، فهذه الذاكرة مرتبطة بالدراية التداركية وليس بالدراية التداركية الذاتية. من غير المرجّح أن تكون الذكريات المرتبطة بالدراية التداركية وليس بالدراية التداركية الذاتية قادرة على العمل كمسوِّغات فورية للاعتقاد. ومع ذلك، انظر القسم أدناه حول المشاعر فوق المعرفية.

(4) أشكر إيليجا شادنوف هنا.

ومع ذلك، لا يثير هذا الاعتراض أي مشكلة خاصة أمام التفسير الحالي، لأننا نفترض مستوًى معينًا من العقلانية من جانب الفاعل. وحيث إنّ القوى الخارجية تؤثر على السيكولوجيا الخاصة بك، فهذه ليست حالة تتصرف فيها كفاعل عقلاني.

يعتمد اعتراض آخر، يُحتمل أن يكون أكثر تدميراً، على مشكلة الشيطان الشرير الجديد في الإبستمولوجيا (Pollock 1984 ؛ Cohen 1984). صِيغت مشكلة الشيطان الشرير الجديد في الأصل كتحدي لنسخة من النزعة الوثوقية التي عرَّفت التسويغ من خلال الموثوقية. تخيّل عالَماً تمتلك فيه كل الميول المعرفية التي تمتلكها في العالم الحقيقي سوى أنّ فيه شيطانًا يعيق موثوقيتها. نظرًا إلى أنك تمتلك الميول المعرفية نفسها في العالم الحقيقي وعالم الشيطان الشرير، فيبدو أنه يجب أن تكون مسوَّغًا على نحو مساوٍ في كلا العالَمين. لكن هذا ليس ما يتوقعه صاحب المذهب الوثوقي. نظرًا إلى أنّ ميولك ليست موثوقة في عالم الشيطان الشرير، فأنت لستَ مسوَّغًا.

قد يثير المرء مشكلة مماثلة أمام نسخة الدوغماتية الظاهراتية المدافَع عنها هنا. تخيّل فاعلين يولِّدان، بسبب سيكولوجيتهما، حالتين متبدِّيتين-كذاكرة مختلفتين. يُشكِّل أحد الفاعلين حالة متبدِّية غير حساسة للأدلة عن الماضي، في حين يُشكِّل الآخر حالة متبدِّية حساسة للأدلة عن الماضي. على الرغم من امتلاكهما ميول مختلفة تجاه الأدلة المحتملة، إلا أنهما، مع ذلك، يشعران بالطريقة نفسها داخليًا. لذلك، يمكن المجادلة بأنّ الحالات المتبدِّية-كذاكرة عندهم لها الوضع التسويغي نفسه.

جوابي على هذا الاعتراض هو أنه لا يماثل مشكلة الشيطان الشرير الجديد. تقدّم الأخيرة اعتراضًا على الاستلزام الذي مفاده أنّ الفاعلين المتشابهين داخليًا يمكن أن يكونا في وضع إبستمي مختلف فيما يخصّ تسويغهما. لكنّ الفاعلين في السيناريو الموضّح هنا ليسا على قدم المساواة داخليًا، لأنهما يمتلكان ميولاً مختلفة تجاه الأدلة المحتملة.

ومع ذلك، قد يُجادَل بأنّ هذا الجواب غير مرْضٍ، لأنه قد يُعتقد بأنّ الفاعلين الذين يشعرون بالشيء نفسه يجب أن يكونوا في الموقف الإبستمي نفسه فيما يخصّ التسويغ الذي يمتلكونه.

ومع ذلك، يبدو لي أنّ هذا الاعتراض يفترض مسبقًا أنّ النزعة الداخلانية القوية الوصول هي موقف صالح. تذكّر أنّ الداخلانية القوية الوصول هي الرؤية التي يمكنك فيها أن تعرف من خلال الاستبطان وحده ما إذا كان لديك ما يسوِّغ التسمّك باعتقاد معين. ولكن حتى المدافع عن الرؤية القائلة إنّ الخبرات وحدها التي لها فينومينولوجيا تقديمية يمكن أن تعمل كمسوِّغات فورية يمكن أن يُحافِظ بشكل مقبول على رؤية من هذا النوع. تخيّل حالة ينظر فيها شخصان إلى نفس كوب القهوة ولكنّ الكوب محجوب جزئيًا أمام واحد منهما فقط (الشكل1,23). تخيّل أنّ كلا المُدركينِ لهما خبرة أنّ ق، حيث ق هي أنّ كوب القهوة له شكل منتظم. دعنا نفترض زيادة على ذلك أنّ هذه الخبرة دقيقة. ولكن من باب السيكولوجيا غير الطبيعية، فإنّ المدرِك س1، الذي ينظر إلى الكوب وراء الأشياء الحاجبة، يمتلك خبرة مع شعور له ما يبدو أنه نفس الفينومينولوجيا التقديمية إزاءه عند س2. في هذه الحالة، يشعر كلا الشخصين بالشيء نفسه تمامًا داخليًا ولكنّ س2 وحده هو المسوَّغُ على الفور في اعتقاده أنّ ق. نظرًا إلى أنّ كلا المُدركين متكافئان داخليًا، فلا يمكن لأي منهما أن يعرف عن طريق الاستبطان وحده أنه مسوَّغ على الفور في التمسّك بالاعتقاد المذكور. لذا، فإنّ الرؤية المذكورة لا تتسق مع الداخلانية القوية الوصول.

قد يُجاب بأنّ خبرة س1 تشبه خبرة س2، بسبب الهلوسة الجزئية. يرى س2 على نحو حقيقي صانع-الصدق الذي يخصّ ق. لكنّ س1 يبدو أنه يرى صانع-الصدق الذي يخصّ ق. لذا، مع غياب المبطِلات يمتلك كلاهما الخبرات التي تسوِّغ على الفور الاعتقاد بأنّ ق. ومع ذلك، فإنّ هذا لا يتطلب فقط أن يكون محتوى خبراتهم هو: ق,ويبدو أنني على دراية بصانع-الصدق الذي يخصّ ق، ولكن أيضًا أن يكون هذا المحتوى الفكراني إلى حد كبير منعكِسًا في فينومينولوجيا الخبرة، وهو ما يبدو أنه محل خلاف إلى حد ما.

2. المعرفة الفوقية ومشكلة النسيان

تعرَّضت الدوغماتية الظاهراتية المتعلقة بالذاكرة لانتقادات مختلفة، وأشهرها مشكلة الدليل المنسي (Harman 1986؛ Bernecker 2008). غالبًا ما ننسى دليلنا الأصلي على اعتقاداتنا. ومع ذلك، يبدو أنّ الاعتقادات التي نسينا دليلنا الأصلي عليها تبقى مسوَّغة على نحو مساوٍ. لقد اعتُبِر هذا الأمر مشكلة بالنسبة للرؤية الداخلانية التي ترى أنّ اعتقادك لا يمكن تسويغه إلا إذا كان لديك وصول إلى الأساس الدليلي لاعتقادك.

هناك مشكلة ذات صلة مفادها أنّ معظم اعتقادات الذاكرة والحالات المتبدِّية-كذاكرة تكون مخزونة بدلاً من حادثة. ومع ذلك، سيبدو أنّ الذاكرة يجب ألا تفقد تسويغها حتى لو صادفَ أنني لم أفكِّر فيها. وفقًا لذلك، إنّ معظم اعتقاداتي تكون مسوَّغة بشكل متقطّع أو محتمل فحسب. يشار إلى هذه المشكلة أحيانًا باسم "مشكلة الاعتقادات المخزونة".

اقترح كوني وفيلدمان (Conee & feldman 2001) حلَّ المشكلة الأولى بالإشارة إلى أنّ اعتقاداتنا قد تبقى مسوَّغة حتى لو لم يعد لدينا وصول إلى الدليل الأصلي على اعتقاداتنا. حتى لو نسيت كيف عرفتُ لأول مرة أنّ اسمك هو "سفين"، فلدي مصادر متعددة أخرى من الأدلة على هذا الاعتقاد، على سبيل المثال، حقيقة أنّ الناس يخاطبونك باستمرار بهذه الطريقة.

يمكن أن يمتد هذا النوع من الردود إلى اعتقادات الذاكرة. لنفترض أنني أعتقد أننا التقينا في الماضي، ولكن ليس لديَّ حالة تتبدّى-كذاكرة عن الحدث. في هذه الحالة، لا يُسوَّغ اعتقاد الذاكرة لديّ من خلال أي حالة المتبدِّية كذاكرة. ومع ذلك، لا يعني هذا أنّ اعتقاد الذاكرة عندي غير مسوَّغ، بل فقط أنه لم يعد مسوَّغًا بوساطة الحالات المتبدِّية-كذاكرة أصلية. قد يُسوَّغ من خلال ما تتبدّى-كذاكرة جديدة، على سبيل المثال، من خلال الحالة المتبدِّية-كذاكرة في قولك "من الجيد رؤيتك مرة ثانية" في وقت أبكر اليوم.

ومع ذلك، فإنّ هذا النوع من الردود لا يتحاشى مشكلة الذاكرة المخزونة. تُقدِّم النزعة الاحتفاظية حلاً واعدًا محتملًا لكلتا المشكلتين. فوفقًا لهذه الرؤية، إنّ اعتقاداتنا، بمجرد تسويغها، تبقى مسوَّغة في ظل غياب المبطِلات (انظر، على سبيل المثال، Bernecker 2008).

تتمثل إحدى مشكلات النزعة الاحتفاظية في أنه من الغريب نوعًا ما اعتقاد أنّ الاعتقادات تستبقي تسويغها بعد تفكيكها وإعادة تجميعها مرة أخرى عند الاسترجاع. غالبًا ما يُدخِل هذا الشكل من إعادة البناء الجذري أخطاءً جديدة قد تقوّض التسويغ الأصلي. لنفترض، على سبيل المثال، أنني "خزَّنتُ" صورة ذاكرة عنك وأنت ترتدي قميصًا أصفر في حفلة ما قبل عشر سنوات، وأن هذه الصورة تدعم إبستميًا اعتقاد ذاكرة مفاده أنك كنت ترتدي قميصًا أصفر في تلك الحفلة. على الرغم من أن صورة الذاكرة هاته تُمثِّلك على أنك ترتدي قميصًا أصفر، إلا أنّ استرجاع الصورة قد يؤدي إلى حالة متبديِّة-كذاكرة عنك وأنت ترتدي قميصًا أحمر - ربما بسبب خلل في نظام استرجاع الذاكرة عندك. يبدو من الغريب في هذه الظروف الإصرار على أن يكون الاعتقاد المخزَّن بأنك ترتدي قميصًا أصفر مسوَّغًا من خلال صورة الذاكرة المخزَّنة. إحدى طرق تفادي الحالات الإشكالية من هذا القبيل هي تعديل النزعة الاحتفاظية على النحو التالي:

الاحتفاظية النزوعية - إذا كانت صورة ذاكرة ذ ستمنح تسويغًا أوليًا لاعتقاد ذاكرة ع في زمن ز عند الاسترجاع، فإنّ صورة الذاكرة ذ تمنح تسويغًا أوليًا لاعتقاد الذاكرة ع في الزمن ز، حتى لو لم يُسترجَع أي منهما في الزمن ز.

على عكس النسخة الأصلية من النزعة الاحتفاظية، فإنّ الاحتفاظية النزوعية لا تحلّ مشكلة نسيان الدليل. لذا، ستحتاج إلى أن يُصاحبها حلاً مختلِفًا، على سبيل المثال، الحلّ الذي اقترحه كوني وفيلدمان (2001).

هناك طريقة أخرى واعدة للتعامل مع مشكلة الدليل المنسي تتمثل في توسيع مجموعة الحالات المتبدِّية-كذاكرة لتشمل مشاعر الألفة فوق المعرفية (Proust 2008؛ Bernecker 2008؛ Arango-Mušoz and Michaelian 2014). إذا سُئِلتُ عن

الاسم الأول للرئيس أوباما، يمكنني تقديم هذه المعلومة بسهولة. على غرار معظم الناس، سأكون في حيرة من أمر تفسير أين تعلمت هذه الحقيقة لأول مرة. ومع ذلك، غالبًا ما تكون اعتقادات الذاكرة الدلالية مصحوبة بشعورٍ بألفة فوق معرفي يظهر على أنه غير حساس للأدلة، ومن هنا، يجب أن يكون قادرًا على منح تسويغ أولي للاعتقاد شأنه شأن صور الذاكرة. إنّ الشعور بالألفة هو مفهوم عن الدرجة. لذا، إنّ درجة التسويغ التي يمكن أن يمنحها الشعور بالألفة للاعتقاد ستدافع عن قوته، وهو ما يمكن التقاطه جزئيًا من خلال طلاقة الاسترجاع (Proust 2008). تعتمد طلاقة الاسترجاع، من بين أمور أخرى، على مدى سهولة استرجاع المعلومات، وكمية التفاصيل ذات الصلة التي يمكن استرجاعها بالإضافة إلى المعلومات المطلوبة. على سبيل المثال، إذا كان بإمكانك الاستشهاد بجميع أنواع الحقائق بشأن الرئيس أوباما، فإنّ طلاقتك ستكون أكبر مما لو لم تكن تعرف سوى أنّ اسمه الأول هو باراك.

3. نقل السوء الإبستمي

في حالة الخبرة البصرية، واجهت الدوغماتية الظاهراتية انتقادًا مفاده أنها تؤدي إلى نوع من شد أزر ذاتي غير مسوَّغ. تُقدِّم سوزانا سيغل (Susanna Siegel 2012) الحالة التالية. تعتقد جيل دوغماتيًا أنّ جاك غاضب منها. إنّ اعتقاد جيل غير عقلاني وليس مسوَّغًا حتى بالحد الأدنى. ولكن لأنها تتمسّك بهذا الاعتقاد، فإنها ترى وجهه المحايد على أنه يُعبِّر عن الغضب في اليوم التالي. وفقًا للدوغماتية الظاهراتية، يبدو أنّ هذه الخبرة عن جاك معبِّرًا عن الغضب يمكن أن تمنح الآن تسويغًا فوريًا وكاملًا للاعتقاد الذي تتمسّك به بالفعل، أي، اعتقاد أنّ جاك غاضب منها. يبدو هذا غير مرْضٍ. كل ما فعلته هو رؤية جاك، وبعد ذلك - كما لو كان بوساطة سحر - يتحول اعتقادها غير المسوَّغ إلى اعتقاد مُسوَّغ.

هناك طريقة لمنع هذا النوع من الحجاج ضد الدوغماتية الظاهراتية. أحد الاحتمالات هو إنكار إمكانية انتقال الخصائص الإبستمية السيئة من الاعتقاد إلى

الخبرة، أو من الخبرة إلى الاعتقاد. قد يقول الدوغماتي الظاهراتي إنّه لمجرد أنّ الاعتقاد الأولي كان سيئًا، لا يعني أنّ الاعتقاد الذي يتْبَع الخبرة سيئ أيضًا. في النهاية، قد يستمر قائلاً، لقد تدخّلت الخبرة بكل فينومينولوجيتها الخبراتية وأحدثت فرقًا.

في ندوة حديثة (2013)، قدّمت سيغل حجة حول لماذا ينبغي أن نعتقد أنّ الخصائص الإبستمية السيئة يمكن أن تنتقل عبر سلاسل من الاعتقاد-الخبرة-الاعتقاد. تُدرِك سيغل أنّ الخبرات والاعتقادات تختلف من نواحٍ كثيرة. إذ من الواضح أنّ الخبرات ليست من الأنواع التي يمكن أن تكون عقلانية أو غير عقلانية. لكنها تُشير إلى أنّ الاعتقادات والخبرات لها صفة مشتركة مهمة. لا يلزم أن تكون الاعتقادات غير عقلانية، حتى تولِّد اعتقادًا ضعيف-الأساس لاحق يتشكّل استنادًا إليها. إذا اعتقدتُ على نحو عقلاني أنني سأذهب إلى محاضرة نيد اليوم ولكنني اعتقدتُ على نحو غير عقلاني أنه سيتحدث عن فلسفة الرياضيات، فقد ينتهي بي الأمر إلى الاعتقاد غير العقلاني الذي مفاده أنني سأذهب إلى محاضرة فلسفة الرياضيات. يستند هذا الاعتقاد غير العقلاني جزئيًا إلى اعتقادي العقلاني بشأن أين سأذهب لاحقًا اليوم. إذا لم يكن من الضروري أن تكون الاعتقادات غير عقلانية حتى تكون الاعتقادات القائمة عليها غير عقلانية، فإنّ الخبرات (التي تدّعي سيغل أنها ليست غير عقلانية) يجب أن تكون قادرة أيضًا على إنشاء اعتقادات ذات خصائص إبستمية سيئة.

حتى الآن كل شيء على ما يرام. لكن لاحظ أنه على الرغم من أنّ هذه الحجة لا تستبعد إمكانية حدوث الانتقال، فإنها أيضًا لا تثبته. لا يمكن أن تكون الحجة ببساطة أنّ الاعتقادات والخبرات لها على حد سواء خاصية ق التي تسمح بنقل السوء الإبستمي. ومن هنا، بما أنّ الاعتقادات تسمح بالانتقال، فإنّ الخبرات تسمح بذلك أيضًا[5]. تنطوي هذه الحجة على مغالطة. إذا تعرّضتُ أنا وأنت

(5) إليجا تشوندوف (في اتصال شخصي معه).

للضرب من قِبل جون، فربما يكون جون قد فعل شيئًا سيئًا لك ولكن ليس لي، لأنني على عكسك وافقت على أن أكون في مباراة ملاكمة مع جون. في هذه الحالة، هناك خاصية أخرى أمتلكها تجعل الحالتين غير متماثلتين. لكن قد يقول الدوغماتي الظاهراتي إنّ هناك أيضًا عدم تماثل بين الاعتقاد والخبرة حتى لو كان كلاهما يمتلك على نحو مشترك الخاصية ق التي تجعل الأمر يبدو كما لو أنهما قادران على حد سواء على نقل السوء الإبستمي. قد ينحصر عدم التماثل في الفينومينولوجيا الخاصة التي تتمتع بها الخبرة. قد يكون هذا هو ما يمنع نقل السوء الإبستمي من الاعتقاد السيئ الأصلي إلى الاعتقاد الذي تمتلكه جيل بعد رؤية جاك[6].

على الرغم من أنني أدرك أنّ هذه الاستجابة متاحة للدوغماتي الظاهراتي في بعض الحالات، إلا أنني لا أعتقد أنها تعمل في جميع الحالات. ففي حالة أخرى من حالات سيغل، يخشى جون من وجود سلاح في الثلاجة ومن ثم يمتلك لاحقًا خبرة عن وجود سلاح في الثلاجة. ما يراه كسلاح هو في الحقيقة موزة. على أساس هذه الخبرة، يُشكِّل جون اعتقادًا بأنّ هناك سلاحًا في الثلاجة. الآن، في هذه الحالة، لدينا خياران. يمكننا إما أن نسمح بأنّ الخوف يمكن أن يخضع لقيود العقلانية، أو يمكننا إنكار ذلك. يمكن القول إنّ الانفعالات مثل الخوف والحزن والاشمئزاز هي أنواع من الخبرات الإدراكية الحسية (Prinz 2006؛ Brogaard 2015). لذا، إذا قلنا إنّ الانفعالات يمكن أن يقال عنها على نحو هادف إنها عقلانية أو غير عقلانية، فمن المحتمل أنه ينبغي أن نسمح أيضًا بأن تخضع الخبرات بشكل عام لقيود العقلانية، وفي هذه الحالة يكون انتقال السوء الإبستمي أقل إثارة للجدل. ومن ناحية أخرى، إذا أنكرنا إمكانية أن تخضع الانفعالات لأي قيود للسوء، فلا يوجد سوء إبستمي يمكن نقله من خوف جون عبر خبرته إلى اعتقاده. لذا، إنّ إيجاد طريقة للمجادلة ضد انتقال السوء الإبستمي لن تحجب حجة

(6) إليجا تشودنوف (في اتصال شخصي معه).

سيغل. في الواقع، ليس من الواضح ما إذا كانت هناك حجة يمكن تقديمها في هذه الحالة.

تعتمد حجة سيغل على افتراض مفاده أنّ خبرة المرء يمكن أن ترث محتوى اعتقاده. يُعرف هذا أيضًا باسم "الاختراق المعرفي" (Pylyshyn 1999). ما إذا كانت خبراتنا تخضع للاختراق المعرفي أم لا، فقد كان ذلك محل جدل كبير (Raftopoulos 2001؛ Macpherson 2012؛ Siegel 2012؛ Siegel تحت الطبع؛ Gatzia & Borgaard تحت الطبع). سأضع، هنا، هذا السجال جانبًا وأركّز، بدلاً من ذلك، على الكيفية التي يمكن بها للمرء أن يعالج بشكل مناسب حالات شد أزر ذاتية مماثلة فيما يخصّ الذاكرة، إذا كان هناك بالفعل أيّ منها.

افترض أنك تتذكّر صديقتك بوصفها مزاجية وانطوائية في بعض الأحيان. وتبيّن أنّ ذاكرتك خاطئة. زيادة على ذلك، إنّ الحالات المتبدِّية-كذاكرة التي تستند إليها لا تمتلك العلامات التي تجعلها مؤهَّلة لتكون مسوِّغًا فوريًا وكاملًا لذاكرتك. افترض أنّ ذاكرتك ليست حتى مسوِّغة للوهلة الأولى. قابلتَ اليوم صديقتك، وبسبب ذاكرتك الخاطئة، تختبرها على أنها مزاجية وانطوائية. في وقت لاحق من مساء ذلك اليوم، تُضيف الحالة المتبدِّية-كذاكرة لك عن كونها مزاجية وانطوائية سابقًا، التي تمتلك في الواقع العلامات التي تجعلها مؤهَّلة لمنح تسويغ فوري لذاكرتك، تسويغًا فوريًا لذاكرتك السابقة بأنّ صديقتك في بعض الأحيان تكون مزاجية وانطوائية.

في هذه الحالة، لا يبدو منع انتقال السوء الإبستمي مقنعًا للغاية، لأنه يجب أن يكون من غير المثير للجدل إلى حد ما أنه يمكن للذكريات أن تنقل السوء الإبستمي إلى ذكريات أخرى. تبدو هذه الحالة مقبولة أيضًا، لأنها لا تنطوي على حالة اختراق معرفي للخبرة البصرية، التي كانت محل جدل رئيس في السجال حول الاختراق المعرفي.

أعتقد أنّ الرد الصحيح في هذه الحالة هو أنها، عند إجراء مزيد من التدقيق، حالة غير مثيرة للقلق. بالنظر إلى افتراض أنّ الحالة المتبدِّية-كذاكرة لك عن

صديقتك اليوم هي من النوع الذي يمكن أن يمنح تسويغًا للذكريات، فإنّ هذه الحالة المتبدِّية-كذاكرة يمكن أن تمنح، وفي الواقع تمنح بالفعل، تسويغًا فوريًا لذاكرتك بأنّ صديقتك كانت مزاجية وانطوائية اليوم. يمكن لهذه الذاكرة الأخيرة الآن أن تسوِّغ الذاكرة المعممة بأنّ صديقتك في بعض الأحيان تكون مزاجية وانطوائية. ومن ناحية أخرى، إذا كانت لدينا حالة بين أيدينا لم تحتوِ فيها الحالة المتبدِّية-كذاكرة لك اليوم على الخصائص التي تجعلها مرشحًا لمنح التسويغ الفوري للذكريات، فلا يمكن استخدام هذه الحالة لتحدي الدوغماتية الظاهراتية من النوع المدافع عنه هنا.

4. الختام

لقد جادلت بأنه حتى لو كانت الذكريات السيريذاتية المسترجَعة عبارة عن بناءات جمعّتها أدمغتنا من أجزاء مخزّنة من الخبرات، كما تشير المعطيات التجريبية بقوة، فإنّ هذا لا يعني أنه لا يمكننا امتلاك تسويغ داخلي لما نتذكّره. وهناك نُسخة من الدوغماتية الظاهراتية يمكن الدفاع عنها فيما يخصّ الذاكرة. إذ وفقًا لهذه الرؤية، إنّ الحالات المتبدِّية كذاكرة - التي يمكننا اعتبارها شبيهة بالصور الذهنية أو الخيالات أو حتى الأحلام الواضحة في بعض الأحيان - مسوِّغة-ذاتيًا عند غياب المبطِلات، ولكنها يمكن أيضًا أن تسوِّغ النظائر القضوية للحالات المتبدِّية هاته. والسؤال الصعب هو ماذا عن الحالات المتبدِّية-كذاكرة التي تجعلها مسوِّغات فورية. أحد الاقتراحات هو أنّ لديها فينومينولوجيا تقديمية خاصة تضعنا، على الأقل في الحالات الحقيقية، في اتصال مباشر مع صانعات-الصدق التي تخصّ محتواها. ومع ذلك، فإنّ هذه الرؤية ليست مقبولة للغاية فيما يخصّ الذاكرة، لإنه من المشكوك فيه أن يكون لدينا أي دراية مباشرة بأحداث الماضي - وبالتأكيد ليس عندما تكون الأحداث بعيدة بما يكفي في الماضي. لقد اقترحت بدلاً من ذلك أنّ ما يجعل الحالات المتبدِّية-كذاكرة نوعًا من الحالات الذهنية التي يمكن أن تكون مسوِّغة-ذاتيًا أو تمنح التسويغ للذكريات هو عدم حساسيتها للأدلة. في حالة الخبرة

البصرية، تقاوم الأوهامُ البصرية على نحو لافت الإبطال. ففي وهم مولر-لاير، على سبيل المثال، لا يزال يبدو لنا الخطّان مختلفين في الطول، حتى بعد اكتساب معرفة بأنّ الأمر ليس كذلك. تمتلك العديد من الحالات المتبدِّية-كذاكرة لنا هذه الخاصية نفسها: إنها تستمر في الصمود على الرغم من معرفة أنّ الحالات المتبدِّية هاته غير دقيقة للغاية. في نهاية هذا الفصل، قدّمت ما أعتبره الرد الأكثر مقبولية على التحدّي الأخير للدوغماتية الظاهراتية، أعني، التحدّي المتمثل في أنّ هذا الموقف يؤدي إلى حالات شد أزر ذاتية[7].

موضوعات ذات صلة

- تصنيف الذاكرة ووحدتها
- صور الذاكرة
- الداخلانية والخارجانية

References

Arango-Muñoz, S. and Michaelian, K. (2014). 'Epistemic Feelings, Epistemic Emotions', Philosophical Inquiries 2(1): 97-122.

Audi, R. (1995). 'Memorial Justification', Philosophical Topics 23: 31-45.

Audi, R. (1998). Epistemology. London: Routledge.

Bernecker, S. (2008). The Metaphysics of Memory. New York: Springer.

Bernecker, S. (2010). Memory: A Philosophical Study. New York: Oxford University Press.

Brogaard, B. (2013a). 'Phenomenal Seemings and Sensible Dogmatism'. In C. Tucker (ed.), Seemings and Justification. New York: Oxford University Press, pp. 270-89.

Brogaard, B. (2013b). 'It's Not What It Seems. A Semantic Account of "Seems" and Seemings', Inquiry 56(2-3): 210-39.

Brogaard, B. (2015). On Romantic Love: Simple Truths about a Complex Emotion. New York: Oxford University Press.

Brogaard, B. (2016a). 'Perceptual Appearances of Personality', Philosophical Topics 44(2): 83-103.

(7) أنا ممتن لـ سفين بيرنيكر وإليجا تشودنوف وكيسي لاندرز لتعليقاتهم على النسخة الأولية من هذا الفصل.

Brogaard, B (2016b). 'In Defense of Hearing Meanings', Synthese, doi: 10.1007/s11229-016-1178-x.

Brogaard, B. and Gatzia, D. E. (2017). 'Is Color Experience Cognitively Penetrable?', Topics in Cognitive Science 9(1): 193-214.

Chisholm, R. (1957). Perceiving: A Philosophical Study. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Chudnoff, E. (2013). Intuition. Oxford: Oxford University Press.

Chudnoff, E. (2014). Review of C. Tucker (ed.) Seemings and Justification, Notre Dame Philosophical Reviews.

Chudnoff, E. (2016a). 'Moral Perception: High Level Perception or Low Level Intuition?' In T. Breyer and C. Gutland (eds.), Phenomenology of Thinking. New York: Routledge.

Chudnoff, E. (2016b). 'Epistemic Elitism and Other Minds', Philosophy and Phenomenological Research, DOI: 10.1111/phpr.12308.

Cohen, S. (1984). 'Justification and Truth', Philosophical Studies 46: 279-96.

Conee, E. and Feldman, R. (2001). 'Internalism Defended', American Philosophical Quarterly 38(1): 1-18.

Conee, E. and Feldman, R. (2004). Evidentialism: Essays in Epistemology. New York: Oxford University Press.

Danker, J. F. and Anderson, J. R. (2010). 'The Ghosts of Brain States Past: Remembering Reactivates the Brain Regions Engaged during Encoding', Psychological Bulletin 136: 87-102.

Eichenbaum, H. and Cohen, N. J. (2001). From Conditioning to Conscious Recollection: Memory Systems of the Brain. New York: Oxford University Press.

Ginet, C. (1975). 'Memory Knowledge', Knowledge, Perception and Memory, Philosophical Studies Series in Philosophy 5: 145-73.

Gregory, R. L. (1968). 'Visual Illusions', Image, Object, and Illusion, Readings from Scientific American. San Francisco, CA: W. H. Freeman and Company.

Harman, G. (1986). Change in View: Principles of Reasoning. Cambridge, MA: MIT Press.

Howe C. Q. and Purves D. (2005). 'The Müller-Lyer Illusion Explained by the Statistics of Image-Source Relationships', PNAS 102(4): 1234-9.

Huemer, M. (1999). 'The Problem of Memory Knowledge', Pacific Philosophical Quarterly 80(4): 346-57.

Huemer, M. (2007). 'Compassionate Phenomenal Conservatism', Philosophy and Phenomenological Research 74: 30-55.

Jackson, F. (1977). Perception: A Representative Theory. Cambridge: Cambridge University Press.

Kleiñ S.˝Ç. 'Autonoesis and Belief in a Personal Past¤ An Evolutionary Theory of Episodic Memory Indices' Review of Philosophy and Psychology ç¤ ÇñÙÇñ.

McKoon, G., Ratcliff, R. and Dell, G. S. (1986). 'A Critical Evaluation of the Semantic-Episodic Distinction', J. Exp. Psychol. Learn. Mem. Cogn. 12(2): 295-306.

Macpherson, F. (2012). 'Cognitive Penetration of Colour Experience: Rethinking the Issue in Light of an Indirect Mechanism', Philosophy and Phenomenological Research 84(1): 24-62.

Mazzoni, G., Scoboria A. and Harvey, L. (2010). 'Nonbelieved Memories', Psychological Science 21(9): 1334-40.

Pollock, J. (1974). Knowledge and Justification. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Pollock, J. (1984). 'Reliability and Justified Belief', Canadian Journal of Philosophy 14: 103-14.

Prinz, J. (2006). Gut Reactions A Perceptual Theory of Emotion. New York: Oxford University Press.

Proust, J. (2008). 'Epistemic Agency and Metacognition: An Externalist View', Proceedings of the Aristotelian Society 108(1): 241-68.

Pryor, J. (2000). 'The Skeptic and the Dogmatist', Noûs 34: 517-49. Pryor, J. (2005). 'There Is Immediate Justification'. In M. Steup and E. Sosa (eds.), Contemporary Debates in Epistemology. Malden, MA: Blackwell, pp. 181-201.

Pylyshyn, Z. W. (1999). 'Is Vision Continuous with Cognition? The Case for Cognitive Impenetrability of Visual Perception', Behavioral and Brain Sciences 22: 341-423.

Raftopoulos, A. (2001). 'Is Perception Informationally Encapsulated? The Issue of the Theory-Ladenness of Perception', Cognitive Science 25: 423-51.

Schacter, D. L. (1989). 'Memory'. In M. I. Posner (ed.), Foundations of Cognitive Science. Cambridge, MA: MIT Press, pp. 683-725.

Schroer, R. (2008). 'Memory Foundationalism and the Problem of Unforgotten Carelessness', Pacific Philosophical Quarterly, 89: 74-85.

Siegel, S. (2012). 'Cognitive Penetrability and Perceptual Justification', Noûs 46(2): 201-22.

Siegel, S. (2013). 'The Epistemic Impact of the Etiology of Experience', Philosophical Studies 162: 697-722.

Siegel, S. (in press). 'Rational Evaluability and Perceptual Farce'. Afterword to J. Zeimbekis and A. Raftopoulos (eds.), Cognitive Effects on Perception: New Philosophical Perspectives. Oxford: Oxford University Press.

Squire, L. R. (1992). 'Memory and the Hippocampus: A Synthesis from Findings with Rats, Monkeys, and Humans', Psychological Review 99: 195-231.

Tolhurst, W. (1998). 'Seemings', American Philosophical Quarterly 35: 293-302.

Tucker, T. (2010). 'Why Open-Minded People Should Endorse Dogmatism', Philosophical Perspectives 24(1): 529-45.

الفصل الرابع والعشرون

النزعة الاتساقية

إيريك ج. أولسن

1. مقدِّمــة

إنها حقيقة من حقائق الحياة أنّ الكثير من مصادر المعلومات التي نسترشد بها في وظائفنا اليومية ليست موثوقة للغاية في حد ذاتها. ينطبق هذا على ما نختبره عن طريق حواسنا، وما يخبرنا به الآخرون، وما نقرأه في الأخبار، وعلى الإنترنت كما لا يخفى. في هذه الحالات، قد يكون كل ما يتعين علينا المضي معه هو مدى توافق أو اتساق التقارير التي نحصل عليها من مصادر مختلفة. إذا كانت متسقة إلى حد كبير، فإننا نميل إلى الاعتقاد بأنّ المعلومات ذات مصداقية وأنّ ما يُبلَغ عنه ربما يكون صحيحًا. لذلك، إذا قرأنا على صفحة ويب ذات مصداقية مشكوك فيها أنّ هناك عملية سطو خارج دار الأوبرا في ستوكهولم وسمعنا شخصًا ما يقول هذا للتو في المترو، لم يُخبر بذلك إلا من قِبل أحد معارفه البعيدين، فقد نبدأ في التفكير في أنّ هناك على الأرجح شيئًا ما.

استنتجَ بعض منظّري المعرفة، ممن أُعجبوا بأمثلة من هذا القبيل، أنّ الاتساق [coherence] هو "الكأس المقدسة" في الإبستمولوجيا، وهو الشيء الوحيد الذي يفصل الاعتقادات المسوَّغة عن الاعتقادات غير المسوَّغة. وبشكل تقريبي، إنّ الاعتقادات التي يتعلق بعضها ببعض أو يتفق بعضها مع بعض أو تُظهر دعماً متبادلاً على نحو جيد يُتمسّك بها على نحو مسوَّغ، وتُعدّ، إذا كانت

صحيحة، موضوعات للمعرفة. ينطبق هذا بشكل خاص على الاعتقادات القائمة على الذاكرة: إنها، وفق هذه الرؤية، متمسّك بها على نحو مسوَّغ وتوهَّل، إذا كانت صحيحة، على أنها معرفة إذا كانت متسقة مع بعضها بعضًا أو مع اعتقادات أخرى لدينا. هنا، وكما سيأتي، نستعمل "الذاكرة" و"الاستحضار" والمصطلحات المرادفة في معانيها غير الحقيقية دون أي التزام بصدق ما يُتذكَّر أو ما يُستحضَر. بمعنى آخر، نحن ننظر إلى الذاكرة على أنها نظام معلومات ينتج تقارير تفيد بأنّ هذا أو ذاك هو الحال سواء كانت تلك التقارير صادقة أو كاذبة.

وهكذا، إنّ حقيقة أنّ كارن تتذكّر تلقّي الكثير من هدايا عيد الميلاد عندما كانت في العاشرة من عمرها قد لا تكون ذات أهمية في حد ذاتها، ولا حقيقة أنها تتذكّر الكثير من الأقارب الذين تجمَّعوا في عيد الميلاد في العام نفسه. يمكن أن تكون كارن مخطئة تمامًا في كلتا الروايتين. ومع ذلك، تُظهر هاتان الذاكرتان درجة عالية من الدعم المتبادل: إذا تلقّت كارن الكثير من الهدايا، فهذا يشير إلى وجود العديد من الأقارب، وعلى العكس من ذلك، إنّ الكثير من الأقارب يعني عادةً الكثير من الهدايا لكل طفل، بما في ذلك كارن. في ضوء هذا الاتساق، قد يكون التفسير الأكثر مقبولية هو أنّ كلا الاستحضارين صحيح.

وآخرون كانوا أكثر تواضعًا في استقراءاتهم الفلسفية من هذه الأجزاء من تفكير الحس المشترك. فبالنسبة إلى ك. أ. لويس، على سبيل المثال، لا يمكن للاتساق أن يخلق تسويغًا من الصفر؛ بل يمكنه فقط تضخيم درجة إيجابية موجودة مسبقًا من المصداقية. وهكذا، إنّ الاعتقادات القائمة على الذاكرة لا يمكن تسويغها بحكم الاتساق ما لم يكن هناك بعض المصداقية الأولية مرتبطةً بهذه الاعتقادات ومتحققةً على حدة. إذا لم تكن هناك قرينة لصالح ما استُحضِر لأنه استُحضِر، فإنّ ملاحظة الاتساق بين الكثير من الاستحضارات لن تكون مهمة من الناحية الإبستمية. في المقابل، إذا كانت الاستحضارات تتمتع بمثل هذه المصداقية الأولية، فقد ينتج عن الاتساق، في ظروف مواتية، احتمالية "كافية للاعتماد العقلاني والعملي" (Lewis 1946: 357). يمكن أن يقول لويس إننا إذا تأثرنا باتساق استحضارات عيد

الميلاد لدى كارن، فذلك لأننا نعلّق بعض المصداقية الأولية مسبقًا على كل استحضار أُخذ بعين الاعتبار لوحده.

تعتبر الإشارة إلى لويس فيما يخصّ تسويغ الاتساق للذكريات مناسبة على نحو خاص لأنّ تسويغ اعتمادنا على الذاكرة كان محوريًا في مشروعه الإبستمولوجي. إذا لم نتمكّن حتى من الاعتماد على ذكرياتنا، فهناك أمل ضئيل في أن نتمكّن من وضع ثقتنا بأي شيء آخر. كان لويس مهتمًا في النهاية بالمشروع الكبير الذي يخصّ تسويغ الذاكرة بوصفها مَلَكَة دون الإشارة إلى تلك الملَكة نفسها. وهكذا، كان هدفه الرئيس تقديم تسويغ للذاكرة بحد ذاتها، بطريقة سترضي حتى المعترض المتشكك بشدة. ومع ذلك، كانت نقطة انطلاقه دراسة المزيد من المواقف العادية مثل حالة عيد الميلاد عندنا.

اقترح لويس، كما رأينا للتو، أننا قد نفكر في الاتساق والصدق من خلال الاحتمالات: يوحي الاتساق بالصدق إذا أنتج احتمالية تكفي للاعتماد العقلاني والعملي. ولكن ما هو بالضبط دور الاتساق، وما هي الحقائق الاحتمالية هنا؟ في بحثهم عن إجابات، ركّز عدد من المؤلفين المعاصرين، بدءًا من كلاين ووارفيلد (Klein & Warfield 1994)، على السؤال الذي مفاده هل المزيد من الاتساق يعني ضمناً احتمالية أعلى للصدق. دعونا نقول إنّ الاتساق مُفضٍ إلى الصدق إذا امتلك تلك الخاصية.

نظرًا إلى أنّ تركيزنا ينصّب على اتساق الذكريات أو الاستحضارات وصدقها، فإنّ السؤال الذي سنطرحه هو: إذا كانت مجموعة الاستحضارات S أكثر اتساقًا من مجموعة أخرى من الاستحضارات 'S، فهل يُسمح لنا، عندئذ، باستنتاج أنّ S أكثر احتمالية من 'S لتكون صادقة برمتها؟ على سبيل المثال، إذا كانت استحضارات جوزيف عن الحرب العالمية الأولى أكثر اتساقًا من استحضاراته عن زواج ابنه، فهل يعني ذلك أنّ الأولى أكثر احتمالاً لتكون صادقة، وإذا كان الأمر كذلك، تحت أي ظروف؟ هناك أسباب وجيهة للانتباه لهذا التفسير الخاص بما يفضي إلى الصدق. أولاً، إنه يطلب بداهة الحد الأدنى من المعنى الذي يمكن أن يوحي فيه

الاتساق بين الاستحضارات بالصدق. قد يبدو من الصعب الحفاظ على أنّ الاتساق يوحي بالصدق دون الحفاظ أيضًا على أنّ المزيد من الاتساق يوحي باحتمالية أعلى للصدق. ثانيًا، إنه واضح نسبيًا ولا لبس فيه.

في القسم التالي، ستكون المهمة الاستيضاح أكثر بشأن نوع الخاصية التي يكون عليها الاتساق. سأنتقل بعد ذلك، في القسم الثالث، إلى مسألة كيف نفهم الإفضاء إلى الصدق. وكما أُشيرَ سابقًا، من غير المقبول اعتقاد أنّ الاتساق مفض إلى الصدق عند غياب الشروط الإضافية: قد يكون عمل خيالي مؤلَّف-جيدًا في النهاية أكثر اتساقًا من الواقع نفسه[1]. ستُدرَس هذه الشروط الإضافية في القسم الرابع. وفي القسم الخامس، سأفحص بإيجاز المقبولية النفسية لهذه الشروط في سياق الذكريات. أما في القسم الأخير، فأناقش ما تسمى مؤخرًا بنتائج الاستحالة التي تخصّ الاتساق وأهميتها.

2. الاتساق

اقترح ك. أ. لويس التعريف الآتي للاتساق أو "التساوق"، من باب استعمال اصطلاحه:

> سيقال عن مجموعة من التصريحات، أو مجموعة من الحقائق المفترضة المؤكدة، متساوقة إذا وفقط إذا كانت مرتبطة للغاية بحيث ستزداد الاحتمالية السابقة لأي منها إذا كان من الممكن افتراض باقي المجموعة كمقدِّمات معيَّنة. (Lewis 1946: 338)[2]

(1) تعتمد الأقسام التالية على مادة موجودة في Olsson (2002) وOlsson (2012)، حيث ينصب التركيز على اتساق الاعتقادات بدلاً من الذكريات. يمكن العثور على مزيد من المعالجات الموسَّعة لجوانب مختلفة من تسويغ اتساق الذاكرة عند لويس في Olsson (2002) (القسم 5)، Shogenji & Olsson (2004)، وOlsson (2005)، لاسيما الفصل الثالث .

(2) يُفضِّل لويس مصطلح التساوق [congruence] على مصطلح الاتساق [coherence]" لأنه يريد أن ينأى بنفسه عن المثالية البريطانية ما بعد الكانطية ونظريتها "النظرية الاتساقية للصدق".

وهكذا، فإنّ المجموعة S التي تتألف من قضايا $A_1,... A_n$ متساوقة بالنسبة إلى توزيع الاحتمالية P فقط في حالة $P(A_i \mid B_i) > P(A_i)$ حيث $i=1, ..., n$، وB_i هي اقتران كل عناصر S باستثناء A_i.

يجعل هذا التعريف الاتساق أو التساوق مسألة إمّا الكل أو لا شيء، بدلاً من مفهوم يقرّ بدرجات أكثر دقة [fine-grained]. سيكون المفهوم الدقيق أكثر ملاءمة لأغراضنا بالنظر إلى تفسيرنا لما يُفضي إلى الصدق. زيادة على ذلك، كما يوضِّح المثال التالي، يكون التساوق مشكوكًا فيه حتى لو كان تفسير الاتساق في إطار الكل أو لا شيء. افترض أنّ هناك عددًا معقولًا من الطلاب وعددًا معقولًا ممن هم في الثمانين من العمر (80–89 عامًا). افترض أنّ الطلاب كلهم حصرًا يرغبون في الاحتفال وأنّ جميع من يبلغ عمرهم ثمانين عامًا حصرًا هم مراقبو طيور، وأنّ هناك بعضًا من الطلاب ممن بلغوا الثمانين من العمر، ولكن عددهم قليل جدًا. افترض أنه يبدو أنك تتذكّر ما يلي عن جون، أحد الأقارب من بعيد:

A_1 = "جون هو طالب"

A_2 = "جون يرغب في الاحتفال"

A_3 = "جون يبلغ من العمر ثمانين عامًا"

A_4 = "جون يحب مراقبة الطيور"

إنّ المجموعة $S = \{A_1, A_2, A_3, A_4\}$ متساوقة وفق معنى لويس: ترتفع احتمالية كل قضية في المجموعة إذا افتُرِضَت القضايا الأخرى كمقدِّمات معطاة. ومع ذلك، من الناحية الحدسية، يمكن أن تكون المجموعة أي شيء سوى أنها متسقة: اثنتان من الاستحضارات (حول كون جون طالبًا محتفِلاً) غير محتملتين للغاية بالنظر إلى الاثنتين الأخريين (حول كون جون ثمانيني العمر مراقِب-للطيور).

في المثال، الاحتمالية المشتركة للقضايا في المجموعة منخفضة جدًا؛ احتمالية أن يكون جون طالبًا محتفِلاً ومراقِبًا-للطيور في عمر الثمانين قريبة من

الصفر. يشير هذا إلى تماهي درجة اتساق مجموعة ما مع احتماليتها المشتركة:

$$C_0(A, B) = P(A \wedge B)$$

يمكن توسيع المقياس بشكل ضئيل إلى عدد عشوائي (محدود) من القضايا

$$C_0(A_1, \ldots, A_n) = P(A_1 \wedge \ldots \wedge A_n)$$

ومع ذلك، يمكن أن تكون هناك مواقف يكون فيها لمجموعتين الاحتمالية المشتركة نفسها ولكن إحدى المجموعتين تكون، من الناحية الحدسية، أكثر اتساقًا من الأخرى، على الرغم من أنّ مثل هذه الأمثلة التي تتضمن الذاكرة تميل إلى أن تكون مفتعلة قليلاً. دعونا ننظر في حالة لشخصين تشمل لينا وتوماس. تتذكّر لينا أنّ جون طالب وأيضًا أنّ جون يحب الاحتفال، في حين تكون استحضارات توماس بشأن جون أقل تحديدًا. فهو لا يستطيع أن يتذكّر ما إذا كان جون طالبًا أم في الجيش، بل فقط إنّ جون هو هذا أو ذاك، ولا يستطيع أن يتذكّر ما إذا كان جون يحب الاحتفال أو لعب التنس، بل فقط إنّ جون يحب هذا أو ذاك. بافتراض أنّ التواجد في الجيش ولعب التنس هما خاصيتان غير مرتبطين إحصائيًا وأنّ الطلاب، كما في السابق، جميعهم ووحدهم يرغبون في الاحتفال، فإنّ استحضارات لينا تبدو أكثر اتساقًا من استحضارات توماس. في النهاية، إنّ الاستحضارين الأولين وليس الأخيرين في حالة اتفاق تام. ومع ذلك، كما يمكن للقارئ أن يطمئن نفسه، إنّ الاحتمالية المشتركة هي نفسها في كلتا الحالتين.

بدلاً من قياس تداخل القضايا، يمكننا قياس مدى اتفاقها. كلما اتفقت القضايا، ازداد اتساقها. قُدِّمت طريقة بسيطة لقياس مدى الاتفاق عند Olsson (2002) وبشكل مستقل عند Glass (2002)*:

(*) يعني الرمز المنطقي (∧) الوصل أو الاقتران (conjunction) ويقابل حرف العطف (و)، ويعني الرمز المنطقي (∨) الفصل (disjunction) ويقابل حرف العطف (أو). [المترجم]

$$C_1(A,\ B) = \frac{P(A \wedge B)}{P(A \vee B)}$$

تقيس $C_1(A,B)$ التداخل النسبي للقضايا A وB. يمكن تعميم هذا القياس أيضًا بشكل ضئيل:

$$C_1(A_1,\ \ldots,\ A_n) = \frac{P(A_1 \wedge \ldots \wedge\ A_n)}{P(A_1 \vee \ldots \vee\ A_n)}$$

هناك مقياس بديل للاتساق قُدِّم عند Shogenji (1999):

$$C_2(A,\ B) = \frac{P(A_1 \wedge \ldots \wedge A_n)}{P(A_1 \vee \ldots \vee A_n)}$$

في حين أنّ C_1 يأخذ قيمته القصوى عندما تتطابق القضايا بصرف النظر عن مدى تحديد تلك القضايا، لا ينطبق هذا على C_2. لأنه بافتراض أنّ A وB يتطابقان. وجعل $x = p(A)$ نحصل على $C_2(A,\ B) = P(AB)/P(A) \times P(B) = x/x^2 = 1/x$. وهكذا، إنّ الاتفاق على شيء أكثر تحديدًا، أعني، شيء مع احتمالية ضئيلة، سيؤدي إلى درجة عالية من الاتساق[3]. اقترحَ شوجينجي التعميم المباشر التالي:

$$C_2(A_1,\ \ldots,\ A_n) = \frac{P(A_1 \wedge \ldots \wedge\ A_n)}{P(A_1) \times \ldots \times P(A_n)}$$

منذ تقديم C_1 وC_2، والأدبيات المتعلقة بمقاييس الاتساق في انفجار عمليًا، وهناك الآن عدد كبير من الاقتراحات البديلة حول كيفية التفكير بشأن الاتساق نسبة إلى الاحتمالية (انظر، على سبيل المثال، Olsson & Schubert 2007). ومع ذلك، فإنّ المقاييس التي قدَّمناها تكفي لغرض تثبيت الأفكار.

(3) للاطلاع على أمثلة توضّح الفروق بين هذه القياسات، انظر (2002) Olsson.

3. الإفضاء إلى الصدق

على الرغم من وجود بعض الاستثناءات، فإنّ معظم الفلاسفة الذين ناقشوا اتساق صدق مجموعات من القضايا واحتماليته قد ظنوا في الاحتمالية ذات الصلة أنها احتمالية أن تكون المجموعة بأكملها صادقة، أي، احتمالية الصدق المشترك. بمعنى آخر، الاحتمالية ذات الصلة هي احتمالية اقتران جميع القضايا في المجموعة ذات الصلة.

يقودني هذا إلى محاولتي الأولى لشرح ما يعنيه الاتساق ليكون مفضيًا إلى الصدق في سياق الاعتقادات الذاكرية. سيقال إنّ مقياسّ الاتساق C هو أن يكون مفضيًا إلى الصدق قضويًا إذا وفقط إذا كانت درجة الاتساق الأعلى توحي باحتمالية أعلى للصدق المشترك، أي، إذا وفقط إذا ثبتَ ما يلي: إذا كان $C(A_1, ..., A_n) > C(B_1, ..., B_m)$، فإنّ $P(A_1 \wedge ... \wedge A_n) > P(B_1 \wedge ... \wedge B_m)$.

هل توجد أي قياسات (غير ضئيلة) للاتساق المفضي إلى الصدق قضويًا؟ يكون القياس مفضيًا إلى الصدق، في هذا المعنى، إذا كان المزيد من الاتساق يعني احتمالية مشتركة أعلى. وفقًا لـ C_0، إنّ الاتساق هو الاحتمالية المشتركة، وبذلك، فإنّ هذا القياس يظهر، بشكل مبسَّط، مفضيًا إلى الصدق بالمعنى القضوي. من ناحية أخرى، لا C_1 ولا C_2، وَهُما قياسان جذابان في البداية، يتبين أنهما مفضيان إلى الصدق وفق هذا التعريف. على سبيل المثال، رأينا سابقًا أنه من بين أزواج من القضايا المتطابقة، ينتج عن C_2 قيمة اتساق أعلى للأزواج الأكثر تحديدًا، في حين أنّ القضايا المتطابقة الأكثر تحديدًا لها احتمالية (مشتركة) أقل.

أحد ردود الفعل المحتملة هي استنتاج أنّ فشل التفسيرات المعقولة للاتساق في أن يكون مفضيًا إلى الصدق قضويًا يعلّمنا درسًا مهمًا عن الارتباط بين الاتساق والصدق، أو بالأحرى عن عدم وجود مثل هذا الارتباط. هذا، في الواقع، هو المسار الذي سلكه كلاين ووارفيلد في ورقتهما المؤثرة عام 1994. وخلصوا إلى أنّ نظريات الاتساق الخاصة بالمعرفة التي تعتمد على الاتساق ليكون مفضيًا إلى الصدق خاطئة إلى حد كبير، معتبرين النظرية التي دعا إليها بونجور (Bonjour 1985) مثالًا على ذلك. هناك أيضًا خيار إلقاء اللوم على المشاكل في مقاييسنا

الأولية للاتساق. ولكن سواء وجد المرء هذه القياسات في النهاية غير مرْضية أم لا ، فهناك سبب أساسي لعدم الرضا عن تفسيرنا للإفضاء إلى الصدق. الملاحظة الحاسمة هي أنّ ما نهتم به في المقام الأول هنا هو اتساق الذكريات وصدقها وليس اتساق مجموعات القضايا المتناولة بشكل تجريدي وصدقها.

دعونا نبيِّن الاقتراح البديل بمزيد من الدقة. لنجعل Rem_sA يمثِّل "الشخص S وهو يتذكّر أنّ A" : إنّ مقياس الاتساق C يُفضي إلى الصدق ذاكريًا (بالنسبة إلى S) إذا وفقط إذا: إذا كان $C(A_1,...,A_n) > C(B_1,...,B_m)$، فإنّ $P(A_1 \wedge ... \wedge A_n \mid Rem_sA_1,...,Rem_sA_n) > P(B_1 \wedge ... \wedge B_m \mid Rem_sB_1, ..., Rem_sB_m)$. إنّ الفرق بين التصورين فيما يخصّ الإفضاء إلى الصدق هو أنّ التصور الذاكري، على عكس نظيره القضوي، هو مفهوم شرطي: إنه يتشارط على الافتراض القائل إنّ القضايا المذكورة تتطابق مع الاستحضارات (لموضوع معين). في القسم التالي، سأطرح بعض الشروط التي يبدو أنها مطلوبة للاتساق لكي يكون مفضيًا إلى الصدق ذاكريًا. أما ما يتبقّى من هذا القسم فقد كُرِّسَ لتوضيح التعريف.

عند دحض الإفضاء إلى الصدق القضوي لـ $C2$، أشرنا إلى حالتين لزوجين من القضايا المتطابقة، أحدهما أكثر تحديدًا من الآخر. لاحظنا، من ناحية، أنّ $C2$ يُنتِج قيمة اتساق أعلى في الحالة الأكثر تحديدًا، ومن ناحية أخرى، أنّ الاحتمالية (المشتركة) ستكون أقل في هذه الحالة. يُقصد بالاحتمالية هنا الاحتمالية المشتركة السابقة. ولكن لا يترتب على حقيقة أنّ الاحتمالية المشترَكة السابقة أقل في الحالة الأكثر اتساقًا أنّ الاحتمالية المشتركة اللاحقة - الاحتمالية المشتركة المشروطة بكون القضايا هي محتويات الاستحضارات ــ أقل أيضًا. بشكل عام، إنّ الانتقال من الإفضاء إلى الصدق القضوي إلى الإفضاء إلى الصدق العقائدي [doxastic] يمنع الاستدلال من احتمالية مشتركة سابقة أقل إلى احتمالية أقل للصدق (Olsson 2001؛ Olsson 2002؛ Bovens & Olsson 2002)[4].

(4) للاطلاع على تفسير شَرطي متصل عن الإفضاء إلى الصدق، انظر Cross (2002).

على الرغم من أننا مهتمون في المقام الأول بما يُفضي إلى الصدق في الاتساق كما هو مُطبَّق على الذكريات، إلا أنّ المسائل الرئيسة لا تتعلق أساسًا بتقارير الذاكرة، ولكن بالتقارير بشكل عام. أكدَّ لويس هذه النقطة:

> قد يكون من المفيد التأكيد على أهمية التساوق في توكيد الاعتقادات التجريبية إذا لاحظنا مدى سعة المقياس الذي يجب أن يتمتع فيه الأساس النهائي للمصداقية بالأدلة على امتلاكه طابع "التقارير" من نوع ما أو آخر - تقارير الحواس، تقارير الذاكرة، تقارير الأشخاص الآخرين - وهذا الاسم "تقرير" مناسِب فقط لأنّ مثل هذه العناصر لا توثِّق بشكل كامل "ما يُبلَغ عنه". (*Lewis 1946: 357*)

يمكن اعتبار التصريح بحقيقة أنّ الشخص يتذكّر قضية معينة بمثابة تقرير عن هذه القضية، بمعنى الإشارة (افتراضيًا) إلى صدقها. تقارير الذاكرة هي مجرّد نوع واحد من التقارير. إنّ قول سميث أنّ أ أو اعتقاد جون أنّ ب هما مثالان لأنواع أخرى. بشكل عام، يُقدَّم لنا عدد من التقارير، ونحن مهتمون بالعلاقة بين اتساق محتويات التقرير والاحتمالية المشتركة (المشروطة). السؤال الأكثر عمومية، إذن، هو هل القضايا الأكثر اتساقًا هي أكثر احتمالاً على نحو مشترك لتكون صادقة بين القضايا التي أُبلِغَ عنها بشكل فردي أنها كذلك.

4. الاستقلال والموثوقية الجزئية

وفقًا لـ ك. أ. لويس، كما رأينا، لا يمكن للاتساق أن يقوم بعمل تسويغي مفيد ما لم يكن هناك مسبقًا بعض المصداقية المرتبطة بالذكريات الفردية بحد ذاتها. يشترط لويس أن تكون التقارير، على حد تعبيره، "غير موثوقة نسبيًا" (Lewis 1946: 346) حتى يكون للاتساق تأثير على مصداقية المعلومات المبلَّغ عنها. يشير اختياره للمصطلح إلى أنه يريد استبعاد، من بين أمور أخرى، الموثوقية الكاملة. يهدف لويس أيضًا إلى استبعاد إمكانية انفصال التقرير بالكامل عن محتواه. وفقًا لـ لويس،

"بالنسبة إلى أي من التقارير المأخوذة منفردة، فإنّ مدى تأكيدها لما يتم الإبلاغ عنه قد يكون طفيفًا" (Lewis 1946: 346). لكن يجب ألا يكون صفراً؛ ويكتب، في مناقشته لتقارير الذاكرة، "إذا... لم تكن هناك قرينة أولية مرتبطة بما يُقدَّم ذاكريًا... فلن تؤدي أي درجة من التساوق مع العناصر الأخرى المماثلة إلى ظهور أي مصداقية نهائية" (Lewis 1946: 357). من المؤكد أنّ لويس يعبِّر هنا عن وجهة نظر الحس-السليم: إنّ اتساق المعلومات غير المفيدة تمامًا لا يعود بشيء على مصداقية تلك المعلومات. لا يمكن للاتساق أن يخلق مصداقية من لا شيء، ولكن يمكنه في أفضل الأحوال تضخيم المصداقية الموجودة بالفعل من البداية. بتطبيق هذا على تقارير الذاكرة، يجب أن نشترط أنّ $1 > P(A \mid RemA) > P(A)$؛ أي، يجب أن نشترط أنّ حضور الذاكرة يدعم محتواها، وإن كان لا يوثِّقها بشكل كامل. سنشير إلى هذا الشرط بوصفه شرط الموثوقية الجزئية بدلاً من عدم الموثوقية النسبية.

هناك شرط ضروري آخر للاتساق لزيادة الاحتمالية المشتركة اللاحقة، لاحظه لويس فيما يخصّ حالات الشهود، وهو أنّ المبلِّغين يروون قصتهم بشكل مستقل (e.g., Lewis 1946: 346). لأنه إذا كانت مجموعة متسقة ما

> قد لُفِّقَت بشكل كامل، بالطريقة التي يكتب بها الروائي رواية ما، أو إذا كان ينبغي إعدادها كفرضية مسترسلة مرتجلة بوساطة بعض المنظِّرين الذين يتفوق حماسُهم على حكمهم، فإنّ مثل هذا التساوق لن يكون دليلاً على الواقعة. (Lewis 1946: 352)

لو كان ذلك دليلًا، فإن "المبلِّغين غير الموثوق بهم سيعملون بما يخدم الصدق إذا اجتمعوا وتلاعبوا بقصصهم تحت اتفاق ما" (المرجع السابق)، وهي فكرة يرفضها لويس، وهو محق في ذلك تمامًا، على أنها سخيفة. تنتقل هذه النقطة إلى الاتساق بين الاستحضارات على الرغم من أنّ لويس نفسه قد غابت عن نظره هذه الحقيقة في بعض الأحيان: إذا لم تُشكَّل الذكريات بشكل مستقل بل شُكِّلت مع هدف الاتساق في البال، فلن نُفاجأ باكتشاف أنها نتيجة اتفاق كبير.

ومع ذلك، من غير المقبول اشتراط الاستقلال الكامل للاتساق ليكون له التأثير المرغوب فيه؛ فمن ناحية بديهية، إنّ التأثير الضئيل لتقرير ذاكرة ما على الآخر لا يلغي تأثير الاتساق بالكامل، على الرغم من أنه يجعل هذا التأثير أقل وضوحًا. وهكذا، تتوافق درجة معينة من الاعتماد مع الاتساق الذي يزيد الاحتمالية المشتركة، لكنّ الزيادة ستكون أقل أهمية مما كانت عليه، لو كانت تقارير الذاكرة أقل اعتمادًا. تُعدّ الواقعية النفسية في افتراض استقلالية الذكريات مسألة مثيرة للاهتمام في حد ذاتها سنناقشها بإيجاز في القسم التالي.

كما سنرى، يمكن تقديم حجة رسمية تثبت صحة أحد ادعاءات لويس الرئيسة التي يشير إليها شوجينجي وأولسن (Shogenji & Olsson 2004) على أنها أطروحته السلبية: إنّ اتساق التقارير المستقلة غير المجدية لا يعود بشيء على الاحتمالية المشتركة اللاحقة للمجموعة المذكورة. يمكن إثبات ذلك من خلال المجادلة بأنّ الاستقلال الكامل يجب أن يُعطى تأويلاً دقيقًا خاصًا ثم نُثبت أنّ الاتساق يفشل في أن يكون مفضيًا إلى الصدق في ظل افتراضات الاستقلال الكامل وعدم الموثوقية الكاملة.

لقد جادلتُ في موضع آخر (e.g., Bovens & Olsson 2000; Olsson 2002) بأنّ الاستقلال، في هذا السياق، يجب أن يُفسَّر بوصفه شكلاً من الاستقلال المشروط. تتمثل الفكرة في أنّ الاستحضارات المختلفة، التي يُنظر إليها على أنها تقارير من الذاكرة، تكون مستقلة فقط في حالة تأثرها بشكل مباشر فحسب بالحقائق المزعومة ذات الصلة التي تدور حولها: فهي لا تتأثر بشكل مباشر بالاستحضارات الأخرى، ولا تتأثر بشكل مباشر بالحقائق المفترضة الأخرى. سيكون من المفيد لأغراض تثبيت الأفكار الرجوع إلى مثال هدية عيد الميلاد على طول هذا القسم، على الرغم من أنه لا شيء يتوقف على الخصائص المميزة لهذا المثال. تأمل في القضايا التالية:

A_1 = "اجتمع الكثير من أقارب كارن في عيد الميلاد عندما كانت في العاشرة من عمرها"

A_2 = "تلقّت كارن الكثير من هدايا عيد الميلاد عندما كانت في العاشرة من عمرها"

Rem_1 = "تتذكّر كارن A_1، أي إنّ الكثير من أقاربها اجتمعوا في عيد الميلاد عندما كانت في العاشرة من عمرها"

Rem_2 = "تتذكّر كارن A_2، أي إنّها تلقّت الكثير من هدايا عيد الميلاد عندما كانت في العاشرة من عمرها"

إنّ Rem_1 وRem_2 هما تقريرا ذاكرة مستقلان عن A_1 وA_2، على التوالي، فقط في حالة Rem_1 يكون التقرير متأثّرًا بشكل مباشر بـ A_1 فحسب ويكون التقرير في حالة Rem_2متأثّرًا بشكل مباشر بـ A_2 فحسب. كيف نترجم ذلك إلى نظرية الاحتمالية؟ تكمن الحيلة في منع أو، باستعمال الاصطلاح القياسي، حجب [screen off] تأثير A_1 على Rem_1 بوساطة A_1 ورؤية هل لا يزال هناك أي تأثير على Rem_1. هناك طريقتان لمنع هذا التأثير: افتراض أنّ A_1 صادقة أو افتراض أنّ A_1 كاذبة (أو كلاهما)، أعني، التشارط على A_1 أو التشارط على نفي A_1 [A_1] (أو كلاهما). وبالمثل في حالة Rem_2 وA_2. يُستوفى الاستقلال المشروط إذا لم تكن هناك تأثيرات متبقية. من أجل تفادي الجوانب التقنية غير الضرورية، سأقتصر على التقريرين. لا تزال المادة الواردة في الفقرة التالية تقنية إلى حد ما؛ لكن سيكفي لأغراض النقاط التي أودّ توضيحها امتلاك فهم عام عما يجري.

سنقول إنّ Rem_1 وRem_2 هما ذاكرتان مستقلتان عن A_1 وA_2، على التوالي، إذا وفقط إذا صحّ التالي:

$P(Rem_2 | A_1,A_2) = P(Rem_2 | A_1,A_2,Rem_1)$

$P(Rem_2 | A_1,A_2) = P(Rem_2 | A_2)$

$P(Rem_1 | A_1,A_2) = P(Rem_1 | A_1)$

$P(Rem_2 | \neg A_1,A_2) = P(Rem_2 | \neg A_1,A_2,Rem_1)$

$P(Rem_2 | \neg A_1,A_2) = P(Rem_2 | A_2)$

$P(Rem_1 | \neg A_1,A_2) = P(Rem_1 | \neg A_1)$

$P(Rem_2 | A_1,\neg A_2) = P(Rem_2 | A_1,\neg A_2,Rem_1)$

$P(Rem_2 | \neg A_1,\neg A_2) = P(Rem_2 | \neg A_1,\neg A_2,Rem_1)$

$P(Rem_2 | A_1,\neg A_2) = P(Rem_2 | \neg A_2)$

$P(Rem_2 | \neg A_1,\neg A_2) = P(Rem_2 | \neg A_2)$

$P(Rem_1 | A_1,\neg A_2) = P(Rem_1 | A_1)$

$P(Rem_1 | \neg A_1,\neg A_2) = P(Rem_1 | \neg A_1)$

إجمالاً، تُعبِّر هذه الحالات، بطريقة دقيقة، عن أنّ الذاكرتين الفرديتين لكارن لهما أساس مستقل في خبرتها الفعلية عن الحقائق المقابلة بدلاً من التأثر المباشر بالحقائق أو الذكريات أخرى. وفقًا للمعادلة الثانية على اليسار، على سبيل المثال، إذا افترضنا أنّ كارن تلقّت الكثير من الهدايا (A_2)، فإنّ احتمال أنّ كارن ستتذكّر هذا، كما هو معتاد بالمعنى غير الحقيقي لـ "تتذكّر"، لا يتأثر بتعلّم إلى جانب ذلك أنه كان هناك الكثير من الأقارب الحاضرين (A_1). يستبعد هذا الشرط، على سبيل المثال، أن تكون ذاكرة كارن عن الهدايا استبناءً، بمعنى كونها مسبَّبة بوساطة حقيقة وجود الكثير من الأقارب هناك.

هناك مفهومان آخران للاستقلال يجب تمييزهما عن الاستقلال المشروط بالمعنى المحدد للتو. أولهما، يمكن للمرء أن يعني بالاستقلال أنّ محتويات الاستحضارات مستقلة، بمعنى $P(A_1|A_2) = P(A_1)$. في حالة كارن، ستكون المحتويات مستقلة إذا كان تعلّم أنّ حضور الكثير من أقارب كارن في عيد الميلاد لن يضيف إلى احتمالية أنها تلقّت الكثير من الهدايا أو ينقص منها. إنّ الاستقلال بهذا المعنى يتعارض مع الاتساق ويُنتِج بشكل عام قيمة اتساق منخفضة. إذا كان استقلال المحتوى هذا هو المفهوم الصائب للاستقلال فيما يخصّ أهداف الاتساق والصدق، فسيكون من المستحيل أن تتسق ذاكرتان مستقلتان، وهذا أمر سخيف.

الثاني، هناك استقلال بمعنى $P(Rem_1| Rem_2) = P(Rem_1)$: معرفة أنّ كارن تتذكّر تلقّي الكثير من الهدايا لا تقدِّم أيّ معلومات ألبتة عما إذا كانت تتذكّر أيضًا وجود العديد من الأقارب. ومع ذلك، عادة ما تُوجب معرفة ما يتذكّره الشخص زيادة اطمئناننا، بلا شك على نحو قليل للغاية، بأنه سيتذكّر الأشياء الأخرى التي تتوافق مع الذاكرة الأولى (بالنظر إلى شرط الموثوقية الجزئية)[5]. هذا النوع من الاعتماد متوافق تمامًا مع استقلال الذكريات بالمعنى المتصل بأغراض الاتساق والصدق.

(5) حقيقة أن الشخص يتذكّر شيئًا ما (على سبيل المثال، تلقّي الكثير من الهدايا) تُزيد احتمالية الحقيقة المقابلة، التي تُزيد احتمالية وجود حقائق أخرى متسقة (على سبيل المثال، حضور الكثير من الأقارب)، التي تُزيد احتمالية أنّ الشخص سيتذكّر تلك الحقائق أيضًا.

يمكن الآن إثبات (Olsson 2002) أنّ لويس كان محقًا في ادعائه السلبي: إنّ الاتساق بين الذكريات المستقلة بالمعنى الشرطي ذي الصلة لكنها، عند أخذها منفردة، غير الموثوقة تمامًا لن يكون له أي تأثير على الاحتمالية اللاحقة لتلك الذكريات. ومن المثير للاهتمام، أنّ هذا يصحّ بصرف النظر عن أي تفسير مقبول للاتساق يربطه المرء به. إذا لم تكن هناك موثوقية تتعلق بالذكريات المستقلة الفردية، فلن يُكتسَب أي شيء من الناحية الإبستمية من خلال الجمع بينها، مهما قد يكون اتساقها المتبادل كبيرًا[6].

هناك مسألة أخرى نحن بحاجة إلى مراعاتها فيما يخصّ الشروط التي يمكن أن يكون الاتساق في ظلها مفضيًا إلى الصدق. نتذكّر أنّ الإفضاء إلى الصدق يعني هنا الخاصية التي يتمتع بها الاتساق إذا كانت الذكريات في المجموعة الأكثر اتساقًا أكثر احتمالاً في أن تكون صادقة من الذكريات في المجموعة الأقل اتساقًا. حتى لو كان شرطا الاستقلال والموثوقية الجزئية موجودين، فمن الواضح أنه لا يوجد مقياس للاتساق يمكن أن يكون مفضيًا إلى الصدق ما لم تُثبَّت جوانب معينة من الموقف. لرؤية هذا، دعونا نعود إلى المثال السابق: ذكريات جوزيف عن الحرب العالمية الأولى في مقابل ذكرياته عن زفاف ابنه. لقد افترضنا أنّ الأولى أكثر اتساقًا من الثانية. دعونا نفترض، زيادة على ذلك، أنّ الذكريات في كلتا الحالتين تستوفي، بتقريب كافٍ، شرطيّ الاستقلال والموثوقية الجزئية. ومع ذلك، نظرًا إلى أنّ ذكريات جوزيف عن حفل الزفاف أحدث، فمن المقبول أن تكون موثوقة على نحو فردي أكثر من ذكرياته القديمة عن الحرب. لذلك، سنتوقع أن تكون ذكريات الزفاف صادقة على نحو أكثر احتمالاً أيضًا، إجمالاً، على الرغم من حقيقة أنها أقل اتساقًا من ذكريات الحرب.

خلاصة القول، أنّ التأثير المفيد للاتساق على الاحتمالية المشتركة اللاحقة

---

(6) تمّت البرهنة على نظرية مماثلة لكن أقل عمومية عند Huemer (1997). للاطلاع على مناقشة حديثة، انظر Cleve (2011).

يمكن تعويضه من خلال الموثوقية الأكبر للذكريات في المجموعة الأقل اتساقًا. لكي تكون المقارنة المتعلقة بالاتساق مُهِمَّة من الناحية الإبستمية، يجب أن نتأكد من أننا نقارن مجموعات من الذكريات لا تختلف في الموثوقية الجزئية. وبشكل أعم، يمكن ألّا يكون الاتساق في أفضل الأحوال مفضيًا إلى الصدق إلا بمعنى ثبات العوامل الأخرى، أي، إذا كان كل شيء آخر متساويًا. ما تتضمنه عبارة ثبات العوامل الأخرى بالضبط في حالة الاتساق كان، وإلى حد ما لا يزال، موضوع نقاش حاد (Douven & Meijs 2007; Schupbach 2008; Huemer 2011; Schubert 2012b)، ولكن يبدو أنّ هناك شيئًا واحدًا بيِّنٌ: الموثوقية الجزئية للذكريات هي واحدة من الأمور التي يجب أن تبقى ثابتة في تقييم الإفضاء إلى الصدق الذاكري في قياسات الاتساق.

إنّ الأمثلة من هذا القبيل، التي تختلف فيها المجموعات المذكورة فيما يخصّ الموثوقية الجزئية، تُثبت أيضًا أنّ الاتساق لا يمكن أن يكون مفضيًا إلى الصدق بالمعنى الأكثر طُموحًا من الناحية الحدسية للاتساق العالي الذي يوحي باحتمالية مشتركة لاحقة عالية. إنّ الاحتمالية المشتركة اللاحقة لمجموعة من الذكريات تكون أقل إثباتًا عبر الاتساق وحده، حتى في ظل الشروط المواتية المتمثلة في الاستقلال والموثوقية الجزئية. وكما هو موضّح عند شوجينجي وأولسن (Shogenji & Olsson 2004)، لا توجد درجة من الاتساق تكفي لتحقيق احتمالية مشتركة لاحقة على عَتَبة معينة، بصرف النظر عن درجة الموثوقية الجزئية للذكريات. وبعبارة أخرى، إنّ أي ادعاء حول مستوى معين من الاتساق يكون، بالتالي، كافيًا يمكن تقويضه دومًا من خلال عَرض حالة مناسبة لها موثوقية منخفضة للغاية. وهكذا، فإنّ ما يشير إليه شوجينجي وأولسون على أنها الأطروحة الإيجابية القوية لـ ك. إ. لويس عن الاتساق خاطئة على نحو واضح[7].

(7) وعلى نحو أدق، أظهر أولسون وشوجينجي أنّ أطروحة لويس الإيجابية القوية تتوقف على افتراض مبدأ اللامبالاة، وهو مبدأ رفضه لويس صراحةً.

ومع ذلك، بالنسبة إلى أي درجة من الموثوقية الجزئية وأي احتمالية مشتركة لاحقة، هناك درجة مقبولة من الاتساق تكفي لتحقيق تلك اللاحقة. بمعنى آخر، إذا كانت موثوقية التقارير ثابتة على مستوى معين، والذي يمكن أن يكون منخفضًا، وكانت هناك احتمالية مشتركة لاحقة كافية للقبول، فهناك درجة من الاتساق يمكن بموجبها تحقيق هذه اللاحقة، بحيث تكون أطروحة ك. إ. لويس الإيجابية الضعيفة صحيحة. يعطي أولسون وشوجينجي مثالاً يوضّح أنّ اللاحقة يمكن أن تكون قريبةً جدًا من واحد حتى لو كانت التقارير المستقلة غير موثوقة تمامًا على نحو فردي في الغالب. من باب النظر في قضية جنائية، مع تزايد تقارير الشهود المريبة في تجريم مشتبه به معين، فهناك، حتى بالنسبة إلى القاضي الأكثر حذراً، نقطة يصبح فيها من المؤكد عمليًا أنّ المشتبه به مذنب[8].

إنّ مشكلة تفسير العلاقة، إن وجدت، بين الاتساق ما بين الذكريات والصدق، أو على الأقل شبه-المشكلة الواضحة والقابلة للمعالجة، هي إيجاد مقياس (غير هزيل) للاتساق يفضي إلى الصدق ذاكريًا مع ثبات العوامل الأخرى تحت (بشكل أساسي) شرطيّ الموثوقية الجزئية والاستقلال. قبل الشروع في دراسة النتائج السلبية الأخيرة فيما يتعلق بهذه المشكلة، سنلقي نظرة سريعة على الواقعية النفسية لافتراض الاستقلال والموثوقية الجزئية في سياق الذكريات.

5. مسائل الواقعية النفسية

كما رأينا، إنّ شرطيّ الاستقلال والموثوقية الجزئية (الأول ضمن التقريب المقبول) ضروريان للاتساق ليكون له أيّ صلة بالصدق أو الاحتمالية المشتركة اللاحقة العالية لمجموعة من الذكريات. لكن ما مدى واقعية افتراض أنّ ذكرياتنا تتمتع بهذه الخصائص؟ تشير الأبحاث المؤثرة في علم النفس المعرفي إلى أنه مع

(8) هذا المثال يفترض مسبقًا أنّ درجة الاتساق تزداد عند إضافة المزيد من القضايا المبلَّغ عنها والمتفَق عليها بشكل كامل.

أنّ افتراض الاستقلال يمثّل مشكلة كبيرة بالنسبة إلى الأنواع الشائعة من الذاكرة، يمكن أن نفترض بأمان أنّ استحضاراتنا تستوفي عمومًا شرط الموثوقية الجزئية.

كما يشرح كونواي، مشيرًا إلى العمل الرائد الذي قام به غرينوالد (*Greenwald 1980*)[9]:

> يُعدّ الاتساق قوة قوية في ذاكرة الإنسان تعمل عند التشفير والتذكّر عقب-التشفير وإعادة-التشفير لأجل تشكيل إمكانية الوصول إلى الذكريات وإمكانية الوصول إلى محتواها على حد سواء. يتم ذلك بطريقة تجعل الذاكرة متسقة مع الأهداف الحالية للفرد وصوره-الذاتية واعتقاداته-الذاتية... وهكذا، تُشكِّل الذاكرة والجوانب الرئيسة للذات نظامًا متسِقًا، في الفرد السليم، تؤكِّد فيه الاعتقادات حول الذات ومعرفتها وتدعمها بوساطة ذكريات خبرات محددة. على سبيل التوضيح، تأمَّل في مثال ربما ليس نادر الحدوث: استدعى مشجعو فريق كرة القدم أحداثًا من مباراة مهمة أكدت إيمانهم بالروح الرياضية ومستوى المهارة العالية للاعبين، على الرغم من حقيقة أنّ فريقهم قد خاض مباراة مادية للغاية وغير متسمة بالروح الرياضية. (*Conway 2005: 595*)

وعلى نحو معاكس، إنّ الانتهاكات الشديدة للاتساق، حيث تُقوِّض الذكريات الجوانب المهمة للذات أو تُعارِضها، عادة ما تكون موجودة حصرًا في الاعتلال النفسي أو عقب تلفٍ دماغي. يستنتج كونواي:

> يبدو، إذن، أنّ الذاكرة السيريذاتية تهيمن عليها "'قوة' أو 'طلب' الاتساق" لأنّ "الذات المستقرة والموحَّدة التي لها ماضٍ تأكيدي يسفر عنه قصة حياة متجانسة وغنية... تُشكِّل ذاتًا تكون قادرة على العمل بفعالية وتحقيق الأهداف والتواصل مع الآخرين بطرق منتجة". (*Conway 2005: 595-7*)

(9) مما يُثير الاهتمام، إفادة كونواي أنّ مناقشة برتراند راسل لنظريتيّ الاتساق والمطابقة اللتين تخصان الصدق في كتاب مشاكل الفلسفة (راسل 1912) كانت نقطة انطلاق للتفكير في طبيعة الذاكرة السيريذاتية في النظرية النفسية (Conway 2005: 595).

إذن، تخلق الذاكرة إلى حد كبير اتساقها الخاص بها. يتم ذلك، على سبيل المثال، عن طريق تقليل إمكانية الوصول إلى ذكريات الأحداث التي تتحدى بنية هدف الشخص أو عن طريق تشويه ذكريات هذه الأحداث من أجل الحفاظ على الاتساق وتأخير تغيير الهدف المُكْلِف معرفيًا أو تفاديه (Conway 2005: 597). وهكذا، يمكننا توقّع انتهاكات للاستقلال، بالمعنى الموضَّح في القسم السابق، لاسيما بين الذكريات التي تدور حول تاريخ حياة الشخص. لن تكون تلك الذكريات مجرّد وظيفة للواقع تترك انطباعًا مستقلاً على ذهن الشخص. بدلاً من ذلك، سيكون هناك ضغط معرفي لجعلهم يُشكِّلون كلًّا متسِقًا. زيادة على ذلك، نظرًا إلى أنّ الذات قد تُشوِّه الذكريات لهذا الغرض، فلا يمكن عمومًا افتراض أنها [أي الذكريات] تمثيلات موثوقة تمامًا عن الماضي.

لا يعني أيّ من هذا، بطبيعة الحال، أنه حتى الذاكرة السيريذاتية ليست سوى تلفيق عن الذات:

> يتعارض طلب المطابقة مع قوة الاتساق. فقد جادل كونواي وميريس وآخرون (2004) بأنه من منظور تطوّري، إنّ نظام الذاكرة الذي لا يحتفظ بتسجيل دقيق لمعالجة الهدف وتأثيرات معالجة الهدف من غير المرجَّح أن يَصمد. إذن، يجب أن تتطابق الذاكرة مع الخبرة. من ناحية أخرى، سيواجِه النظام الذي احتفظَ بتسجيلات حرفية أو حتى مفصَّلة للغاية عن الخبرة لحظة-بلحظة مشاكل لا يمكن التغلّب عليها في التخزين والاسترجاع. لذلك، يواجِه نظام الذاكرة عدة مطالب متناقضة على نحو متبادل. أحدهما هو تمثيل الواقع كما يتم اختباره، ولكن بطرق فعالة معرفيًا، والآخر هو استبقاء المعرفة بطريقة تَدعم ذاتًا متسقة وفعالة... في التذكّر السيريذاتي، غالبًا ما يستطيع الناس أن يتذكّروا بدقة، بمعنى، أنّ أحداثًا معينة وقعت، دون استدعاء الكثير من التفاصيل الأخرى، أو في بعض الحالات، أي منها. (*Conway 2005: 596*)

يمكن أن نستنتج أنّ هناك أجزاءً معينة من الذاكرة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالصورة الذاتية للشخص ولا يُعدّ افتراض الاستقلال مقبولًا للغاية بالنسبة لها. إنّ ملاحظة

الاتساق الأكبر لتلك الذكريات ليست حقيقة إبستمولوجية مهمة لأن الاتساق وحده كان متوقعًا. ومن ناحية أخرى، حتى الذاكرة السيريذاتية ليست بعيدة تمامًا عن الواقع[10]. لذلك، في حين أنّ هناك أسبابًا لاستبعاد فكرة أنّ تذكّراتنا هي بشكل عام مستقلة بالكامل وموثوقة تمامًا، فإنّ طلب التطابق يجب أن يضمن درجة إيجابية لهذه الخصائص في كثير من الحالات وأكثر كذلك بالنسبة إلى بعض أنواع الذكريات إزاء غيرها.

دعونا نعود إلى كارن وذكرياتها عن عيد الميلاد لتوضيح كيف يمكن أن يفشل الاستقلال. كارن لديها صورة عن نفسها، كما تسالمنا، على أنها فرد إيجابي وسعيد قادم من عائلة محبة ومسالمة. وفقًا لكونواي، ستعمل ذات كارن الآن بطريقة تُجبر ذكرياتها السيريذاتية على الاتساق مع صورتها الذاتية هاته، وبالتالي، مع بعضها بعضًا أيضًا. افترض أنه كان هناك في الواقع العديد من الأقارب يأتون في عيد الميلاد في ذلك العام، ولكن بسبب الخلافات الشديدة بين أفراد العائلة تُرِك الأطفال، على نحو مخيِّب للآمال، بدون هدايا عيد الميلاد. هذا السيناريو من شأنه أن يؤدي على نحو مقبول إلى انتهاكات للاستقلال في حالة كارن. بالنظر إلى الصورة الذاتية لكارن وذاكرتها عن الأقارب، هناك فرصة إيجابية بأنّ ذاكرة طفولتها عن كونها لم تتلقَّ أي هدايا ستُشوَّه لحساب نقيضها بغية تحقيق الاتساق. لكنّ هذا ينتهك إحدى معادلات الاستقلال لدينا، أعني، $P(Rem_2|A_1, A_2) = P(Rem_2|A_1, A_2, Rem_1)$ تنصّ هذه المعادلة على أنه، في الظروف الموصوفة للتو، لن تتأثر احتمالية تذكّر كارن تلقّي الكثير من الهدايا بتذكّرها وجود الكثير من الأقارب حولها.

(10) حتى الادعاء المتواضع بأنّ الذاكرة مصممة جزئيًا لتمثيل الواقع كما يُختبَر، قد يتم تحديه بوساطة التفسيرات الحديثة التي ترى قدرتنا على تخيّل الماضي على أنها مشتقة من قدرتنا على تخيّل المستقبل. انظر (Michaelian (2016: Ch. 11

6. نتائج الاستحالة وما تعنيه

تتمثل إحدى استنتاجات القسم السابق في أنه ليس غير مُشكِل تمامًا تطبيق تصورنا عن الإفضاء إلى الصدق على الاتساق في عالم الذكريات: لا يلزم استيفاء شروط الخلفية المطلوبة. ولكن هناك مخاوف أكثر عمومية حول إمكانية أن يكون الاتساق مفضيًا إلى الصدق، وهي مخاوف لا تنطبق فقط على الذكريات ولكن على جميع أشكال التقارير.

نحن الآن في وضع يسمح لنا ببيان نظريات الاستحالة الخاصة بالاتساق التي كانت محل نقاش كبير في السنوات الأخيرة. ما تُظهره هذه النظريات هو أنه لا يوجد مقياس للاتساق يُفضي إلى الصدق حتى في المعنى الضعيف مع ثبات العوامل الأخرى، في ظل الشروط المواتية من الاستقلال (المشروط) والموثوقية الجزئية. تم إثبات النظريات التي تخصّ اتساق التقارير بشكل عام، بصرف النظر عن مصادرها، وهي تنطبق بشكل خاص على التقارير من الذاكرة.

قُدِّمَت النتيجة الأولى من هذا النوع عند بوفينز وهارتمان (Bovens & Hartmann 2003). ما أثبتوه هو أنّ كل مقياس ممكن للاتساق هو عرضة لنوع معين من الأمثلة المضادة. وبتعبير أدق، من خلال التلاعب بالمستوى الذي تَثبُت عنده موثوقية التقارير، يمكن للمرء أن يخلق موقفًا يكون فيه للمجموعة الأكثر اتساقًا احتمالية مشتركة لاحقة أقل من المجموعة الأقل اتساقًا. برهنَ أولسون (Olsson 2005) على نتيجة مستحيلة مماثلة في بيئة مختلفة أقرب إلى السيناريو الذي كان ك. إ. لويس مهتمًا به في كتابه عام 1946. ومع ذلك، كانت المقاربة هي نفسها: بناء أمثلة مضادة لمقياس الاتساق الذي يفضي إلى الصدق من خلال التلاعب الاستراتيجي بموثوقية التقارير في المجموعات التي تتم مقارنتها.

تؤدي نتائج الاستحالة هاته إلى نشوء مفارقة محيرة. كانت نقطة البداية في هذا الفصل هي الاستعمال الشائع في الحياة اليومية لاستنتاج الاتساق المستنِد إلى التقارير الواردة من مصادر أقل من موثوقة. ولكن كيف يمكن أن نثق باستنتاج الاتساق ونعتمد عليه، في الحياة اليومية وفي العلم، عندما يكون الاتساق في

الواقع غير مُفضٍ إلى الصدق؟ ليس من المستغرب أن يكون هذا السؤال محل نقاش كبير مؤخرًا في الأدبيات المعنية بالاتساق.

يقبل بعض الشرّاح الاستنتاج القائل إنّ نتائج الاستحالة تُثبت أنّ الاتساق لا يفضي إلى الصدق، مضيفين أنّ هذا لا يمنع من أن يكون الاتساق ذا قيمة ومهم بطرق أخرى. ويشكّك آخرون في كون نتائج الاستحالة تُثبت أنّ الاتساق لا يفضي إلى الصدق، وذلك لأنهم عادةً ما يشكّكون في واحدة من المقدّمات على الأقل المستعملة في البراهين. تتراوح مقاربات المجموعة الأخيرة من التشكيك في الطريقة التي يتم بها إضفاء الطابع الرسمي على الاستقلال (Huemer 2007, 2011) إلى التشكيك في شروط ثبات العوامل الأخرى المستعملة في البراهين (Douven and Meijs 2007؛ Schupbach 2008؛ Huemer 2011). سأركّز هنا على ردود المعسكر الأول وعلى وجه الخصوص تلك الردود التي يمكن أن تكون ذات فائدة في فهم الاتساق والصدق في سياق الذكريات.

إحدى هذه الدراسات هي لأولسن وشوبرت (Olsson and Schubert 2007) التي لوحظ فيها أنه، على الرغم من أنّ الاتساق يعجز عن الكون مفضيًا إلى الصدق، لا يزال "مفضيًا إلى الموثوقية"، أي إنّ مزيدًا من الاتساق يستلزم، وفقًا لبعض المقاييس، احتمالية أعلى بأنّ المصادر موثوقة، على الأقل في حالة نموذجية ما (راجع Schubert 2012a, 2011). قد يعني هذا، بالنسبة إلى الذكريات، أنّ الاتساق الأعلى، في بعض المواقف، يمكن أن يكون مؤشراً على أنّ عمليات تكوين-الذاكرة الأساسية تكون أكثر موثوقية. ومع ذلك، برهنَ شوبرت على نظرية استحالة مؤداها أنّ هناك نتيجة استحالة مماثلة فيما يخصّ الإفضاء إلى الموثوقية: لا يوجد مقياس اتساق يُفضي إلى الموثوقية بشكل عام (Schubert 2012b).

ومن باب ذكر مثال آخر، جادل ستافان أنجير (Staffan Angere 2007, 2008)، بناءً على حالات المحاكاة الحاسوبية، بأنّ حقيقة أنّ الاتساق يفشل في أن يكون مفضيًا إلى الصدق، كما هو مُعرَّف، لا يمنعه من أن يكون مرتبطًا بالصدق بمعنى أضعف وقابل للإبطال. في الواقع، كما أثبت ستافان، إنّ العديد من مقاييس

الاتساق التي لها مكانة مستقلة في الأدبيات تستوفي الشرط الذي مفاده أنّ معظم حالات الاتساق الأعلى هي أيضًا حالات ذات احتمالية أعلى، على الرغم من أنها تكون كذلك بدرجات مختلفة. إذا كان هذا صحيحًا، فيمكننا الاعتماد على الاتساق كدليل استكشافي إلى الصدق. على هذا النحو، قد لا يُنتِج الاتساق التسويغ المطلوب للمعرفة بل فقط اعتقادات مسوَّغة بمعنى قابلٍ للإبطال.

أخيرًا، لوحظ أنّ الاتساق يلعب دورًا سلبيًا مهمًا في تفكيرنا. عند تطبيقه على حالة الذكريات، فإنّ المقترَح هو أنه إذا أظهرت ذكرياتنا علامات عدم اتساق، فغالبًا ما يكون هذا سببًا وجيهًا للتفكير في فحص دقيق للحقائق المزعومة التي يبدو أننا تذكّرناها. يمكن الاطلاع على مناقشة أطول حول هذه النقطة عند أولسن (Olsson 2005: Ch. 10). مع أنّ السجال أثبت أنّ الاتساق بين ذكرياتنا قد لا يكون علامة قوية جدًا على صدقها، فإنّ فشلها مقابل الاتساق قد يبقى سببًا ممتازًا للاعتقاد بأنّ بعضها قد يكون كاذبًا.

References

Angere, S. (2007) "The Defeasible Nature of Coherentist Justification," Synthese 157(3): 321-35.

Angere, S. (2008) "Coherence as a Heuristic," Mind 117: 1-26.

Bonjour, L. (1985) The Structure of Empirical Knowledge, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bovens, L. and Hartmann, S. (2003) Bayesian Epistemology, Oxford: Clarendon Press.

Bovens, L. and Olsson, E. J. (2000) "Coherentism, Reliability and Bayesian Networks," Mind 109: 685-719.

Bovens, L. and Olsson, E. J. (2002) "Believing More, Risking Less: On Coherence, Truth and Non-trivial Extensions," Erkenntnis 57: 137-50.

Cleve, J. V. (2011) "Can Coherence Generate Warrant Ex Nihilo? Probability and the Logic of Concurring Witnesses," Philosophy and Phenomenological Research 82(2): 337-80.

Conway, M. A. (2005) "Memory and the Self," Journal of Memory and Language 53: 594-628.

Cross, C. B. (1999) "Coherence and Truth Conducive Justification," Analysis 59: 186-93.

Douven, I. and Meijs, W. (2007) "Measuring Coherence," Synthese 156(3): 405-25.

Glass, D. H. (2002) "Coherence, Explanation and Bayesian Networks," in Artificial Intelligence and Cognitive Science, M. O'Neill and R. F. E. Sutcliffe et al. (eds.) (Lecture Notes in Artificial Intelligence, Volume 2464), Berlin: Springer-Verlag, pp. 177-82.

Greenwald, A. G. (1980) "The Totalitarian Ego: Fabrication and Revision of Personal History," American Psychologist 35: 603-18.

Huemer, M. (1997) "Probability and Coherence Justification," Southern Journal of Philosophy 35: 463-72.

Huemer, M. (2007) "Weak Bayesian Coherentism," Synthese 157(3): 337-46.

Huemer, M. (2011) "Does Probability Theory Refute Coherentism?" Journal of Philosophy 108(1): 35-54.

Klein, P. and Warfield, T. A. (1994) "What Price Coherence?" Analysis 54: 129-32.

Lewis, C. I. (1946) An Analysis of Knowledge and Valuation, LaSalle, IL: Open Court.

Michaelian, K. (2016) Episodic Memory and Our Knowledge of the Personal Past, Cambridge, MA: MIT Press.

Olsson, E. J. (2001) "Why Coherence Is Not Truth-Conducive," Analysis 61: 236-41.

Olsson, E. J. (2002) "What Is the Problem of Coherence and Truth?" The Journal of Philosophy 99: 246-72.

Olsson, E. J. (2005) Against Coherence: Truth, Probability, and Justification, Oxford: Clarendon Press.

Olsson, E. J. (2012) "Coherentist Theories of Epistemic Justification," The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 edn.), Edward N. Zalta (ed.), http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/ entries/justep-coherence/.

Olsson, E. J. and Schubert, S. (2007) "Reliability Conducive Measures of Coherence," Synthese 157(3): 297-308.

Russell, B. (1912) The Problems of Philosophy, London: Williams and Norgate.

Schubert, S. (2011) "Coherence and Reliability: The Case of Overlapping Testimonies," Erkenntnis 74: 263-75.

Schubert, S. (2012a) "Coherence Reasoning and Reliability: A Defense of the Shogenji Measure," Synthese 187(2): 305-19.

Schubert, S. (2012b) "Is Coherence Conducive to Reliability?" Synthese 187(2): 607-61.

Schupbach, J. N. (2008) "On the Alleged Impossibility of Bayesian Coherentism," Philosophical Studies 141(3): 323-31.

Shogenji, T. (1999) "Is Coherence Truth-conducive?" Analysis 59: 338-45.

Shogenji, T. and Olsson, E. J. (2004) "Can We Trust Our Memories? C. I. Lewis's Coherence Argument," Synthese 142: 21-41.

الفصل الخامس والعشرون

الاحتفاظ والتوليد

توماس د. سينور

مقدِّمــة

بشكل عام، النزعة الاحتفاظية هي الأطروحة القائلة إنّ تسويغ اعتقاد الذاكرة هو وظيفة الوضع الإبستمي الذي كان عليه عندما شُكِّل في البداية. ومما يرتبط بشكل وثيق بالنزعة الاحتفاظية الادعاء القائل إنّ الذاكرة ليست عملية توليدية إبستميًا. في هذا الفصل، سأدافع عن النزعة الاحتفاظية وعن الرؤية القائلة إنّ الذاكرة ليست بالعادة توليدية من الناحية الإبستمية. سأبدأ بالنظر في طبيعة التوليد الإبستمي وعلاقته بالذاكرة، وأستمر مجادلاً بأنّ النزعة الاحتفاظية تدعمها هذه الاعتبارات النظرية. مع أنّ مناقشتنا ستكشف أنّ الذاكرة يمكن أن تكون توليدية من الناحية العقائدية والإبستمية على حد سواء، إلا أنه من الأفضل تصورها في المقام الأول على أنها عملية نفسية احتفاظية من الناحية الإبستمية.

1. وضع الأساس

في أي وقت من الأوقات، إنّ الغالبية العظمى مما نعتقد به لا يكون بوعي بل يُخزَن في الذاكرة. إذا كانت هذه الاعتقادات غير مسوَّغة إلى حد كبير، فسيتبع ذلك أشكال متنوعة خطيرة من الشكوكية. ومع ذلك، إذا كانت مسوَّغة، علامَ يعتمد تسويغها؟ هناك طريقتان عريضتان في إبستمولوجيا الذاكرة - إحداهما تزامنية

والأخرى تعاقبية. وفقًا للأولى، يجب أن يكون تسويغ اعتقاد الذاكرة موجودًا في زمن التقييم الإبستمي. يكون اعتقاد الذاكرة لـ س بأنّ ق مسوَّغًا عند ز فقط إذا كانت هناك حقيقةٌ ما حاضرة غير تاريخية عن س في ز تُوفِّر التسويغ. ومن ناحية أخرى، ترى النظريات التعاقبية أنّ تاريخ اعتقاد الذاكرة لدى المرء وثيق الصلة بتقييمه الإبستمي الحاضر. سنقوم الآن بدراسة هذين النوعين من النظريات لمعرفة ما هي الأنواع الفرعية الممكنة لكل منهما.

وفقًا للنظريات التزامنية، إنّ تسويغ اعتقاد الذاكرة في زمن ز هو على نحو دقيق مسألة ما هي الحقائق الحالية غير التاريخية في ز. لكن ما هي أنواع الحقائق التي يمكن أن تكون عليها تلك؟ يبدو أنّ الإجابة تحتمل نوعين. الأول، قد يمتلك المرء أو يكون في حالة هي مصدر لتسويغ غير-استنتاجي؛ الثاني، قد تكون الحقيقة المتصلة بالمرء هي أنّ حالته الدليلية في ز تزوِّده بدعم استنتاجي لاعتقاده بأنّ ق. دعونا نفحص هذين النوعين بالترتيب.

هناك ثلاثة احتمالات للتسويغ غير-الاستنتاجي التزامني لاعتقاد الذاكرة. أولها، والأكثر جذرية، قد يُتمسَّك بأنّ جميع اعتقادات الذاكرة مسوَّغة بصورة مبدئية [prima facie]. تم الدفاع عن هذه الرؤية تحت مسميات "النزعة التحفّظية" و"الاتساق السلبي"[1]. ما دام الشخص ليس لديه مبطِل ما، فإنّ الاعتقادَ مسوَّغٌ بصورة نهائية [ultima facie]. الاحتمال الثاني، قد يجادل المرء بأنّ اعتقادات الذاكرة مسوَّغة بحكم الأساس الخبراتي الذي مفاده أنها غير-استنتاجية بطبيعتها. تتمثل الرؤية التقليدية في أنّ اعتقادات الذاكرة مسوَّغة بحكم ارتباطها بصورة ما أو ببعض الحالات الخبراتية المميزة التي تعمل كأساس إبستمي لها[2]. على غرار أنّ رؤيتي للشجرة توفّر لي تسويغًا فوريًا للاعتقاد بوجود شجرة ما أمامي، فإنّ استدعائي صورة وعاء الحبوب الخاص بي هذا الصباح يوفّر لي تسويغًا مبدئيًا

---

(1) انظر (2007) McGrath و(1986) Harman.

(2) انظر (1921) Russell.

للاعتقاد بأنني تناولت الحبوب على الإفطار. الاحتمال الثالث للتسويغ غير-الاستنتاجي لاعتقاد الذاكرة هو الموقف القائل إنه في أي وقت يبدو فيه للمرء أنّ ق، يكون المرء مسوَّغًا بصورة مبدئية للاعتقاد بأنّ ق. يختلف هذا المنظور، المعروف باسم "التحفّظية الظاهراتية"، عن النزعة التحفّظية المعيارية في جعل التبدّي الخبراتي هو الأهم أو الأبرز إبستميًا. لذلك فهو موقف خبراتي بطريقة لا تكون عليها النزعة التحفّظية الصرفة. لكن لا يلزم أن تكون الخبرة ذات الصلة صورةً مستحضَرةً عن خبرة ماضية ما، بل يمكن أن تكون ببساطة حقيقة أنه يبدو للشخص أنّ اعتقاد الذاكرة الخاص به صادق.

بالإضافة إلى هذه الأشكال المتنوعة من التفسيرات غير-الاستنتاجية، هناك نظريات تزامنية استنتاجية عن تسويغ اعتقاد الذاكرة[3]. في هذه المواقف، يُسوَّغ اعتقاد الذاكرة بحكم استنتاجٍ ما متاح للشخص في زمن تقييم الاعتقاد. مبدئيًا، هناك طريقتان يمكن أن تسلكهما هذه التفسيرات. الأولى، قد يُصرّ المرء على أنّ اعتقاد الذاكرة يكون مسوَّغًا فقط إذا امتلك الشخص حجة جيدة تدعم بشكل مباشر صدق ق. لذا، على سبيل المثال، إذا خزَّنتُ اعتقادًا ما بأنّ فريق كابس [Cubs] سيكون أفضل السنة المقبلة مما هو عليه هذا العام، فسيكون اعتقادي مسوَّغًا فقط إذا امتلكتُ تسويغًا استنتاجيًا سيكفي لتكوين هذا الاعتقاد الآن لأول مرة.

أقول إنّ مثل هذا الموقف هو طريقة يمكن أن تسير بها النظريات الاستنتاجية لأنه، على حد علمي، لم يدافع عنه أحد. ومن السهل معرفة السبب: إذ مثل هذا الموقف يستلزم أن يكون كثير من اعتقادات الذاكرة المتمسَّك بها لفترة طويلة التي نعتبرها فوق الشبهات إبستميًا هي، في الواقع، غير مسوَّغة. على سبيل المثال، اعتقادي بأنّ لينكولن اغتيل في عام 1865 ليس مصحوبًا بأي استنتاج مباشر من

(3) على الرغم من أنني أستعمل مصطلح "استنتاجي" للتأكيد على أنّ هذه النظريات تتطلب دعمًا إبستميًا من تصديقات أو حالات عقائدية أخرى لكي تكون اعتقادات الذاكرة مسوَّغة، فقد يُطوّر المرء أيضًا مثل هذه النظرية بشكل صارم من خلال مجموعات الأدلة وعلاقاتها بالاعتقادات المستهدفة.

هذا القبيل، ومع ذلك فإننا نميل إلى الاعتقاد بأنّ مثل هذه الاعتقادات مسوَّغة. لذلك، من الحكمة أن يسمح المنظِّرون التزامنيون بأن تُعتبَر الاعتقادات، التي نُسيَّ الدليل عليها، مسوَّغة بالرغم من ذلك. ومع ذلك، من الغريب لماذا تُحدِث النظرية التزامنية للتسويغ مثل هذا التمييز الملحوظ بين الشروط الضرورية والكافية للوصول إلى الاعتقاد بقضية ما على نحو مسوَّغ وتسويغ الاستمرار في الاعتقاد بقضية ما.

يسمح النوع الثاني من النظرية الاستنتاجية التزامنية بتسويغ اعتقاد الذاكرة بشكل غير مباشر؛ أي إنّ الاستنتاج يرتكز على قناعة ما بأنّ الاعتقاد هو اعتقاد ذاكرة جنبًا إلى جنب الاعتقاد بأنّ اعتقادات الذاكرة (على الأقل اعتقادات الذاكرة من النوع ذي الصلة) موثوقة. هذه النظرية الاستنتاجية التزامنية لتسويغ الذاكرة ستسمح بإمكانية تسويغ الاعتقاد حتى عندما نفقد دليلنا الأولي عليه، لأنه يمكن العثور على تسويغ آخر بين الحالات العقائدية والخبراتية للمرء[4].

على عكس النظريات التزامنية، ستسمح النظرية التعاقبية بأن يكون تاريخ الاعتقاد وثيق الصلة بتقييمه الإبستمي. كما هو الحال مع الأولى، لا توجد طريقة واحدة ينبغي أن تُطوّر بها النظرية التعاقبية. النظرية الأكثر وضوحًا هي النزعة الاحتفاظية. يرى الاحتفاظي أنّ تسويغ اعتقاد ذاكرة ما هو إلى حد كبير مسألة وضعه الإبستمي السابق. والأهم من ذلك، إنه يدّعي، مع تساوي الأمور الأخرى، أنّ اعتقاد الذاكرة عند ز يكون مسوَّغًا بصورة مبدئية إذا وفقط إذا كان الاعتقاد مسوَّغًا عندما شُكِّل في الأصل. إن عبارة "تساوي الأمور الأخرى" ضرورية لأن ألمرء قد يكون غير مسوَّغ في تشكيل اعتقاد ما ثم يصبح بعد ذلك مسوَّغًا من خلال اكتساب أدلة جديدة. من الواضح، في مثل هذه الحالة، أنّ ما يهم ليس الحالة التسويغية الأصلية بل الحالة المُحسَّنة اللاحقة. ومع ذلك، يتسق هذا مع الفكرة الأساسية وراء النظريات التعاقبية، لأنه عندما يُتذكَّر الاعتقاد في زمنٍ ما بعد اكتساب الدليل الجديد (وتقديره)، يكون تسويغه، عندئذ، دالاً على تسويغه في الزمن المتوسط السابق.

(4) انظر Feldman & Conee (2001).

هناك طرق أخرى لصياغة نظريات تعاقبية. لكن من المفيد أن نرى أنه في حين تقول التفسيرات التزامنية إنّ الحقائق غير التاريخية وحدها تكون لها صلة بالتسويغ، فإنّ النظريات التعاقبية لا تقول سوى إنّ الحقائق التاريخية تكون ذات صلة وليس الحقائق التاريخية وحدها تكون ذات صلة. لذا، يمكن أن يتضمن التفسير التعاقبي عناصر تزامنية. على سبيل المثال، قد يعتقد المرء أنه في حين أنّ الطريقة التي شُكِّل بها اعتقاد ما وحُوفِظ عليه من خلالها لها صلة بتسويغه، فإنّ ماضيه الإبستمي يحتاج إلى دَفعة من الحاضر حتى يكون مسوَّغًا بصورة مبدئية. على سبيل المثال، يمكن للمرء أن يعتقد أنه، مع تساوي الأمور الأخرى، يكون اعتقاد الذاكرة مسوَّغًا فقط إذا كان مسوَّغًا عند تشكيله ويبدو الآن للمرء أنّ هذا الاعتقاد صحيح (سيكون هذا لإضافة مكوِّن تعاقبي إلى الرؤية التحفّظية الظاهراتية)[5]. أو قد يتمسّك المرء بأنه يحتاج إلى دليل على أنّ الذاكرة موثوقة (أو موثوقة فيما يتعلق بالمسألة المطروحة) بالإضافة إلى حيازة الاعتقاد النوع الصحيح من النَسَب. أحد دوافع إضافة الميزة التعاقبية إلى الموقف التحفّظي الظاهراتي أو إلى الموقف الدليلي هو أنها تَمنع اعتراضًا قياسيًا على التفسيرات التزامنية البحتة لاعتقاد الذاكرة، بعبارة أخرى: يمكن أن يكون المرء غير مسوِّغ للوصول إلى الاعتقاد بقضية ما ولكن بمجرد الاعتقاد بها وتكون في الذاكرة، فقد تستوفي المعايير التزامنية للتسويغ الذاكري. على سبيل المثال، افترض أنني توصلتُ إلى الاعتقاد بأنّ الطعام المفضّل لدى أوباما هو اللازانيا لأنّ شخصية ما في مسلسل كوميدي أكّدَت ذلك. اعتقادي هذا غير مسوَّغ. لكن غدًا (أو الأسبوع، أو الشهر، أو العام المقبل) عندما يتساءل صديقي بصوت عالٍ عن الطعام المفضّل لدى أوباما وأتذكّر اعتقاد أنه لازانيا، فسيكون اعتقادي الآن مسوَّغًا وفق الرؤى التزامنية القياسية. ولكن لماذا ينبغي لمجرّد مرور الزمن أن يغيّر الوضع الإبستمي لهذا الاعتقاد؟ سيكون الشخص الذي يقبل برؤية هي خليط من كلٍّ من النوعين المذكورين أعلاه

(5) انظر Huemer (1999).

قادرًا على قول إنّ اعتقادي كان غير مسوَّغ وأنّ دليله الحالي عليه مهم في توليد تسويغ مبدئي [prima facie] على حد سواء.

كما هو الحال في العديد من النزاعات في الإبستمولوجيا، فإن السؤال عن أفضل السبل للفصل بين النظريات المتنافسة في التسويغ الذاكري ليس واضحًا تمامًا. تُعدّ دراسة الحالات لمعرفة كيف تُبلي نظرياتنا أمام الحدوس التي لدينا عنها هي المقاربة القياسية. ولكن، من الشائع أنّ الأحكام بشأن القضايا تتصادم، وعند حدوث ذلك، سرعان ما تؤدي هذه المنهجية إلى طريق مسدود. لذا، أعتقد أنه من الأفضل، عندما يكون ذلك ممكنًا، البحث عن الأسباب النظرية لتفضيل رؤية ما على منافِساتها. فيما يخصّ تسويغ اعتقاد الذاكرة، أعتقد أنّ الاعتبارات الأوسع يمكن أن تساعدنا في تحديد أي من هذه النظريات ينبغي تبنّيها. سأجادل بأنّ القضية بين الموقف التعاقبي البحت مثل النزعة الاحتفاظية والبدائل التزامنية المختلفة تدور حول ما إذا كانت الذاكرة توليدية إبستميًا. لأنه إذا لم تكن الذاكرة توليدية (عادةً)[6]، فإنّ دورها في تسويغ الاعتقاد سيبدو احتفاظيًا، وسيكون لدينا سبب لقبول النزعة الاحتفاظية. ومن ناحية أخرى، إذا كانت الذاكرة توليدية (عادةً)، فلا يمكن الدفاع عن موقف الاحتفاظي. لذلك، إذا تمكّنا من توضيح ماذا يعني أن تكون عملية ما توليدية، وبالتالي، تقييم الذاكرة واحتمالات توليدها التسويغ، فسيكون لدينا سبب مؤسَّس نظريًا للاختيار بين المنظورات البديلة. كما سيتضح في حينه، سأجادل بأنّ الذاكرة ليست توليدية (عادةً)، ولهذا السبب، فإنّ النزعة الاحتفاظية تتفوق على منافسيها.

قبل عَرض حجتي، سأحتاج إلى الحديث أكثر عن ماهية النزعة الاحتفاظية. ومن ثمّ سنعالج طبيعة التوليد الإبستمي، موضّحين ما الذي يجعل العملية المعرفية توليدية. وسيتبيّن أنّ هذا عمل معقد إلى حد ما.

(6) سيتضح لاحقًا في المقالة سبب تعديل لفظة 'توليدية' هنا بلفظة 'عادةً'.

2. النزعة الاحتفاظية

كما وضّحنا في أعلاه، إنّ النزعة الاحتفاظية هي الأطروحة القائلة إنّ الوضع التسويغي لاعتقاد الذاكرة هو في الأساس وظيفة حالته الإبستمية السابقة. هناك طريقة أخرى لتوصيف النزعة الاحتفاظية بأنها الأطروحة القائلة إنّ الاعتقاد لا يحصل على أي تسويغ بمجرد استبقائه في الذاكرة، أو استدعائه، أو كونه يبدو صحيحًا[7]. إذا اعتقدتُ، في ز1، أنّ ق، ثم في وقت لاحق، ز2، تذكّرت اعتقادي أنّ ق، بشرط أنني لم أحصل على مسوِّغات جديدة (غير ذاكرية) من ز1 إلى ز2 بخصوص ق، فإنّ تسويغي للاعتقاد بأنّ ق عند ز2 لا يمكن أن يكون أكبر من التسويغ الذي حازه الاعتقاد في ز1. بالطبع، إذا كانت الذاكرة ضبابية أو غير موثوقة أو كنت قد اكتسبت مبطِلات لـ ق، فإنّ اعتقادي قد لا يمتلك الكثير من التسويغ كما كان له في الأصل. لكنّ هذا يتماشى مع النزعة الاحتفاظية. لأنّ النزعة الاحتفاظية هي الأطروحة القائلة إنه لا يمكن، في حالة عدم وجود مصدر لتسويغ جديد، أن يكون للاعتقاد تسويغ أكثر مما كان له عندما اعتُقِدَ به لأول مرة، وليس أنه يجب أن يكون له نفس مقياس التسويغ عند استدعائه[8]. وبصياغة النقطة بشكل مختلف قليلاً، لا يُعزَّز تسويغ الاعتقاد بمجرد الحفاظ عليه أو استدعائه.

إنّ الدافع وراء النزعة الاحتفاظية واضح: تخدمنا الذاكرة من خلال الاحتفاظ بما نضعه فيها؛ هذه هي وظيفتها في نظامنا الإبستمي. نحن لا نطلب منها إيصالنا

---

(7) خلال هذا الفصل، سأستعمل مفردة "التسويغ" للدلالة على الفضيلة الإبستمية قيد المناقشة. لكن يمكنني التحدث بكل سهولة عن المبرِّر أو الضامن [warrant] أو ما يُضفي الطابع الإبستمي [epistemization]. ومع ذلك، فإنّ موضوع هذا الفصل تجريدي أو عام بما يكفي إلى درجة أنّ اختيار المصطلح ليس مهمًا.

(8) هناك قضية مهمة، لكنها مهملة غالباً، تتعلق بالوضع الإبستمي للاعتقاد بين زمن تشكّله لأول مرة وزمن استدعائه لاحقًا. ومع ذلك، بسبب ما يقتصر عليه هذا الفصل من أهداف، سأتجاهل هذه الاعتقادات وأركِّز، بدلاً من ذلك، على الاعتقادات التي تُستدعى.

إلى الصدق. نأمل فقط من الذاكرة أن تستبقيه. نظرًا إلى الدور الذي تلعبه الذاكرة في حياتنا المعرفية، يعتقد أنصار النزعة الاحتفاظية، أنّ الذاكرة تحتفظ بالتسويغ بدلاً من توليده. إنّ الكون وسيلة للاحتفاظ الإبستمي يختلف بشكل مهم عن الكون مصدرًا للتوليد الإبستمي. وأطروحة التوليد هاته هي التي يرفضها أنصار النزعة الاحتفاظية. لذا، يمكن الاحتفاظ بالتسويغ الذي يمتلكه المرء للتمسّك باعتقاد ما في وقت سابق بوساطة الذاكرة، لكنّ احتفاظ المرء بالاعتقاد واستدعاءه له لا يضيف شيئًا إلى توليد التسويغ.

في هذه المرحلة، قد يعترض أحدهم على النحو الآتي: إنّ التفكير في الذاكرة على أنها احتفاظية يشبه التفكير فيها على أنها مَخْزَن. تبدو الصورة طبيعية. عندما تختبر شيئًا ما أو تتعلم حقيقة جديدة، فإنك تخزناه حتى تحتاجها لاحقًا. الاستحضار، إذن، هو مسألة سحب العنصر الصحيح من المخزن. بالطبع، ندرك جميعًا أننا معرضون للخطأ فيما نستدعيه، ولكن يمكن شرح تلك الحالة بسهولة كافية وفق نموذج المخزن: في بعض الأحيان لا يمكننا العثور على ما نبحث عنه ونخرج خاليي الوفاض. بدلاً من ذلك، في بعض الأحيان نخطئ في تحديد العناصر ونسترجع العنصر الخطأ (على سبيل المثال، سُئلتُ عن المكان الذي ذهبتُ إليه في إجازة العام الماضي واستدعيتُ أنني كنت في جاكسون، وايومنغ؛ المشكلة هي أنني كنت هناك منذ عامين وليس العام الماضي). ولكن بقدر ما هو طبيعي، فإنّ نموذج المخزن للذاكرة قد فقد مصداقيته إلى حد كبير في علم نفس الذاكرة. تُعتبر الذاكرة بنائية [*constructive*] في وقت التعلّم من جهة أنّ ما يُوضَع في الذاكرة طويلة-المدى هو مسألة سمات-الحلقة التي تُعالَج وكيف تُشفَّر؛ إنها ليست عملية خاملة لتخزين صورة ما أو مقطع فيديو/صوت. والذاكرة هي أيضًا استبنائية [*reconstructive*] من جهة أنّ ما يستدعيه المرء في وقت لاحق هو، إن جاز التعبير، تجميع مرة أخرى (أو ربما تجميع لأول مرة) عند تفعيل الحدث المتذكَّر. لذا، بدلاً من أن تكون الذاكرةُ علبة تخزين خاملة تحوي عناصر يفتحها المرء لاحقًا دون تغيير العنصر (تمامًا كما في فتح المرء ملف jpeg من القرص الصلب الخاص به)،

تُعدّ عمليةً معقَّدة، في بناء العنصر في البداية عند التشفير واستبنائه لاحقًا عند الاسترجاع على حد سواء[9].

إذا كانت الذاكرة بنائية واستبنائية على حد سواء، فقد يتساءل المرء عن سبب عدم كونها توليدية من الناحية الإبستمية أيضًا. وبنفس الطريقة التي تُنتِج بها، على سبيل المثال، العملياتُ الإدراكية الحسية الاعتقادات من المُدْرَكات، تُنتِج الذكريات اعتقاداتٍ عبر مجموعة من العناصر المخزَّنة والمعرفة الأساسية. لماذا لا نعتقد أنّ الإدراك الحسي والذاكرة هما توليديان على نحو مساوٍ من الناحية الإبستمية والعقائدية؟

تُعدّ هذه قضيةً مُهمة لكن لا يحتمل المقام استكشافها بشكل شامل. مع تقدّم هذا الفصل، سنرى كيف تكون الذاكرة، من وجهة نظري، توليدية ولا تكون كذلك. لكن، اسمحوا لي أن أقول الآن إنني لست مقتنعًا بأنّ الطبيعة البنائية للذاكرة تستلزم أن يكون الإدراك الحسي والذاكرة توليديين على نحو مساوٍ أو حتى أنّ هناك تشابهًا قويًا بينهما. أولاً، إنّ الحالات التي تكون فيها الذاكرة استبنائية بشكل واضح هي حالات الذاكرة الاستطرادية. تتعلق ظاهرة "الذاكرة الكاذبة"، التي يبدو أنّ المرء يتذكّر فيها أنه كان شاهدًا على شيءٍ لم يشهده، بالاستحضار الظاهري للخبرات الماضية. وبطبيعة الحال، مع أنّ الكثير مما نعتبر أنفسنا أننا نتذكّره هو استطرادي، فإنّ الكثير مما نتذكّره هو ما يُطلق عليه علماء النفس "الذاكرة الدلالية". الذاكرة الدلالية ليست مجرّد ذاكرة عن المفاهيم ومعاني الكلمات، بل تتضمن معلومات عامة عن العالم بأسره وحياة المرء على حد سواء. ومن غير الواضح إلى حد كبير أنّ البناء والاستبناء منتشران في هذا النطاق. ليس هناك أي استبناء عندما يتذكّر المرء ببساطة أنّ لينكولن اغتيل عام 1865 أو أنّ ريغلي فيلد يقع في الجانب الشمالي من شيكاغو.

(9) من Lampinen & Beike: "على الرغم من جاذبية استعارة المخزن، لا يراهن علماء نفس الذاكرة في العصر الحديث على هذه الفكرة" (2015: 56). انظر ايضًا Alba & Hasher (1983).

ثانيًا، في حين أنّ النماذج البنائية/الاستبنائية للذاكرة تغيّر الطريقة التي قد نميل بها بدايةً إلى التفكير في كيفية عمل الذاكرة، فإنّ هذه النماذج تتفق مع فكرة أننا نمتلك اعتقادات (والكثير منها!) مخزَّنة في الذاكرة طويلة-المدى. إذا قمنا بتخزين اعتقادات، فمن المفترض أن يكون لكل منها وضع تسويغي ما. لذا، حتى إذا صُوِّرت الذاكرة الاستطرادية من خلال البناء والاستبناء، فسنبقى بحاجة إلى الإبستمولوجيا التي تُفسِّر الحالة الإبستمية للاعتقادات المخزونة. ومن وجهة نظري، ستكون النزعة الاحتفاظية هي النظرية المفضَّلة لأنّ كل ما يمكننا توقعه من الذاكرة فيما يخصّ الاعتقاد بأنّ ق هو أنه قد استبقيّ؛ إن تذكّر الاعتقاد من وقت إلى آخر يوفِّر ذلك الاعتقاد بدون تعزيز إبستمي إضافي.

3. ماذا يعني أن تكون عملية ما توليدية؟

من أجل إثبات ادعائي أنّ النزعة الاحتفاظية هي التي ينبغي تفضيلها على منافسيها، سأقدِّم تفسيرًا لما يعنيه أن تكون عملية ما توليدية ثم أجادل بأنّ الذاكرة (بشكل عام) غير مؤهَّلة لتكون كذلك. ومع ذلك، قبل التفاعل مع تفسيري الإيجابي، أودُّ أن أناقش بإيجاز الحجة التي قدّمتها جينيفر لاكي دفاعًا عن فكرة أنّ الذاكرة توليدية إبستميًا[10]. ولأنني رددت عليها في موضع آخر، سيكون كلامي وجيزًا جدًا هنا[11]. وبعد مناقشة حالات لاكي، سنستكشف القضية الحاسمة بشأن ما يجعل عملية ما توليدية إبستميًا.

إنّ هدف لاكي في ورقتها له شقين. إنها تريد أن تُثبت أنّ الذاكرة يمكن أن تكون توليدية إبستميًا، ولهذا السبب، فإنّ النزعة الاحتفاظية خاطئة (نظرًا إلى أنّ الاحتفاظي يدّعي أنه، مع تساوي كل الأمور، لا يمكن أن يكون للاعتقاد وضع إبستمي أعلى بفضل الذاكرة فحسب). لتحقيق هذه الأهداف، تُقدِّم حالات يمتلك

(10) انظر (2015) Lackey و(2007) Lackey.

(11) انظر (2007) Senor.

فيها الشخص اعتقادًا صادقًا مسوَّغًا على نحو جيد بما يكفي إلى درجة أنه، في حالة عدم وجود المبطلات، يمكن اعتباره معرفة. ولكن، للأسف، المبطلات ليست غائبة والشخص لا يعرف ذلك. على سبيل المثال، لدى آرثر سبب ممتاز من مصدر داخلي للاعتقاد بأنّ العمدة كان يتلقى رِشًا؛ وبالفعل كان العمدة يفعل ذلك. ومع ذلك، هناك تقارير متداولة على نطاق واسع (وإن كانت كاذبة) تفيد بأنّ الاتهامات الموجهة إلى العمدة كاذبة. لو كان آرثر يهتم بأي مصادر إخبارية، لكان قد اطلع على هذه التقارير. لذا، لديه مبطِل معياري يمنعه من معرفة أنّ العمدة يأخذ رِشًا. في النهاية، يتبين أنّ هذه المُدافَعات عن العمدة خاطئة، وأنّ العمدة مذنب. آرثر غافل عن كل هذه التقارير والتفنيدات، ولم يتوقف عن تصديق ما قاله له مصدره الداخلي. وفقًا لـ لاكي، على الرغم من أنّ آرثر لم يعرف أنّ العمدة كان يتلقى رِشًا عندما علِم ذلك لأول مرة (بسبب مبطِله المعياري)، إلا أنه يعرف بالفعل لاحقًا عندما يُقال على نطاق واسع أنّ مزاعم براءة العمدة كانت كاذبة (لأنه لا يكون هناك، عندئذ، مبطِلٌ معياري).

وفق رؤية لاكي، كانت الذاكرة توليدية إبستميًا في هذه الحالة. لأنه في وقت سابق، امتلك آرثر اعتقادًا صادقًا لم يُعتبر معرفة، وفي وقت لاحق، عُدَّ هذا الاعتقاد الصادق معرفة. نظرًا إلى أنه لم يكتسب أي دليل جديد على هذا الاعتقاد، فقد ولّدت الذاكرةُ المعرفةَ. لكن ولا واحد من الأمثلة التي رامت لاكي إثباتها صحيحة على نحو واضح. لأنه، أولاً، ليس من الواضح أنّ آرثر يعرف في الوقت اللاحق. تعتقد لاكي أنه نظرًا إلى أنه لم يعد هناك مبطِل، فإنّ معرفة آرثر لم تُبطَل حينئذ. ومع ذلك، قد يدّعي الاحتفاظي أنه مثلما يمكن للأدلة أن تسوِّغ في وقت لاحق بعد نسيانها، يمكن للمبطِل أن يُبطِل في وقت لاحق حتى لو لم يعد متاحًا. لكن، ثانيًا، والأهم من ذلك، حتى لو سلّمنا أنّ آرثر يعرف في الوقت اللاحق ولم يعرف ذلك في الوقت السابق، فهذا ليس مؤشرًا على أنّ الذاكرة توليدية إبستميًا بأي معنى قوي. آمل أن يتضح هذا مع تقدّم هذا الفصل.

4. أنواع التسويغ وعمليات تكوين-الاعتقاد

لكي نكون أوضح بشأن ما هو مطلوب للتوليد الإبستمي، سأبدأ بالتمييز بين التسويغ الأولي والتسويغ المحفوظ والتسويغ المنقول. دعونا نسمِّي التسويغ المسكوك حديثًا المستمد من المصادر التوليدية التسويغ المستحدَث*. يتناقض هذا مع التسويغ المستمر الذي يمتلكه اعتقادُ ما في وقت لاحق؛ سمِّ هذا التسويغ المحفوظ. زيادة على ذلك، عندما أعتقد أنّ ق على نحو مسوَّغ، وأعتقد أنّ ص على نحو مسوَّغ، وأستنتج ع منهما على نحو معقول، فإنّ اعتقادي المُشكَّل حديثًا لا يمتلك تسويغًا مستحدَثًا (لأنّ عملية الاستنتاج لا تُولِّد تسويغًا جديدًا) ولا تسويغًا محفوظًا (لأنّ التسويغَ جديدٌ بالنسبة لـ ع). لذلك نحن بحاجة إلى فئة ثالثة. دعنا نقول إنّ الاعتقاد يمتلك تسويغًا منقولاً متى أُسِّسَ إبستميًا بشكل صحيح على اعتقاد مسوَّغ واحد على الأقل، ومحتوى الاعتقاد المؤسِّس يختلف عن الاعتقاد الذي يؤسِّسه، والاعتقاد الأخير مسوَّغ (على الأقل جزئيًا) بسبب تسويغ الاعتقاد السابق[12].

بعد قول ما يكفي عن التمييز الثلاثي بين نكهات التسويغ. دعونا ننظر الآن في تكوين الاعتقاد. تهدف بعض عملياتنا المعرفية إلى الحصول على المعلومات. أي إنّ دورها في ادخارنا المعرفي هو إضافة اعتقادات صادقة إلى المدونة العقائدية التي تخصّنا. أكثر هذه العمليات وضوحًا هو الإدراك الحسي. ففي الظروف العادية، إنّ رؤيتي للكلب على الأريكة لها نتيجة هي إدخال اعتقاد جديد إلى نظامي المعرفي؛ ليس هذا فقط، بل إنّ الاعتقاد المشكَّل حديثًا مسوَّغ بصورة مبدئية. الإدراك الحسي، إذن، هو عملية مولِّدة-للاعتقاد ومصدر للتسويغ المستحدَث على

(*) التسويغ المستحدَث [original justification]، آثرت استعمال مفردة 'مستحدَث' كمقابل للكلمة الإنجليزية 'original' بدلاً من 'أصلي' أو 'أصيل' لأنها الأقل إرباكًا في السياقات التي سترد فيها ولا مانع من أن يستحضر القارئ كل تلك المعاني معًا. [المترجم]

(12) يوصف هذا على هذا النحو للسماح بإمكانية حدوث عملية مختلطة تأخذ كلاً من الاعتقادات والخبرات وتُنتِج منها اعتقادات جديدة. ما هو قياسي أكثر، في ظني، هو الحالة التي تستنتج فيها س بشكل مسوَّغ أنّ ع من الاعتقادين المسوَّغين ق و ص، واعتقاد س بأنّ ع قد انتقل تسويغها من الاعتقادين ق و ص.

حد سواء، وهذا يعني أنه لا يُنتج فقط الاعتقادات بل التسويغ الذي لا يأتي عن طريق الانتقال من الاعتقادات الأخرى أو الاحتفاظ من الاعتقادات السابقة. أما الاستبطان فهو عملية أخرى تزودنا باعتقادات جديدة لا تُستمد استنتاجيًا من اعتقادات أخرى، ومن هنا، مع تسويغ أولي(13). ومع ذلك، على عكس الإدراك الحسي، يهدف الاستبطان إلى تمثيل الحياة الذهنية للشخص المتاحة على نحو واعٍ. حتى لو كانت موضوعات الاستبطان هي بالفعل جزء من المخزون الذهني للشخص، فإنّ الهدف من العملية هو تمثيل موضوعات الاستبطان كعناصر في ذهن الشخص. أما الحدس العقلاني فهو وسيلة أخرى تُشكَّل من خلالها الاعتقادات ويولَّد بواسطتها التسويغ المستحدَث. إن "رؤيتي" لصلاحية القياس الاستثنائي [modus ponens] هي الأساس عندي لتكوين الاعتقاد الذي مفاده أنه لا توجد حالات محتملة تمتلك فيها الحجج مع تلك البنية المنطقية مقدِّمات صحيحة واستنتاج خاطئ؛ الحدس العقلاني هو مُنتِج الاعتقاد ومولِّد التسويغ الأولي على حد سواء.

عندما تعمل هذه العمليات كما تفعل عادةً، تتشكَّل اعتقادات جديدة وتكون مسوَّغة بصورة مبدئية. يتم توليد التسويغ بدلاً من نقله في هذه الحالات لأنه لا يدين بالفضل إلى الوضع الإبستمي للاعتقادات الأخرى. أي إنّ أسسها الإبستمية ليست مسوَّغة بحد ذاتها. ففي حالة الإدراك الحسي والحدس العقلاني، إنّ الأساس الإبستمي للاعتقاد سيكون إما الخبرة المرتبطة (المدرَك الفعلي للإدراك الحسي

(13) مع أنه من الصحيح أنّ بعض العمليات الاستبطانية تأخذ الاعتقادات كمدخلات، فإنّ هذه العمليات ليست استنتاجية. لذلك عندما أُسأل عما إذا كنتُ أعتقد أنه سيعاد انتخاب الرئيس، فإنني أستبطن وأُشكِّل اعتقادًا من الدرجة الثانية "أعتقد أنّ 'أعتقد أنه سيعاد انتخاب الرئيس'". مع أنه هناك معنى ما واضح في كون الاعتقاد الأخير "قائم على" الاعتقاد الأول، إلا أنّ هذا ليس معنى يتعلق بالإبستمولوجيا. لأن الوضع الإبستمي للاعتقاد من الدرجة الثانية مستقل عن الوضع الإبستمي للاعتقاد من الدرجة الأولى: حتى لو لم أكن مسوَّغًا في اعتقاد أنّ الرئيس سيُعاد انتخابه، فإنني، مع ذلك، سأكون مسوَّغًا في الاعتقاد بـ "أعتقد أنّ 'أعتقد أنه سيعاد انتخاب الرئيس'". أشكر جاك ليونز على هذه النقطة.

و"الرؤية" التي تخصّ الحدس العقلاني) أو مزيّة العملية التي أنتجته (على سبيل المثال، كونها موثوقة أو تعمل بشكل صحيح). يختلف الاستبطان قليلاً لأنه في بعض الحالات ما يُستبطَن هو اعتقاد ما؛ ومع ذلك (كما هو مذكور في الهامش رقم 12)، إنّ تسويغ الاعتقاد الاستبطاني لا يزال مستحدَثًا لأنه ليس نتيجة تسويغ الاعتقاد المستبطَن.

عندما تتشكّل الاعتقادات على أساس الاستنتاج، فإنّ تسويغها المبدئي [prima facie] لا يتولّد بل ينتقل. يحدث انتقال التسويغ عندما يصبح الاعتقاد مسوَّغًا بصورة مبدئية [prima facie] بحكم أنه استُنتِجَ من اعتقادات مسوَّغة أخرى. على عكس الإدراك الحسي، والاستبطان، والحدس العقلاني، إنّ عمليات تكوين-الاعتقاد الاستنتاجية تكون توليدية عقائدياً ولكنها ليست توليدية إبستميًا. أي، مع أنها تُنتِج اعتقادات، فإنها لا تولّد تسويغًا. تأمل في: إذا س استنتَجَت ص من اعتقاديها ق و(إذا ق، إذن ص)، فإنّ تسويغ ص هو نتيجة تسويغها لـ ق و(إذا ق، إذن ص)؛ لا يمكن أن يكون تسويغ ص أكبر من تسويغ المقدِّمة الأقل تسويغًا. بمعنى، إنّ الاستنتاج، عندما يتم بشكل جيد، يمكن أن يَنقل التسويغ بالكامل، لكنه لا يمكن أن يُنتِج تسويغًا في حالة عدم وجود أي تسويغ أو زيادة في التسويغ من خلال تأسيس الاعتقادات.

تختلف الذاكرة، كما لاحظنا، اختلافًا مهمًا عن الإدراك الحسي والاستبطان والحدس العقلاني من جهة أنّ وظيفتها الأساسية في النظام المعرفي هي الاحتفاظ. عندما تسير الأمور على النحو الأمثل، تكون المدخلات إلى العملية الذاكرية والمخرجات هي نفسها؛ أفضل ما يمكن أن نأمله فيما يخصّ اعتقاد الذاكرة هو عدم فقدان المحتوى أو الإضافة إليه. تسعى الذاكرة إلى الاحتفاظ بالاعتقاد؛ ومع ذلك، في كثير من الأحيان، عندما تَنتُج حالة اعتقادية جديدة بوساطة الذاكرة، فإنها تتشكّل بشكل غير موثوق[14]. إذا بدا لي أنني أتذكّر رؤية ماري في حفلة

(14) كما سنرى الآن، فإنّ هذا لا يبدو صحيحاً تمامًا.

المكتب في عيد الميلاد الماضي في حين أنني في الحقيقة لم أرها ولم أعتقد أنني رأيتها هناك، فإنّ ذاكرتي تخدعني هنا وأي اعتقاد تشكّله هذه الذاكرة الظاهرية هو نتيجة لخلل وظيفي ذاكري. أو تأمل في هذه الحالة التي أُخبرتُ فيها مراراً عن حدث وقع في طفولتي لدرجة أنني الآن أتذكّر أنني شهدته على الرغم من أنّ الاعتقاد بأنني شهدته هو مجرد نتاج لما قيل لي. في مثل هذه الحالات، تُنتِج الذاكرة الاعتقاد بطريقة غير موثوقة.

بسبب دورها كاحتفاظية عقائدية، قد يُعتقد أنّ الذاكرة غير قادرة على توليد تسويغ أو إنتاج تسويغ مستحدَث؛ لأنه كما رأينا، التسويغ المستحدَث هو نتاج عمليات منتِجة-للاعتقاد بدلاً من عمليات صائنة-للاعتقاد. إذا كانت النزعة الاحتفاظية مكافئة للأطروحة القائلة إنّ الذاكرة لا تكون توليدية إبستميًا أبدًا، فإنّ النزعة الاحتفاظية نفسها ستستلزم ألا تُنتِج الذاكرةُ أبدًا تسويغًا مبدئيًا [prima facie]. إذا كان هذا صحيحًا، فإنه يفسّر لماذا، مع افتراض ثبات الأمور الأخرى، لا يمكن لاعتقاد الذاكرة أن يمتلك تسويغًا أكثر مما امتلك في الأصل. سيكون لدينا، عندئذ، سبب للاعتقاد بأنّ النزعة الاحتفاظية هي الأفضل من الناحية النظرية لأنه إذا لم تَنتج الذاكرة قط تسويغًا مبدئيًا، فمن المفترض أنّ الوضع الإبستمي للاعتقاد لن يتعزز بالذاكرة أبدًا.

على الرغم من أنّ هذه الفكرة طبيعية، سنرى أنها ليست صحيحة. في الواقع، سنرى كيف يتبين أنّ الذاكرة توليدية إبستميًا إلى حد كبير بالطريقة نفسها التي يكون بها الإدراك الحسي والاستبطان والحدس العقلاني كذلك. كل هذا، كما سأجادل، ليس فقط يتوافق مع النزعة الاحتفاظية، ولكن إذا فُهم جيدًا، سيكون سببًا للاعتقاد بأنّ الاحتفاظية صحيحة.

5. المزيد حول التوليد الإبستمي

ماذا يعني، إذن، أن تكون عملية ما توليدية إبستميًا؟ الأمر الواضح الذي ينبغي قوله هو هذا:

ت إ1 أو EG1: تكون عملية ما توليدية إبستميًا إذا وفقط إذا كانت قادرة على إنتاج اعتقادات تمتلك تسويغًا مستحدَثًا.

المشكلة مع هذه الإجابة البسيطة هو أنها تخلط (أو ربما تجمع) بين التوليد الإبستمي والعقائدي. بقدر ما تُنتِج العملية المعرفية المذكورة اعتقادات، فإنها، بطبيعة الحال، ستكون أيضًا توليدية عقائديًا. لكنّ تفسير التوليد الإبستمي لا يحتاج إلى أن يتضمن أي إحالة على إنتاج الاعتقاد. لذا، دعونا نقتطع ذلك من (EG)، وهو ما سيمنحنا:

ت إ2 أو EG2: تكون عملية ما توليدية إبستميًا إذا وفقط إذا كانت قادرة على منح تسويغ مستحدَث.

كما أشرنا، الاعتقاد المسوَّغ على نحو مستحدَث هو الاعتقاد الذي يكون مسوَّغًا لكنّ تسويغه لم يُنقَل من اعتقادات مسوَّغة أخرى[15].

وهذا لا بأس به ما دام يسير لكنه لا يذهب بعيدًا. لكي نكون أكثر دقة، نحتاج إلى أن نكون صريحين في أنّ ما هو حاسم للتوليد الإبستمي هو القدرة على إنتاج تسويغ مبدئي [prima facie]. يكون اعتقاد ما مسوَّغًا بصورة مبدئية إذا كان، في حالة غياب المبطِل، مسوَّغًا بصورة نهائية [ultima facie]، أو مسوَّغًا ببساطة.

---

(15) من الناحية الفنية، من أجل تعريف التسويغ المستحدَث، إنّ ما هو مطلوب هو ألا يكون التسويغ منقولاً من أي شيء. بمعنى، إذا كانت هناك حالات أخرى تمتلك تسويغًا وقادرة على نقله، فإنّ الاعتقاد سيمتلك تسويغًا مستحدَثًا فقط إذا لم يُنقَل تسويغه من واحدة أو أكثر من تلك الحالات.

يجب أن تكون العملية المولِّدة-للتسويغ قادرة على منح تسويغ مبدئي لاعتقاد ما، لكن لا يلزم أن تكون قادرة على ضمان أنّ أيًّا من اعتقاداتها مسوَّغٌ بصورة نهائية. هذا لأنّ التسويغ النهائي للاعتقاد يعتمد بشكل حاسم على الاعتقادات الأخرى التي يمتلكها الشخص، وما أنواع الأدلة التي قام بجمعها (أو فشل في القيام بذلك)، وعلى التقلبات المختلفة للبيئة الاجتماعية الإبستمية التي صادف أنّ الشخص وجد نفسه فيها. على سبيل المثال، إذا رأيتُ ما يبدو لي وكأنه كلب صغير على أريكتك، فسأكون مسوَّغًا بصورة مبدئية في الاعتقاد بأنّ هناك كلبًا على الأريكة. ولكن إذا أخبَرْتَني أنّ الناس غالبًا ما يخلطون بين حيوانك المحشو والكلب الحقيقي، فسيَبطُل التسويغ المبدئي الذي ولّده الإدراك الحسي في هذه الحالة. ومع ذلك، فإنّ حقيقة أنّ تسويغي المبدئي قد أُبطِل لا تشير إلى أنّ التسويغ المستحدَث كان غائبًا في هذه الحالة. لا يمكن أن يكون الإدراك الحسي، في النهاية، مسؤولاً عن كل اعتقاداتي الأساسية. ما دام الإدراك الحسي (في الظروف المناسبة) يوفّر لي ما يتطلبه الأمر لأكون مسوَّغًا بصورة نهائية بشرط عدم وجود مبطلات، فقد قام بكل العمل الإبستمي الذي يمكن أن يُطلب منه. يكفي أنه يمكن أن يُنتِج تسويغًا مستحدثًا بصورة مبدئية. أعني:

> ت إ3 أو EG3: تكون عملية ما توليدية إبستميًا إذا وفقط إذا كانت قادرة على منح تسويغ مستحدَث بصورة مبدئية.

أي عملية لا تكون قادرة على إنتاج تسويغ مستحدَث بصورة مبدئية لا تكون بذلك عملية توليدية إبستميًا[16].

(16) إنّ إصراري على أن تكون العملية قادرة على إنتاج تسويغ مبدئي (بدلاً من مجرّد أخذ واحد من تسويغ مبدئي إلى تسويغ نهائي) يميّز تفسيري للتوليد الإبستمي عن "النزعة التوليدية المعتدلة" لسفين بيرنيكر وكذلك عن رؤية لاكي. انظر (103-96 :2010) Bernecker وLackey (2005) وLackey (2007).

6. هل الذاكرة توليدية؟

لقد زعمتُ أنه لكي تكون عملية ما توليدية إبستميًا، يجب أن تكون قادرة على إنتاج تسويغ مبدئي. وإذا كانت النزعة الاحتفاظية صحيحة، فلن تكون الذاكرة قادرة على إنتاج تسويغ مبدئي، ومن هنا، فإنّ الذاكرة ليست توليدية. لأنه إذا لم يمتلك الاعتقاد المستدعى أي تسويغ يفوق ما امتلكه عند تكوينه لأول مرة، فإنّ الذاكرة لا تضيف شيئًا له أهمية إبستمية. لكنّ هذا لا يعني سوى القول إنها ليست توليدية. لذا، في ضوء تفسير التوليد الإبستمي المشروح مسبقًا، يمكننا الحصول على حجة مباشرة جيدة للادعاء بأنّ الذاكرة ليست توليدية إبستميًا.

على الرغم من أنّ هذا المنظور مقبول في البداية، فقد تبين أنه خاطئ. إذا كانت الاعتقادات هي المحتويات الوحيدة للذاكرة، فلن تكون الذاكرة توليدية. لكنَّ الذاكرةَ تحتوي على عناصر أخرى أيضًا. على سبيل المثال، افترض بعد نوبة مطر مثلج، أنني مشيتُ بحذر شديد إلى الممر الخاص بسيارتي لالتقاط صحيفتي. بعد عودتي إلى المنزل، سألتني زوجتي عما إذا كان الممر بأكمله قد غطاه الثلج. أفكِّر لمدة دقيقة، وأتأمل في الخبرة البصرية التي مررت بها عند التقاط صحيفتي. فأُدرِك أنني رأيت الممرَّ بأكمله وأنّ هناك منطقة واحدة تحت الشجرة لم تكن مغطاة بالثلج. وبذلك، أُشكِّل الاعتقاد بأنّ "منطقة الممر الخاص بالسيارات تحت الشجرة ليست مغطاة بالثلج". يتمتع اعتقادي الجديد بتسويغ مبدئي وقد استمدَّ هذا التسويغ من الذاكرة. لذا، يمكن للذاكرة أن تكون توليدية إبستميًا في النهاية[17].

من خلال تقديم بعض الملاحظات، يمكن أن نبدأ في إدراك أنّ إمكانية أن تكون الذاكرة توليدية في مثل هذه الظروف لا تقوّض النزعة الاحتفاظية. أولاً، لا تتضمن حالة ممر السيارات المثلج اعتقادًا افتقر سابقًا إلى تسويغ مبدئي ومن ثم أصبح يتمتع به بفضل الذاكرة وحدها. بدلاً من ذلك، تشكّل الاعتقاد لأول مرة على أساس الذاكرة. هذا يعني أنّ الذاكرة، في هذا المثال، هي توليدية إبستميًا

(17) يمكن أيضًا العثور على حالات من هذا القبيل عند Lackey (2005).

وعقائديًا على حد سواء. وبهذه الطريقة، تشبه الذاكرة الإدراك الحسي بالفعل، لكنّ هذا ليس مثالًا على اعتقاد موجود-مسبقًا صار مسوَّغًا من خلال عمل الذاكرة. لذا، إنّ هذا النوع من الحالات يُخفق في أن يكون مثالًا مضادًا للنزعة الاحتفاظية لأنّ الأخيرة إنما تدّعي أنه لا يكتسب الاعتقاد تسويغًا بمجرد التمسّك به.

الآن قد يودّ الاحتفاظي الإصرار على رأيه هنا وإنكار ما يثبته مثال الممر المثلج من أنّ الذاكرة توليدية إبستميًا بالطريقة نفسها التي يكون بها الإدراك الحسي كذلك (أي، من خلال كونه توليديًا إبستميًا عند كونه توليديًا عقائديًا). إليك كيف يمكن صنع مثل هذه الحالة. افترض أنني عندما نظرت إلى الثلج على ممر سيارتي أثناء سعيي إلى الصحيفة، لاحظتُ أنّ الثلج لم يتشكّل بعدُ تحت الشجرة، وشكَّلتُ الاعتقاد المناسب. لذلك، لديَّ اعتقاد إدراكي حسي مبدئي أنّ الثلج لم يتشكّل تحت الشجرة. الآن، تأمل موقفي قبل لحظات قليلة من خبرتي الإدراكية الحسية عن ممر سيارتي. ليس فقط أنني لم أعتقد أنّ الثلجَ لم يتشكّل بعدُ تحت الشجرة بل أيضًا لم يكن لدي أي سبب للاعتقاد بذلك. فقط من خلال امتلاك الخبرة الإدراكية الحسية ورؤية أنّ الأسمنت تحت الشجرة كان ظاهرًا للعيان، أصبحت أمتلك، بأي شكل من الأشكال، تسويغًا للادعاء ذي الصلة. وفق مفردات العديد من الإبستمولوجيين، قبل النظر إلى الممر، لم أكن أفتقر إلى التسويغ المبدئي فحسب، بل أفتقر أيضًا إلى التسويغ القضوي والتوقعي [*ex ante*] للقضية القائلة إنّ هناك ثلجًا تحت الشجرة. بيدَ أنه بعدَ النظر إلى الممر لكن قبل فحص صورتي المتذكَّرة، آل بي الأمر إلى امتلاك كليهما. يمتلك المرء تسويغًا قضويًا لقضية ما فقط في حالة امتلاكه أدلة تسوِّغ القضية. يمكن للمرء أن يمتلك تسويغًا قضويًا للقضايا التي لا يعتقد بها (وحتى للقضايا التي يجحدها). وبالمثل، يمتلك المرء تسويغًا توقعيًا لقضية ما فقط في حالة صحة هذا الشرط: إذا كان سيؤول الأمر بالمرء إلى الاعتقاد بالقضية، فسيكون مسوَّغًا في اعتقاده. قبل امتلاكي الخبرة الإدراكية الحسية عن ممر سيارتي، كنت أفتقر إلى كل من التسويغ القضوي والتوقعي. ولكن بمجرد أن امتلكتُ الخبرة البصرية، صار لديّ تسويغ قضوي وتوقعي لقضية أنه لا يوجد

ثلج تحت الأشجار يغطي ممر سيارتي، حتى لو لم أنتبه بعدُ إلى هذا الجزء من تمثيلي البصري. لأنّ أدلتي الكاملة، التي تتضمن خبرتي البصرية المخزَّنة، تدعم قضية أنه ليس هناك ثلج تحت الشجرة؛ زيادة على ذلك، لديَّ تسويغ توقعي لأنه في العوالم الأقرب التي أُشكِّل فيها الاعتقاد بأنه لا يوجد ثلج تحت الأشجار هي العوالم التي أتأمل فيها في خبرتي وأصل إلى الاعتقاد بالقضية على هذا الأساس.

لذا، قد يصرّ الاحتفاظي على أنّ الشخص الذي يرى الممر ولكنه لا يُشكِّل الاعتقاد ذا الصلة على الفور، بل يُشكِّله لاحقًا بمساعدة صورة مخزَّنة في الذاكرة، يمتلك تسويغًا قضويًا وتوقعيًا لاعتقاده بناءً على خبرته الإدراكية الحسية. لذلك، لكي تكون الذاكرة توليدية إبستميًا وعقائديًا، يجب أن تستفيد من الموارد التي يوفرها لها مصدر توليدي إبستمي آخر. لكنّ هذا لا ينطبق على الإدراك الحسي. لذا، حتى في أفضل الأحوال، تكون القدرات التوليدية للذاكرة مدينة بالفضل إلى عملية أخرى.

لا أقترح إيلاء اهتمام كبير بأهمية التسويغات القضوية والقبلية-البعدية [post-ante] التي تُستَمَدُّ في النهاية من مصادر غير ذاكرية. لا يؤدي السماح بأن تكون الذاكرة توليدية في الحالات التي تكون فيها توليدية عقائديًا أيضًا إلى إضعاف الاتصال بين القدرات التوليدية إبستميًا للذاكرة والنزعة الاحتفاظية. لكن حقيقة أنه حتى في الحالات التي تكون فيها الذاكرة توليدية إبستميًا وعقائديًا على حد سواء، إنما تكون قادرة على أيٍّ منهما لأنّ القوى التوليدية للمصدر الآخر تُعزِّز الطبيعة الاستمدادية إبستميًا للذاكرة.

لذا، دعونا نُسلِّم بأنّ حالة الممر-المثلج تُثبت أنّ هناك ظروفًا تتشابه فيها الذاكرة والإدراك الحسي من حيث إنّ كليهما يُنتِج التسويغ عندما يُنتِج أيضًا الاعتقاد. سيبدو هذا معارِضًا لرؤية دعاة الاحتفاظية القائلة إنّ الذاكرة تختلف اختلافًا مهمًا عن الإدراك الحسي في عدم كونها توليدية إبستميًا. بمقدار ما تكون الذاكرة والإدراك الحسي متشابهين إبستميًا، يبدو أنّ هناك دافعًا جيدًا للاعتقاد بأنّ الذاكرة هي توليدية أيضًا. ومع ذلك، قد يُصرّ الاحتفاظي على أنه لا يزال هناك

فرق إبستمي مهم بين الاثنين. يمكن أن يكون الإدراك الحسي توليديًا إبستميًا حتى عندما يكون غير مستخدَم عقائديًا. بمعنى أنه يمكن للمرء أن يمتلك اعتقادًا غير مسوَّغ يصبح مسوَّغًا لاحقًا بناءً على خبرة إدراكية حسية إضافية. لذا، افترض أنني أعتقد أنّ القطة على الحصيرة لأنني دائمًا ما أُصدِّق بما يقوله صديقي-الكاذب تيد. أنا أعرف أكاذيب تيد لكنني متفائل على نحو لا يُرجى بُرؤه وأعتقد أنه يقول الحقيقة هذه المرة. لذا، فإنّ اعتقادي أنّ القطة على الحصيرة غير مسوَّغ. ولكن بعد ذلك نظرتُ إلى الحصيرة، ورأيتُ، على نحو لا لبس فيه، القطة عليها. لذا، أصبح اعتقادي غير المسوَّغ سابقًا مسوَّغًا بسبب خبرتي الإدراكية الحسية. إنّ الإدراك الحسي قادر على تحويل الاعتقاد غير المسوَّغ سابقًا وجعله اعتقادًا مسوَّغًا. باختصار، إنه يمتلك قوة التوليد الإبستمي حتى في الحالات التي لا يكون فيها توليديًا عقائديًا. وعليه، هل يمكن أن يقول دعاة الاحتفاظية إننا وجدنا طريقة يكون فيها الإدراك الحسي توليديًا والذاكرة لا تكون كذلك لأنها لا تكون توليدية إبستميًا إلا عندما تكون توليدية عقائديًا أيضًا؟

للأسف لا. يمكننا توليد حالات موازية يكتسب فيها اعتقاد ما غير مسوَّغ على نحو مستحدَث دعمًا إبستميًا من الذاكرة. الآن بالطبع سيكون من الممكن لاعتقاد ما غير مسوَّغ سابقًا أن يحظى بدعم استنتاجي من بين الاعتقادات الأخرى التي يمتلكها الشخص في ذاكرته. لكنّ هذه ستكون حالة معيارية إلى حد ما عن الانتقال الإبستمي. لكي توازي حالة ذاكرة ما الإدراك الحسي في الجانب ذي الصلة، يجب أن تكون حالةً عن تسويغ مستحدَث توفِّره الذاكرة. لكنَّ حالاتٍ مثل هذه يسهل توليدها. افترض أنّ صديقي-الكاذب تيد جاء إلى منزلي وأخبرني أنّ الممر الخاص بسيارتي مثلج جزئيًا فحسب. وأنا صدّقته بسذاجة. أنقل هذا الاعتقاد إلى زوجتي التي تذكّرني بأنّ تيد لا يمكن الوثوق به. ثم أتأمل في خبرتي عن رؤية ممر سيارتي قبل وصوله مباشرة وأدرِك أنني رأيت ممر سيارتي مثلجًا جزئيًا فحسب. بافتراض أنّ ذاكرتي البصرية موثوقة بشكل عام، فإنّ اعتقادي غير المسوَّغ سابقًا بأنّ ممر سيارتي قد غطاه الثلج جزئيًا فحسب أصبح الآن مسوَّغًا. لذا، فإن الذاكرة، على غرار

الإدراك الحسي، لديها القدرة على تحويل الاعتقاد غير المسوَّغ إلى اعتقاد مسوَّغ. أي إنّ الذاكرة يمكن أن تكون توليدية إبستميًا حتى عندما لا تكون منتجة عقائديًا.

دعونا نجرد ونقيِّم. يفهم الاحتفاظي الذاكرة على أنها لا تكون، عادة، توليدية إبستميًا. ولكي يُثبِت ذلك، قارنَ الذاكرة مع العمليات الأخرى، مثل الإدراك الحسي، التي من الواضح أنها تولِّد بالفعل تسويغًا مبدئيًا. كانت الفكرة الأولى هي أنّ ما يجعل الذاكرة ليست توليدية إبستميًا هو أنها ليست توليدية عقائديًا بل هي احتفاظية فحسب؛ في المقابل، من الواضح أنّ الإدراك الحسي هو كلاهما. ولكن، بعد ذلك، عُرِضَت حالة الممر المثلج في البداية وأظهرت الذاكرةُ قدرتَها على التوليد الإبستمي والعقائدي على حدٍ سواء. كانت الفكرة الثانية هي أنه في حين أنّ الذاكرة لا تكون توليدية إبستميًا إلا عندما تكون توليدية عقائديًا، فإنّ الإدراك الحسي يمكن أن يولِّد تسويغًا للاعتقادات المكتسبة مسبقًا. ولكن، بعد ذلك، اتضح أنّ الذاكرة يمكن أن تفعل الشيء نفسه. لذا، يبدو أنّ كلَّ تمييز ذي صلة تمكّنا من العثور عليه بين الإدراك الحسي والذاكرة قد انهار في النهاية، وتُركنا مع الاستنتاج (الذي قد يكون مفاجئًا) بأنّ الإدراك الحسي والذاكرة توليديان إبستميًا بالطريقة نفسها إلى حد كبير.

7. لماذا النزعة الاحتفاظية جذابة؟

ما هي ثمرة هذا؟ على وجه الخصوص، هل هذا لا يُثبت ما زعمته في البداية - أنّ اعتبارات التوليد الإبستمي تدعم النزعة الاحتفاظية - وأنّ النزعة الاحتفاظية، بالأحرى، خاطئة؟ إليكم السبب الذي قد يجعل أحدهم يعتقد ذلك: إذا كانت الذاكرة توليدية إبستميًا، فإنها تُنتج تسويغًا مبدئيًا. وإذا كانت تُنتِج تسويغًا مبدئيًا، فإنّ الوضع الإبستمي لاعتقاد ذاكرة معيَّن لا يُحدَّد من خلال التسويغ المستحدَث الذي امتلكه الاعتقاد عندما شُكِّل على نحو مستحدَث. بعبارة مختلفة قليلاً، إنّ الذاكرة لا تحتفظ بتسويغ اعتقاد ما فقط (بافتراض أنها تحتفظ) ولكنها تضيف إليه. ومن الواضح جدًا أنّ هذا مجرد طريقة أخرى لقول إنّ النزعة الاحتفاظية خاطئة.

إذن، هل نتيجة تحقيقنا هي زوال الموقف الذي قررت الدفاع عنه؟ يسعدني أن أقول إنّ الأمر ليس كذلك. ما اكتشفناه هو هذا: على غرار الإدراك الحسي، يمكن للذاكرة أن تكون توليدية إبستميًا عندما تكون توليدية عقائديًا وعندما لا تكون كذلك على حد سواء. أي إنّ كليهما ينتج تسويغًا مبدئيًا في كلا النوعين من الحالات. لذا، إنّ الذاكرة والإدراك الحسي توليديان بنفس الطريقة إلى حد كبير[18]. ومع ذلك، ليست هذه مشكلة بالنسبة إلى النزعة الاحتفاظية لأنها نظرية حول العلاقة بين الوضع الإبستمي للاعتقاد في زمن ما والوضع الإبستمي للاعتقاد نفسه في زمن لاحق. ليس لدى النزعة الاحتفاظية ما تقوله عن الوضع الإبستمي للاعتقاد الذي شُكِّل حديثًا على أساس الذاكرة أو الاعتقاد غير المسوّغ سابقًا الذي أصبح مسوَّغًا بسبب استحضار حالة غير عقائدية.

إذن، ما علاقة النزعة الاحتفاظية والقوى التوليدية للذاكرة ببعضهما بعضًا؟ تشترط النزعة الاحتفاظية أنّ الاعتقاد لا يحصل على دفعة إبستمية بمجرد الاحتفاظ به. إذا كانت الذاكرة توليدية إبستميًا، بمعنى، أنها تُنتِج تسويغًا مبدئيًا للاعتقاد من خلال الحفاظ عليه مع مرور الزمن، فإنّ النزعة الاحتفاظية ستكون خاطئة. لكنّ أنواع الحالات التي تكون فيها الذاكرة توليدية ليست من هذا النوع. ليس هذا فقط، بل هي نادرة للغاية أيضًا. مما لا شكَّ فيه، إنّ الوظيفة الرئيسة للذاكرة هي الاحتفاظ. ما مدى نجاحها في أداء دورها هو، بطبيعة الحال، محل سجال. لكن ما لا يمكن الشك فيه بجدية هو أنّ عمل الذاكرة، في معظم الأحيان، في ادخارنا المعرفي هو السماح لنا، بطريقة ما أو بأخرى، بإتاحة ما تعلّمناه من الإدراك الحسي، والحدس العقلاني، والاستبطان، والاستنتاج، وغير ذلك.

استنتاجي واضح ولكنه لا يزال متواضعا. أنا لا أتظاهر بأنّ ما فعلته هو من قبيل الإثبات الساحق للنزعة الاحتفاظية. وذلك لسببين حتى الآن (على الأقل!).

---

(18) على الرغم من أنّ المناقشة السابقة للتسويغ القضوي\التوقعي كانت من خلال قضايا تسبق تكوين الاعتقادات ذات الصلة من الذاكرة، وينبغي ملاحظة اعتماد مثل هذه على الإدراك الحسي على أنه فرق غير-تافه بين الاثنين.

الأول، لن يظن بعضهم أنّ اعتبار التوليد الإبستمي خاصيةٌ للعمليات المعرفية هو في جوهر الموضوع. لن يتعاطف الداخلانيون من مختلف المشارب مع هذه المقاربة. الثاني، لم أجادل بشكل مباشر بأنّ الحالات المتبدِّية-كذاكرة، على سبيل المثال، هي حالات خاملة إبستميًا، والقيام بذلك سيكون جزءًا ضروريًا من تقديم إثبات شامل قوي لصالح النزعة الاحتفاظية.

ما حاولتُ القيام به هنا هو ببساطة تقديم تفسير مقبول لما يعنيه أن تكون عملية معرفية ما توليدية إبستميًا، وجادلتُ بأنه في حين أنّ الذاكرة تكون توليدية إبستميًا بنفس الطريقة العامة التي يكون بها الإدراك الحسي كذلك، إلا أنها نادرًا جدًا ما تكون توليدية (على عكس الإدراك الحسي الذي يكون كذلك على الدوام تقريبًا). بالنظر إلى حيثما تكون الاعتقادات محل اهتمام، فإنّ دور الذاكرة في نظامنا المعرفي هو احتفاظي، ومن الطبيعي جدًا اعتقاد أنها لا تضيف شيئًا إلى الوضع الإبستمي لاعتقاداتنا. عندما تعمل الذاكرة كما ينبغي، فإنها تحتفظ بالتسويغ الذي تولّد عندما أُنتِجَ الاعتقاد في المقام الأول.

شكر وتقدير

أشكر جاك ليونز وكيرك ميكيليان على مناقشتهم وتعليقاتهم المفيدة على المسودة السابقة لهذا الفصل وتعليقاتهم المفيدة عليها.

References

Alba, J. W. and Hasher, L. (1983) "Is memory schematic?" Psychological Studies, 93: 2003-231.

Bernecker, S. (2010) Memory: A Philosophical Study. Oxford: Oxford University Press.

Feldman, R. and Conee, E. (2001) "Internalism Defended." American Philosophical Quarterly, 38: 1-18.

Harman, G. (1986) Change in View: Principles of Reasoning. Cambridge, MA: MIT Press.

Huemer, M. (1999) "The problem of memory knowledge." Pacific Philosophical Quarterly, 80: 346-57.

Lackey, J. (2005) "Memory as a generative epistemic source." Philosophy and Phenomenological Research, 70: 636-58.

Lackey, J. (2007) "Why memory really is a generative epistemic source: A reply to Senor." Philosophy and Phenomenological Research, 74: 209-19.

Lampinen, J. M. and Beike, D. (2015) Memory 101. New York: Springer Publishing Company.

McGrath, M. (2007) "Memory and epistemic conservatism." Synthese, 157: 1-24.

Russell, B. (1921) The Analysis of Mind. London: Allen & Unwin Limited.

Senor, T. D. (2007) "Preserving preservationism: A reply to Lackey." Philosophy and Phenomenological Research, 74: 199-208.

الفصل السادس والعشرون

الشكوكية والذاكرة

أندرو مون

1. مقدِّمة

موضوعنا هو الشكوكية والذاكرة .\الشكوكية هي الرؤية القائلة إنه لا يمكننا امتلاك معرفة أو اعتقاد عقلاني في بعض المجالات المهمة. أعني بـ "المعرفة" و"الاعتقاد العقلاني" ما يقصدونه في اللغة الإنجليزية العادية. سأستخدم كلمة "مسوِّغ" كمصطلح فني لكل ما يُحدِث فرقًا بين المعرفة ومجرد الاعتقاد الصادق. (أفترض، موافِقًا أفلاطون، أنّ هناك فرقًا بين معرفة الحقيقة ومجرد الاعتقاد بتلك الحقيقة.) على الرغم من أنّ معظم الحجج الشكيّة المناقَشة في هذا الفصل يمكن صياغتها بما يمكّننا من استنتاج إما أننا نفتقر إلى الاعتقاد العقلاني أو أننا تفتقر إلى المعرفة (أو المسوِّغ)، إلا أنني، لأجل التحديد، سأقوم بصياغتها على نحو طبيعي فحسب بحيث تخلص إلى الأخير.

يغطّي موضوع الذاكرة الكثير من الخصائص والعمليات المعرفية[1]. سأركِّز على الخصائص المعرفية المسنَدة إلى فريد في العبارات الإنجليزية العادية التالية:

(I) يتذكّر فريد أنّ تامي أكلَت التاكو.

(1) انظر الفصل الأول.

(II) يتذكّر فريد أنّ تامي تأكل التاكو.

(III) لدى فريد ذكريات (أو ذكرى) عن تامي وهي تأكل التاكو.

(IV) خُزِّنت معرفة فريد بأنّ تامي أكلَت التاكو في ذاكرته.

(V) يمتلك فريد ذاكرة ممتازة.

في هذا الفصل، سأقدِّم وأستكشف الحجج المختلفة التي تحابي الشكوكية والتي يمكن أن تنشأ عند التأمل في هذه الخصائص[2]. وسينصب تركيزي على جوانب الحجج التي تنفرد بها الذاكرة، والتي لا تشترك فيها، على سبيل المثال، الحجج الشكيّة المستكشفة في الغالب التي تخصّ الإدراك الحسي. سأُبيِّن أيضًا الطرق التي يختلف بها نوعا الحجج الشكيّة هذين.

سيكون هذا الاستكشاف متشبِّثًا برأي ما، أعني أنني سأقدّم وجهة نظري الخاصة عن الحجج. ومع ذلك، أنا لا أدّعي أنني أُقدِّم الكلمة الأخيرة أو أقدِّم معالجة شاملة. بدلاً من ذلك، سأقدّم في الغالب بعض النقاط الرئيسة في السياق الجدلي، مع ذِكر المراجع في الهوامش للاطلاع على المزيد من البحث والدراسة.

2. الذاكرة بوصفها مَلَكَة

حجة الذاكرة الشكيّة العالمية

في الجملة (V)، "يمتلك فريد ذاكرة ممتازة"، تلتقط كلمة "الذاكرة" مَلَكَةً ما أو قوةً ذهنيةً ما، تسمح لفريد بالحصول على الخصائص المذكورة في الجمل (I)-(IV). مع الذاكرة، نخزن معرفتنا عن العالم ونستبقيها ونستدعيها. افترض أنني علمت، من خلال جدول الحصص، أنّ حصتي تبدأ في الساعة 3:00 مساءً. عن

(2) انظر Frise (2015: Sect. 4) وLocke (1971: 103-37) للاطلاع على مناقشات إضافية حول الشكوكية والذاكرة.

طريق الذاكرة، أخزن هذه المعرفة، وأستبقيها، وأستدعيها لاحقًا في اليوم عندما أتذكّر أنّ حصتي تبدأ في الساعة 3:00 مساءً.

هنا، ينشأ التهديد الشكّي. كيف أعرف أنّ ذاكرتي تؤدي هذه الوظائف على نحو موثوق؟ وإذا كنت لا أعرف أنها تفعل ذلك، فكيف يمكنني معرفة أي شيء على أساس ذاكرتي؟ سأُبيِّن هذه الأسئلة على نحو أقوى في صورة حجة:

(1) يمكن أن أعرف قضية ما على أساس مَلَكَة ما فقط إذا كنتُ أعرف أنّ تلك المَلَكة موثوقة.

(2) لا يمكن أن أعرف أنّ ذاكرتي موثوقة.

(3) لذلك، لا يمكن أن أعرف قضية ما على أساس ذاكرتي.

نسمّي هذه حجة الذاكرة الشكيّة العالمية. إنها عالمية لأنها تتضمن موثوقية ذاكرتي برمّتها. أما حجج الذاكرة الشكيّة المحلية اللاحقة فتتعلق فقط بموثوقية الذاكرة في ظروف أو مجالات معينة. سأقدِّم بشكل عام حججي الشكيّة مستعملاً الضمير "أنا"، مع افتراض أنها يمكن أن تنطبق عليك أيضًا، القارئ. بعد تقديم بعض الأسباب الأولية لتصديق المقدِّمتين (1) و(2) في هذا القسم، سأنخرط في نقاش أعمق حول الحجة في الأقسام التالية.

فيما يقع في مصلحة المقدِّمة (1)، افترض أنّ شخصًا ما قدَّم ادعاءً ما بشأن الصحة [health]، وسألتَه من أين حصلَ على معلوماته. فأجاب: "من موقع عشوائي على الإنترنت! وأنا لا أعرف ما إذا كان موثوقًا". ستستنتج، بانزعاج، أنه لا يعرف أن الادعاء الذي يخصّ الصحة صحيح. بشكل أعم، يبدو في البداية على الأقل أنه لا يمكنك معرفة قضية ما على أساس مصدر ما (أو مَلَكَة ما) إذا كنت لا تعرف أنه موثوق.

فيما يتعلق بالمقدِّمة (2)، لماذا نعتقد أنه لا يمكننا أن نعرف أنّ ذاكرتنا موثوقة؟ قد أسعى إلى إثبات أنني أستطيع أن أعرف أنّ ذاكرتي موثوقة من خلال

التفكير في المرات العديدة التي قدَّمتُ فيها معلومات صحيحة في الماضي. كانت هناك تلك المرَّة التي نجحتُ فيها في امتحان التاريخ وتلك الأخرى التي ألقيتُ فيها قصيدة ما. أليست هذه أسباب جيدة للاعتقاد بأنّ ذاكرتي موثوقة؟

كلّا، قد يقول المعترض، مثل هذا الاعتقاد سيكون واقعًا في الدور إبستميًا. إنّ اعتقاد المرء بأنّ المَلَكَة م موثوقة يكون واقعًا في الدور إبستميًا إذا استعملَ م للوصول إلى الاعتقاد بأنّ م موثوقة. في هذه الحالة، لقد استعملتُ الذاكرة لتسويغ اعتقادي بموثوقية ذاكرتي. يزعم المعترض أنّ هذا الوقوع في الدور يجعل الاعتقاد غير مسوَّغ. (يختلف الدور الإبستمي عن الدور المنطقي، الذي هو، على نحو تقريبي، خاصية الحجج التي تتضمن الاستنتاج بوصفه إحدى المقدمات.)

إليك الحجة التي تخصّ (2):

(2أ) أي تفكير يُحابي الاستنتاج الذي مفاده أنّ ذاكرة المرء موثوقة إما سيؤدي إلى دورٍ إبستميٍ أو لا يكون كافيًا لتسويغ الاعتقاد.

(2ب) إذا كانت (2أ) صادقة، فلا يمكنني معرفة أنّ ذاكرتي موثوقة.

(2) لذلك، لا يمكن أن أعرف أنّ ذاكرتي موثوقة.

سأفحص هذه الحجة في الأقسام التالية.

مناقشة المقدّمة (2أ)

لقد رأينا أنّ الدفاع عن موثوقية الذاكرة من خلال الاحتكام إلى أدائها الماضي سيؤدي إلى الوقوع في دور إبستمي. لكن ربما يمكنني استعمال المعرفة الإدراكية الحسية الحالية لتأكيد ما إذا كان تنبؤ ذاكرتي صحيحاً؛ يمكن أن يوفِّر هذا تسويغًا غير دائري للاعتقاد بأنّ ذاكرتي موثوقة. في مثال روي هارود (Roy Harrod 1942: 65)، يستعمل ذاكرته عن ملاحظات البرق الماضية للتنبؤ بنهاية وميض البرق المرئي حاليًا. وعلى نحو ما تنبأت به ذاكرته، انتهى البرق! إنّ معرفته الإدراكية الحسية -

رؤيته أنّ البرق انتهى - وفَّرت، دون أي دور، تسويغًا ما للاعتقاد بأنّ ذاكرته موثوقة.

ومع ذلك، لن يكون الإخراج الصحيح المفرد من الذاكرة كافياً لتسويغ الاعتقاد بأنّ ذاكرته موثوقة بشكل عام؛ سيكون هذا تعميمًا متسرعًا. افترض، إذن، أنه يحاول تقديم تسويغ إضافي للاعتقاد بأنّ ذاكرته موثوقة عن طريق تنبؤ صحيح ثانٍ. سينتج عن ذلك دور إبستمي، لأنه الآن سيضطر إلى تذكّر النجاح السابق لذاكرته مع البرق. لذلك، لا يمكن أن توفّر تنبؤات الذاكرة سوى قدراً ضئيلاً من التسويغ للاعتقاد غير الدائري بأنّ ذاكرة المرء موثوقة[3].

بدلاً من اللجوء إلى التنبؤ، ربما يمكننا الاستعانة بالاستدلال بأفضل تفسير[4]. غالبًا ما نكون مسوَّغين في الاعتقاد بأفضل تفسير للمعطيات عندما يكون تفسيرًا جيدًا. على سبيل المثال، أنا مسوَّغ في الاعتقاد بأنّ تيمي أكل البسكويت لأنّ هذا التفسير جيد، بل والأفضل، للبسكويت المفقود وفتاته على يديه. الآن، ما هي المعطيات في حالتنا؟ إنها الحقائق التي يمكن للمرء أن يعرفها بدون ذاكرة، على سبيل المثال، ما أعرفه عن طريق الاستبطان والإدراك الحسي. يمكن أن أستبطن أنني لدي العديد من الذكريات والاعتقادات عن الماضي، ويمكن أن أُدرِك العديد من الحقائق الحالية عن العالم الخارجي. التفسير الجيد والأفضل لهذه المجموعة المتسقة من الحقائق هو أنني تفاعلت مع هذا العالم في الماضي، وهذه الذكريات والاعتقادات دقيقة في الغالب. بعبارة أخرى، أفضل تفسير هو أنّ ذاكرتي موثوقة.

إليك الاستدلال بحجة أفضل تفسير:

(1) فرضية أنّ ذاكرتي موثوقة هي تفسير جيد، بل والأفضل، لكل من (أ)

---

(3) كانت هذه نسختي الأقصر لحجة مستوحاة من Harrod (1942: 65). انظر Locke (1971: 107-11), Bernecker (2008: 99-100) للاطلاع على مناقشة لحجة هارود. يُشابه نقدي نقد Locke (1971: 110).

(4) هذه هي نسختي الأقصر لحجة مستوحاة من Brandt (1955).

الحقائق حول العالم التي أعرفها من خلال الإدراك الحسي، و(ب) الحقائق حول ذكرياتي والاعتقادات التي أعرفها من خلال الاستبطان.

(2) لذلك، ذاكرتي موثوقة على نحو محتمل.

لسوء الحظ، إنّ المقدِّمة (1) مشكوك فيها. في أي لحظة من اللحظات، تكون الحقائق التي لا أعرفها إلا من خلال الإدراك الحسي والاستبطان قليلة جدًا. أستبطن و"أرى" أنّ لدي ذكرى ما عن عيد ميلادي العاشر. في الوقت نفسه أرى أنّ هناك جهاز كمبيوتر ما. من غير المقبول أن تكون ذاكرتي موثوقة هي التفسير الجيد لـ وجود كمبيوتر ما ولـ امتلاكي ذكرى ما عن عيد ميلادي العاشر؛ إنهما ليسا مرتبطين للغاية. الآن، ربما هناك حقائق أخرى أعرفها، في تلك اللحظة، على أساس الاستبطان والإدراك الحسي فقط. لكن، لسوء الحظ، يبدو أنها لن تكون كافية لتسويغ التفكير في قضية أنّ ذاكرتي موثوقة هي تفسير جيد لها. ليس هناك سوى القليل جدًا من الحقائق المعروفة عن طريق الإدراك الحسي والاستبطان في اللحظة الواحدة، وهو ما يسميه الفلاسفة بالحاضر المؤهِم[5].

افترض أنّ لديَّ عقلًا قويًا يكفي لتمكيني من معرفة الكثير من الحقائق على نحو إدراكي حسي واستبطاني في وقت واحد، بحيث كانت ذاكرتي-موثوقة في الواقع تفسيرًا جيدًا لها. ستبقى هناك خطوة أخرى لمعرفة أنها أفضل تفسير لتلك الحقائق، وهو ما سيتطلب النظر في التفسيرات البديلة وتقييمها (وفقًا لمعايير قياسية مثل البساطة والقدرة التفسيرية). لسوء الحظ، ستتطلب هذه العمليةُ ذاكرةً. على سبيل المثال، بعد لحظة من التأمل، قد أضطر إلى استدعاء (أ) التفسيرات والحقائق الأصلية، (ب) التفسير الذي كنت أنظر فيه، أو ربما (ج) ما أفعله حتى في المقام الأول. لذا، يفشل الاستدلال بحجة أفضل تفسير ضد (2أ)[6].

---

(5) يتّبع هذا النقد ردَّ فريس (Frise 2015: Sect. 4a) على حجة براندت.

(6) أشار بلانتينجا (Plantinga 1993: 61-4) وبيرنيكر (Bernecker 2008: 86) وسينور (Senor 2009: Sect. 5) وبوستون (Poston 2016) إلى مشكلة الاضطرار إلى استعمال الذاكرة

بعد أن منعتُ هجومين على (2أ)، سأصوغ حجة تحابيها.

(2أ′) أي تفكير يحابي الاستنتاج الذي مفاده أنّ ذاكرة المرء موثوقة سيكون إما معقَّدًا للغاية من الناحية الفكرية إلى درجة أنه يتطلّب استعمال الذاكرة، أو بسيطًا للغاية بحيث لا يمكنه تسويغ الاعتقاد به.

(2أ″) إذا كانت (2أ′) صحيحة، إذن (2أ).

(2أ) لذلك، أي تفكير يُحابي الاستنتاج الذي مفاده أنّ ذاكرة المرء موثوقة سيؤدي إما إلى الوقوع في دور إبستمي أو لا يكون كافيًا لتسويغ الاعتقاد.

رأينا أعلاه أنّ أولئك الذين يستعملون حجة التنبؤات أو حجة الاستدلال بأفضل تفسير للهجوم على (2أ) إنما تفادوا أحد قرنيّ (2أ′) على حساب التخوزق من القرن الآخر. أنصح المنتقدين المستقبليين لـ (2أ) بالتركيز على تفادي القرنين المذكورين في (2أ′).

يمكن أن نرى كيف تثير (2أ) قضايا مختلفة عما يمكن أن تثيره مقدِّمة ما في حجة مماثلة تَستنتج أننا لا يمكن أن نعرف أنّ إدراكنا الحسي موثوق[7]. نعم، من الصعب المجادلة، بطريقة غير دائرية، أنّ الإدراك الحسي للمرء موثوق، ولكن يمكن للمرء على الأقل الانخراط في سلاسل من التفكير المنطقي معقَّدة فكريًا[8]. على سبيل المثال، قد يصوغ المرء، متأثرًا بديكارت، حجة أنطولوجية تدافع عن وجود الله ومن ثم يجادل بما أنّ الله ليس مخادعًا، فإنّ الإدراك الحسي للمرء موثوق. لسوء الحظ، سيتطلب مثل هذا التفكير استعمال الذاكرة، وبالتالي، لن

لاستدعاء المقدِّمات السابقة في التفكير المنطقي للمرء. انظر الإحالة على بلانتينجا للاطلاع على مزيد من المعلومات حول الإحالة على حجة الاستدلال بأفضل تفسير التي أناقشها.

(7) راجع (Frise (2015: Sect. 4a.

(8) انظر (1993) Alston لمعرفة لماذا لاتزال من المحتمل أن تفشل جميعها.

يكون متاحًا لأولئك الذين يرغبون في حجة جيدة غير دائرية مفادها أنّ ذاكرتهم موثوقة.

أصبح الكثيرون الآن يعرفون مدى سهولة الوقوع ضحية للدور الإبستمي. ومع ذلك، يجب أن نكون حريصين على عدم-الإسراف-في-عزو استعمال الذاكرة. تأمّل في الاقتباس التالي من تيد بوستون:

> كم من الوقت تستغرق لقراءة هذه الجملة؟ هل اعتمدت على الذاكرة من الأساس في قراءة تلك الجملة؟ ما هي أكثر فكرة معقدة يمكنك التفكير فيها دون الاعتماد على الذاكرة من الأساس؟ تثير هذه الأسئلة قضية إبستمولوجية أساسية تتعلق بقدرتنا على تسويغ اعتمادنا الشامل على الذاكرة. تقريبا كل فكرة تعتمد على الذاكرة. حتى الأفكار البسيطة التي نفكّر فيها في الحاضر العابر ـ على سبيل المثال، "أخضر هنا الآن" ـ تعتمد على ذاكرتنا الظاهرية التي مفادها أنّ معاني مصطلحاتنا ثابتة وأنّ "الأنا" التي تفكِّر الآن هي نفسها "أنا" التي فكَّرت منذ لحظة مضت. (Poston 2016: 183)

ليس من الواضح أنّ امتلاك فكرة "أخضر هنا الآن" يعتمد على الذاكرة بالطريقة التي يقترحها بوستون. افترض أنّ صبيًا نظرَ إلى جسم أخضر وحاز الفكرة التي عبَّرت عنها عبارة "أخضر هنا الآن". هل يحتاج أيضًا إلى ذاكرة ظاهرية مفادها أنّ معاني مصطلحاته ثابتة وأنّ "أنا" التي تفكِّر الآن هي نفسها "أنا" التي فكَّرت منذ لحظة مضت؟ كلّا. هذا إفراط في الفكرنة؛ لا يمتلك الطفل البالغ من العمر 6 سنوات مثل هذه الذكريات.

ستساعدنا الملاحظات التالية في تقديم حالات إسناد صحيحة للذاكرة وتفادي الوقوع في الدور. إنّ نوع الذاكرة الذي يركّز عليه هذا الفصل، النوع الذي تُسنده الجمل (I) - (IV)، تدعمه مَلَكة واحدة، ما يسميه بعض علماء النفس "الذاكرة التصريحية". يستعمل بعض علماء النفس أيضًا كلمة "ذاكرة" - وبشكل أكثر تحديدًا، "الذاكرة غير التصريحية" - لالتقاط الآليات المسؤولة عن التكييف الكلاسيكي البسيط، والتهيئة، والمهارات الإجرائية، والمزيد. ربما يحتاج الصبي إلى ذاكرة ما غير تصريحية ليمتلك الفكرة التي تُعبِّر عنها جملة "أخضر هنا الآن".

أما الآن، فقد جادلّ ميكيليان (2010) بأنه لا توجد مَلَكَة واحدة (أو نوع طبيعي) من الذاكرة تُوحِّد الذاكرة التصريحية والذاكرة غير التصريحية؛ بل هما نظامان متمايزان. إذا كان محقًّا، فعلى الرغم من أنّ المرء يقع في الدور عندما يستعمل الذاكرة التصريحية للاعتقاد بأنّ ذاكرتي التصريحية موثوقة، فقد يتفادى الوقوع في الدور إذا استعملَ الذاكرة غير التصريحية وحسب. (فيما يخصّ ما تبقى من هذا الفصل، سأستمر في استعمال "الذاكرة" لالتقاط الذاكرة التصريحية، تلك التي تدعم الخصائص التي تُسندها العبارات (I) - (IV)).

كيف نعرف، إذن، متى تُستعمل الذاكرة التصريحية؟ إذا كانت الخصائص المسنَدة في (I)-(IV) من الممكن إسنادها بشكل صحيح، فإنّ الذاكرة التصريحية هي ما يتم استعمالها. لسوء الحظ، إنّ استكشاف هذا السؤال بمزيد من التفصيل هو خارج نطاق هذا الفصل. يمكن أن نرى، إذن، كيف ترتبط المناقشات حول طبيعة الذاكرة بمناقشات الدور الإبستمي، وبالتالي، بحجتنا الشكيّة[9].

مناقشة مقدّمة (2ب)

باختصار، حظيت الانتقادات لـ (2أ) بردود لائقة، وقد قمتُ بصياغة حجة إيجابية لصالح (2أ). دعونا ننتقل الآن إلى (2ب). حيث تنصّ:

(2ب) إذا كان أي تفكير يُحابي الاستنتاج الذي مفاده أنّ ذاكرة المرء موثوقة سيؤدي إما إلى دور إبستمي أو لا يكون كافيًا لتسويغ الاعتقاد، فلا يمكنني أن أعرف أنّ ذاكرتي موثوقة.

لكي نعارضها، يجب أن نفكر في كيف قد أعرف أنّ ذاكرتي موثوقة، حتى لو كان أي تفكير يحابي هذا الاستنتاج سيؤدي إما إلى دور إبستمي أو يكون غير كافٍ لتسويغ الاعتقاد. إليك طريقتان محتملتان.

---

(9) للاطلاع على المزيد حول طبيعة الذاكرة، انظر الفصل الأول.

الأولى، ربما أعرف أنّ ذاكرتي موثوقة على نحو غير استنتاجي؛ لا يلزم أن أعرف ذلك على أساس التفكير. في الواقع، يُعدّ هذا الخيار مقبولاً من الناحية النفسية. فمعظم الناس لا يفكرون مستنتجين أنّ ذاكرتهم موثوقة. إنما هو شيء يعتقدون به فحسب دون أي تفكير.

لكن لماذا نظن أنّ هذا الاعتقاد غير الاستنتاجي مسوَّغٌ؟ يمكن لنظرية إبستمولوجية ما أن توفِّر التفسير. فوفقًا لنسخة بسيطة من النزعة الوثوقية الخارجانية، يكون اعتقاد ما مسوَّغًا بحكم أنه نتجَ من خلال عملية موثوقة[10]. وهكذا يمكنني القول إنّ اعتقادي غير الاستنتاجي بأنّ ذاكرتي موثوقة لا يُسوَّغ بفضل عملية التفكير، ولكن بفضل موثوقية العملية التي تنتج الاعتقاد. ربما طورنا مَلَكَات موثوقة تنتج اعتقادات غير استنتاجية حول موثوقية ذاكرتنا، ولا تستعمل أي من هذه المَلَكَات الذاكرةَ. على الرغم من أنني اخترت النزعة الوثوقية في توضيحي، إلا أنّ النظريات الإبستمولوجية الأخرى يمكن أن تُساند هجومًا ما على (2ب). على سبيل المثال، وفقًا للوظيفانية الأصلية [proper functionalism]، يكون الاعتقاد مسوَّغًا إذا وفقط إذا نتج من خلال مَلَكات موثوقة تعمل بشكل مناسِب وموجَّهة-نحو-الصدق في البيئة الصحيحة. يمكن للوظيفاني الأصلي أن يحكي قصة مماثلة عن كيفية امتلاكنا مثل هذا الاعتقاد غير الاستنتاجي[11].

يمكن للمرء أن يجادل بأنه حتى لو شُكِّل الاعتقاد بشكل غير استنتاجي، فإنه لا يزال واقعًا في الدور الإبستمي. يمكن القول، حتى في حالة تكوين اعتقاد أنّ ذاكرتي موثوقة، فأنا بحاجة إلى مفهوميّ الذاكرة والموثوقية، وهذا سيتطلب بعض المعرفة عن ماهية الذاكرة والموثوقية. لكن من المفترض أن تُخزَن هذه المعرفة في ذاكرتي. ومن هنا، أنا أستعمل الذاكرة في عملية تكوين اعتقادي غير الاستنتاجي في النهاية. يمكن استكشاف كل مقدِّمة لهذه الحجة بشكل أكبر: إنّ امتلاك اعتقاد

---

(10) انظر القسم الأول والثاني من Steup (2005) للاطلاع على مدخل إلى النزعة الوثوقية.

(11) للاطلاع على دفاع بحجم-كتاب على هذه الرؤية، انظر Plantinga (1993).

أنّ الذاكرة موثوقة يتطلب امتلاك مفهوم، وامتلاك مفهوم يتطلب معرفة خلفية، والذاكرة متضمَّنة في هذه المعرفة[12].

الاعتراض الثاني على (2ب) هو الاعتراض الذي أؤيده. إنه يُشكك فيما إذا كان الوقوع في الدور يجعل بالضرورة الاعتقاد غير مضمون [unwarranted]. لندع مصطلح "الدور الحميد" يشير إلى دور لا يجعل الاعتقاد غير مضمون، و"الدور الخبيث" يشير إلى دور يجعل الاعتقاد غير مضمون[13]. يقوم الاعتراض على خطوتين. تُطوِّر الخطوة الأولى نظرية مقبولة عن الدور الإبستمي تُحدِّد الشروط التي يكون فيها الاعتقاد الواقع في الدور حميدًا[14]. وتُظهر الخطوة الثانية أنّ الاعتقاد الذي مفاده أنّ ذاكرة المرء موثوقة يمكن أن يستوفي تلك الشروط.

سأستعمل نظرية بيرجمان (Bergmann 2006) لغرض التوضيح. إذ يعتقد أنه إذا كان المُعتقِد، قبل تشكيل الاعتقاد الواقع في الدور إبستميًا الذي مفاده أنّ المَلَكَة م موثوقة، يشكّك مسبقًا بجدية، أو كان ينبغي أن يشكّك بجدية، في موثوقية م، فإنّ هذا الدور خبيث[15]. وإلا فهو حميد (2006: 199). على سبيل المثال، افترض أنني

(12) أشكر سفين بيرنيكر على مساعدتي في توضيح هذه الفقرة. الحجة مستوحاة من McCain (2014: 37-8).

(13) هذا الاصطلاح يعود إلى Bergmann (2006: 198)، على الرغم من أنه يستعمل "تسويغ [justification]" بدلاً من "ضمان [warrant]". المترجِم: بشكل عام، المصطلحان لهما المعنى نفسه (تسويغ). بالنسبة إلى الداخلانيين، لا فرق بين المصطلحين لأنّ التسويغ يُطلق ويراد به عندهم ما يوجد في ذهن المرء ويجعله يعتقد أنه يمتلك اعتقادًا صادقًا، أما بالنسبة إلى الخارجانيين -وهنا نعني الوثوقي الخارجاني ألفين بلانتينجا على وجوه الخصوص- فيفرّقون بين الاثنين ويجعلون لفظة تسويغ [justification] على ما كان مسوغًا بدرجة أقل من جهة أنه كان للصدفة مدخل في ذلك التسويغ، على سبيل المثال، وجود معارض في البيئة - لا يعرف المرء بوجوده ـ يحول دون ذلك لكنه نجى منه بالصدفة، هنا يقال عن اعتقاده مسوَّغ. لكن إذا لم تتضمن البيئة وجود معارض يجهله، فإنه يقال عن اعتقاده مضمون [warranted].

(14) ستتطلب هذه الخطوة جعل الأمر مقبولاً أن يكون الدور الحميد ممكنًا. للاطلاع على حجتين مفصَّلتين بأنه كذلك، انظر Bergmann (2006: 184-97).

(15) تستلزم نظرية بيرجمان، في تصوري، أنّ هناك بعض المواقف العقائدية التي يجب علينا

أُشكِّك مسبقًا بجدية (أو ينبغي أن أشكِّك بجدية) في أنّ ذاكرتي موثوقة. فإنّ أي استعمال للذاكرة للأجل تسويغ اعتقادي بأنّ ذاكرتي موثوقة سينتج عنه اعتقاد دائري خبيث. مثل هذا الاعتقاد لا يكون مسوَّغًا. أحد الأسباب التي تجعلنا نميل إلى الظن بأنّ كل الاعتقادات الدائرية خبيثة هو أننا نركّز عادةً على الحالات التي يكون فيها لدى المرء، أو يجب أن يكون لديه، شك جاد (200 :2006).

من ناحية أخرى، افترض أنني لم أشكِّك قط بجدية في موثوقية ذاكرتي، ولم يكن ينبغي أن أشكِّك فيها بجدية. عندئذ، يمكنني استعمال ذاكرتي لاستدعاء سجلّي الحافل بأداء الذاكرة الناجح وتكوين اعتقادٍ بأنّ ذاكرتي موثوقة. أو قد أعتقد فقط على نحو غير استنتاجي أنّ ذاكرتي موثوقة، مستفيدًا من مفهوميّ الذاكرة والموثوقية المخزونين في ذاكرتي. قد تكون هذه الطرق لتكوين الاعتقاد بأنّ ذاكرتي موثوقة دائرية، ولكن وفقًا لنظرية بيرجمان، هذه الدائرية حميدة. زيادة على ذلك، مع عدم وجود مشكلة في الدائرية، لن يكون هناك شيء يقف في طريق كون هذه الاعتقادات مسوَّغة، ما دامت الشروط الأخرى للتسويغ قد استوفيت. (سيتم تحديد الشروط الأخرى هاته من خلال أي نظرية صادقة عن التسويغ، سواء كانت رؤية وثوقية، أو رؤية وظيفانية أصلية، أو أي شيء آخر.)

يسمح عدد من النظريات بالدائرية الحميدة[16]. نظرًا إلى أنّ الدائرية تصيب بسهولة الاعتقادات التي تخصّ موثوقية الذاكرة - أسهل من إصابة الاعتقادات التي تخصّ موثوقية الإدراك الحسي - فمن المستغرَب مدى قلّة الكتابات التي تطبِّق هذه النظريات على المناقشات المتعلقة بالشكوكية والذاكرة[17]. آمل أن أكون قد

إبستميًا تبنيها. على سبيل المثال، إذا اعتقدتُ أنّ ق وتلقيتُ أدلة ضد ق، فعندئذ يجب أن أشك بجدية في ق. يدافع بيرجمان (2006: 189-200) عن نظرية وظيفانية أصلية عن الوجوب الإبستمي، على الرغم من أنه يسَع المرء أن يتبنى نظريات أخرى ولا يزال يقبل تفسيره للدور الخبيث.

(16) على سبيل المثال، انظر van Cleve (1984), Alston (1989: Ch. 12), Markie (2005), Bergmann (2006: Ch. 7), Sosa (2009: 195-204).

(17) الاستثناء هو Steup (2013).

ساعدت في سد هذه الثغرة. أخيرًا، على الرغم من أنني أجد مثل هذه النظريات مقبولة، فإنني ما زلت أجد الاقتباس التالي من ريتشارد فوميرتون مؤثرًا:

> كل هذا سوف يدفع الشكوكيين، بطبيعة الحال، إلى الجنون. لا يمكنك استعمال الإدراك الحسي لتسويغ موثوقية الإدراك الحسي! لا يمكنك استعمال الذاكرة لتسويغ موثوقية الذاكرة!... مثل هذه المحاولات للرد على مخاوف الشكوكيين تنطوي على دائرية سمجة، بل مثيرة للشفقة بحق. (Fumerton 1995: 177)

أعترف أنني ما زلت أشعر بوجود شيء غير مشروع بشأن الدور الإبستمي، وهناك المزيد ليقال حول هذه المسألة. أوصي أولئك الذين يدافعون عن الحجج الشكيّة حول الذاكرة بأن يجعلوا أهدافهم النظريات التي تسمح بالدور الحميد. إذا انتصروا في تلك المعركة، سأعتقد، عندئذ، أنه ليس هناك أمل كافٍ للمعتقِد بموثوقية الذاكرة[18].

مناقشة المقدِّمة (1)

هل يمكن أن أعرف قضية ما على أساس مَلَكَة ما فقط إذا كنت أعرف أنّ هذه المَلَكَة موثوقة؟ يبدو أنّ عدم معرفة موثوقية مصدر الإنترنت يمنع صديقي من معرفة الادعاء الذي يخصّ الصحة. ومع ذلك، فإنّ حقيقة أنه لا يمكنه أن يعرف في تلك الحالة الخاصة لا تعني أنه لا يمكن لأي معتقِد أن يعرف دومًا على أساس مصدرٍ لا يعرف أنه موثوق. فكِّر في معرفة الأطفال. يبدو أنّ تيمي الصغير يمكنه معرفة أنه يرى البسكويت حتى لو لم يعرف أنّ إدراكه الحسي موثوق؛ ربما لم يفكِّر في ذلك قط[19].

اقترح الإبستمولوجيون طرقًا للاحتفاء بالحدوس في كل من حالة الإنترنت

---

(18) للاطلاع على المزيد حول الدور الإبستمي، انظر الملاحظتين السابقتين وLammenranta (2015). وللاطلاع على المزيد حول موثوقية الذاكرة، انظر Locke (1971: Ch. 2) وFrise (2015: Sect. 4a).

(19) راجع Alston (1989: 164).

وحالة تيمي. هناك احتمال كبير بأن يكون المصدر العشوائي من الإنترنت غير موثوق به. وبذلك، لدينا سبب للشك في موثوقيته. تأمّل الآن في:

(1′) يمكن أن أعرف أنّ ق على أساس مَلَكَة ما فقط إذا لم يكن لدي سبب وجيه للشك في أنّ هذه المَلَكَة موثوقة.

لأنّ الشرط (1) لم يُستوفَ في حالة الإنترنت، فلا يمكننا أن نعرف على أساس موقع الويب. من ناحية أخرى، على الرغم من أنّ تيمي الصغير لا يعرف أنّ إدراكه الحسي موثوق، إلا أنه لم يكتسب قط سببًا وجيهًا للشك فيه. تماشيًا مع (1)، لا يزال بإمكان تيمي معرفة أنه يتناول البسكويت. وبالمثل، ما لم نكن قد اكتسبنا سببًا وجيهًا للشك في أنّ ذاكرتنا موثوقة بشكل عام، وهو سبب لا نمتلكه، إذن تسمح (1) لنا بأن نعرف على أساس الذاكرة[20].

حجج الذاكرة الشكية المحلية

تخضع كِلا مقدِّمتي حجة الذاكرة الشكيّة العالمية التي ناقشناها لاعتراضات جادّة. لكن أليست هناك ظروف لا يمكننا أن نعرف فيها على أساس ذاكرتنا لأنّ لدينا سببًا وجيهًا للشك في موثوقية ذاكرتنا في تلك الظروف؟ افترض أنك كنت ثملًا في حفلة الفلسفة الليلة الماضية. وكما تتذكّر الأمور، كنت النجم، أبهرت الجميع بذكائك وفطنتك الفلسفية. ومع ذلك، فأنت تعلم أيضًا من الخبرات الماضية أنّ الكحول تؤثر على ذاكرتك بطريقة تنتهي بك، في صباح اليوم التالي، مع رؤية مبالغ فيها عن تفاعلاتك الاجتماعية. أنت تدرك أنك تستوفي هذه الشروط. لكن يبدو أنه لا يمكنك معرفة أنك كنت محل سخرية في الحفلة.

---

(20) لم تعد متطلبات المعرفة ذات المستوى-الأعلى، مثل تلك الموجودة في المقدِّمة (1)، شائعة جدًا. للاطلاع على دفاع حديث عن متطلبات التسويغ ذات المستوى-الأعلى، انظر Smithies (2012).

بالإضافة إلى الأدلة القصصية، يمكن أن تكشف الدراسة العلمية للذاكرة عن الظروف التي تكون فيها ذكرياتنا غير موثوقة. على سبيل المثال، في إحدى التجارب، سيستدعي الأشخاص، الذين درسوا قائمة من الكلمات المتصلة بموضوع ما، على نحو كاذب فيما بعد الكلمة التي تخصّ الموضوع على أنها موجودة في القائمة[21]. فإذا درس الأشخاص كلمات مثل "سرير" و"راحة" و"تَعب" و"حلم"، فسيستدعون لاحقًا على نحو غير صحيح كلمة "نوم" على أنها موجودة في القائمة. الآن، افترض أنّ شخصًا ما وجد نفسه في مثل هذا السياق، حيث يستظهر عن ظهر قلب كلمات ذات صلة في دراسة علمية ما، ثم وجد نفسه "يستدعي" الكلمة التي تخصّ الموضوع في القائمة. بالنظر إلى أنه على معرفة بهذه الدراسات، فلن يكون مضمونًا في الاعتقاد بأنّ الكلمة التي تخصّ الموضوع كانت في القائمة.

في هذه الأمثلة، يكون لدى المرء سبب للشك في موثوقية ذاكرته في ظرف معيَّن. ومع ذلك، لا يلزمه الشك في موثوقية كل ذكرياته في تلك الظروف. من المؤكد، أنه لايزال بإمكانك تذكّر أنك كنت في حفلة ما، وأنّ بعض الأشخاص كانوا هناك، وأنك شربتَ بعض الكحول. لا يُشكَّك في الإنتاج الموثوق لهذه الاعتقادات. في الدراسة العلمية، لا يزال بإمكانك تذكّر اسمك وأنك في المختبر. لذا، ليس فقط عدم موثوقية المَلَكَة في تلك الظروف ذا صلة، بل أيضًا عدم موثوقيتها ضمن نطاق معين.

يمكننا الآن صياغة مخطط لحجج الذاكرة الشكيّة المحلية:

(1″) إذا كان لدي سبب وجيه للشك في موثوقية مخرجات الاعتقاد التي تخصّ مَلَكَة ما في ظروف معينة في نطاق معين، فإنّ مثل هذا الاعتقاد ليس مسوَّغًا.

---

(21) انظر Roediger & McDermott (1995). أشكر ماثيو فريز على مناقشته المفيدة.

(2) لدي سبب وجيه للشك في موثوقية مخرجات الاعتقاد التي تخصّ الذاكرة في ظروف معينة في نطاق معين.

(3) لذلك، فإنّ مثل هذا الاعتقاد (المذكور في المقدِّمة (2)) غير مسوَّغ.

لقد جادلت أعلاه بأنّ الحجة الشكيّة في الذاكرة العالمية تخضع لاعتراضات جادة. ومع ذلك، من المحتمل أن تكون الحجج الشكيّة في الذاكرة المحلية ناجحة في بعض الحالات. زيادة على ذلك، يمكننا الآن أن نرى كيف يمكن للدراسة العلمية عن الذاكرة أن تساعدنا في صياغة حجج شكيّة مقبولة. من المستبعد جدًا أن يُثبت العلم أنّ ذاكرتنا بشكل عام غير موثوقة، لكنه من المؤكد سيكون قادرًا على تحديد عدم موثوقية الذاكرة في ظروف ونطاقات معينة.

لا يزال يتعين الإجابة عن سبب تضمين "الظروف المعينة" ذات الصلة و"النطاق المعين" ما تتضمنه. في حالة الحفلة، كان الظرف ذو الصلة هو الكون ثملاً وكان النطاق اعتقادات عن أدائي الاجتماعي. ولكن لماذا لم يتضمن النطاق أيضًا اعتقاداتك عن هل كنتَ موجودًا في الحفلة؟ لماذا لم تتضمن الظروف ذات الصلة أيضًا أنك كنت تتنفس الهواء؟ للأسف، إنّ استكشاف السؤال المثير للاهتمام المتعلق بكيفية تحديد النطاق والظروف ذات الصلة هو خارج نطاق هذا الفصل. لكن، لحسن الحظ، لدينا فهم بديهي لماهية النطاق والظروف ذات الصلة في كثير من الحالات، وسيتعين علينا الاكتفاء بذلك.

3. الذاكرة بوصفها وحدة خزن

تذكّر الجملة (IV)، "خُزِّنَت معرفة فريد في الذاكرة"، والجملة (V)، "يمتلك فريد ذاكرة ممتازة". تستعمل الجملة (V) "الذاكرة" للدلالة على مَلَكَة ما. من ناحية أخرى، تستعمل الجملة (IV) "الذاكرة" للإشارة إلى شيء يشبه الحاوية التي يمكن حفظ المعرفة والمعلومات الأخرى فيها. يمكنني استعمال ذاكرتي (المَلَكَة) لخزن

المعلومات في الذاكرة (الحاوية). بالطبع، ليست الذاكرة حاويةً حرفيًا[22]. إنها لا تحتفظ بالمعلومات أو الاعتقادات أو المعرفة على غرار احتفاظ الصندوق بمحتوياته. في الواقع، ليس من الواضح ما الذي يحدث عندما يخزن المرء المعرفة في ذاكرته. لحسن الحظ، ما زلنا نفهم ما يقصده الناس بجمل مثل الجملة (IV)، وهذا يكفي لفهم هذا القسم.

إليك حجة مفادها أنّ العديد من الاعتقادات في ذاكرتنا التي نعتقد أنها مسوَّغة هي ليست كذلك. من المعقول أن يعرف تيم، وهو شخص بالغ نشأ في الولايات المتحدة، أنّ كولومبوس أبحرَ في عام 1492، حتى لو نسي تمامًا أين أو كيف تعلّم ذلك. يُخزَن الاعتقاد في ذاكرته فحسب. ومع ذلك، يبدو أنّ الدليل الأولي الذي بنى عليه تيم اعتقادَه لم يعد موجودًا. لكنَّ الاعتقاد المسوَّغ يتطلب أن يكون الاعتقاد مبنيًا على الدليل. لذلك، لا يكون اعتقاد تيم المخزون بأنّ كولومبوس أبحرَ في عام 1492 مسوَّغًا في النهاية. إليك شكل هذه الحجة:

(1) إذا لم يكن الاعتقاد قائمًا على دليل جيد، فهو ليس مسوَّغًا.

(2) الاعتقاد المخزون لدى تيم بأنّ كولومبوس أبحرَ في عام 1492 لا يقوم على دليل جيد.

(3) الاعتقاد المخزون لدى تيم بأنّ كولومبوس أبحرَ في عام 1492 ليس مسوَّغًا.

يمكن تطبيق مثل هذه الحجة على الكثير من اعتقاداتنا المخزونة[23].

ومن المثير للاهتمام أنّ مثل هذه الحجة الشكيّة نادرًا ما تُصاغ هذا إذا صيغت من الأساس. والسبب هو أنّ الكثيرين يجدون أنّ إنكار الاستنتاج أكثر معقولية من

(22) راجع Frise (يصدر قريبًا).

(23) للاطلاع على المزيد حول الحجج التي تتضمن الدليل المنسي، انظر Frise (2015: Sect 3.a.i), Frise (يصدر قريبًا)، والفصلين 22 و23 في هذا الكتاب.

أي من المقدِّمتين. في الواقع، يستخدم بعضهم المعقولية البديهية لرفض (3) وتشكيل حجة للهجوم على (1)!

˜ (1) الاعتقاد المخزون لدى تيم بأنّ كولومبوس أبحر في عام 1492 مسوَّغ.

2) الاعتقاد المخزون لدى تيم بأنّ كولومبوس أبحر في عام 1492 لا يقوم على دليل جيد.

˜ (3) ليس الحال أنه إذا لم يكن الاعتقاد قائمًا على دليل جيد، فهو ليس مسوَّغًا[24].

هناك خيار آخر هو إنكار المقدِّمة (2) بالقول إنّ الاعتقاد يقوم على الدليل. سيكون التحدّي الذي يواجه مثل هذا المنكِر هو العثور على مرشَّح معقول لما قد يكون هو ذلك الدليل. ربما كان لدى تيم اعتقادات أخرى مخزونة يمكن أن تعمل كدليل له. أو ربما لا يزال اعتقاد تيم قائمًا على دليل موجود في الماضي، حتى لو لم يعد هذا الدليل موجودًا الآن. الاستكشاف التفصيلي لهذه المرشَّحات هو خارج نطاق هذا الفصل[25].

4. الذكريات والشكوكية الرسلية

الفرق بين الاعتقادات الإدراكية الحسية واعتقادات الذاكرة

تذكّر الجمل (I) "يتذكّر فريد أنّ تامي أكلَت التاكو" (II)، "يتذكّر فريد تامي وهي تأكل التاكو"، و(III) "لدى فريد ذكرى عن تامي وهي تأكل التاكو". تشير الجمل التي من قبيل (II) و(III) عادةً إلى الأحداث التي اختبرها الشخص في الماضي؛

(24) انظر الأمثلة في القسم الثالث (3.a.iii)، "مشكلة الاعتقادات المخزونة"، Frise (يصدر قريبًا).

(25) أستكشف هذه المرشَّحات في حالة مماثلة عند Moon (2012). انظر أيضًا Frise (يصدر قريبًا) ورد مكاين على مون McCain (2014: 146-9).

لكن ليس الأمر كذلك بالنسبة إلى جملة (I)[26]. على سبيل المثال، يمكنني تذكّر أنّ سقراط علَّم أفلاطون. لكنني بالتأكيد - ولسوء الحظ - لا أتذكّر سقراط وهو يعلِّم أفلاطون، ولا أملك أي ذكريات عن سقراط وهو يعلّم أفلاطون.

الذكريات هي أحداث اختبرناها أو شعرنا أننا اختبرناها؛ قد لا تكون دقيقة[27]. افترض أنّ فريد لديه ذكريات عن تامي وهي تأكل التاكو. حتى لو لم تأكل تامي التاكو بالفعل، فربما لا يزال لدى فريد ذكريات عن أكلها للتاكو. ستكون مجرد ذكريات كاذبة. وبالمثل، يمكننا القول إنّ فريد يتذكّر تامي وهي تأكل التاكو، على الرغم من أنها لم تأكله بالفعل؛ إنه فقط تذكَّرَ على نحو غير صحيح. قد يفضّل بعضهم تسمية مثل هذه الذكريات بالذكريات الظاهرية ويقول إنّ فريد بدا أنه يتذكّر تامي وهي تأكل التاكو. أعتقد أنّ اللغة الإنجليزية العادية لا تتطلب إضافة مثل هذه المؤهِّلات، لذلك لن أضيفها، على الرغم من أنني أدعو أولئك الذين يعتقدون أنها تتطلبها أن يفعلوا ذلك[28].

أحيانًا نبني اعتقاداتنا على ذكرياتنا. تأمَّل في حالة هذا الشاهد وهو يحاول تذكّر مسرح الجريمة:

المحقق: "حاول أن تتذكّر لون السيارة. ماذا كان لونها؟"

الشاهد: "أممم... دعني أرى، أتذكّر أنها كانت حمراء داكنة"

---

(26) يستعمل بعضهم "الذاكرة الشخصية"، "الذاكرة الخبراتية"، "الذاكرة الاستطرادية" فيما يخصّ نوع الخاصية المسنَدة إلى فريد في (II) و(III)، و"الذاكرة الوقائعية"، "الذاكرة القضوية"، "الذاكرة الدلالية" فيما يخصّ نوع الخاصية المسنَدة إليه في (I).

(27) يعاكس هذا تذكّر قضية ما، كما في الجملة (I). إذا تامي لم تأكل التاكو، فإنّ فريد لم يتذكّر حقًا أنّ تامي أكلت التاكو. يتذكّر المرء أنّ ق فقط إذا كانت ق صادقة. للاطلاع على دفاع مفصّل، انظر Bernecker (2008: Ch. 8).

(28) ضع في اعتبارك أنه لا تبدو جملة "يتذكّر نيلسون الرجلُ الطاعنُ في السن السمكةَ وهي بهذا الحجم الكبير، لكنه بالتأكيد مخطئ" ولا جملة "لدى نيلسون الرجلُ الطاعنُ في السن ذاكرة عن السمكة وهي بهذا الحجم الكبير، لكنه بالتأكيد مخطئ" متسقة.

المحقق: "هل لديك ذكرى عن كونها حمراء داكنة؟"

الشاهد: "نعم!"

من المقبول أنه يمكن للشاهد أن يصل إلى الاعتقاد بأنّ السيارة كانت حمراء داكنة على أساس ذكرياته عن كونها حمراء داكنة. في مخيلته، قد يُصوِّر صورة ذاكرية عن السيارة وهي حمراء داكنة ثم يعتقد على هذا الأساس. ومع ذلك، إنّ الكثير من المعرفة المخزَّنة في الذاكرة لا تستند إلى الذكريات بهذه الطريقة. أثناء نومه، يعرف فريد أنّ كولومبوس أبحرَ في عام 1492، وهذه المعرفة لا تستند إلى أي من ذكرياته[29]. واعتمادًا على كيفية تأويل المرء لحجج القسم السابق، قد لا تستند المعرفة إلى أي دليل على الإطلاق[30].

من ناحية أخرى، تستند الاعتقادات الإدراكية الحسية عادةً أو دومًا إلى الخبرات الحسية[31]. اعتقادي أنّ هذا المنزل لونه أصفر يستند إلى خبرتي البصرية، ما يمتلكه المرء عند رؤية منزل أصفر. عندئذ، يستغل الإبستمولوجيون الفجوة بين كيف تظهر الأشياء وكيف تكون، فجوة المظهر-الواقع، لصياغة حجج شكيّة[32]. على سبيل المثال:

1) لا يمكن أن نعرف أنّ الشيطان يخلق خبرات حسية فينا مع عدم وجود عالم خارجي مقابل.
2) إذا صحّت (1)، فإننا لا نعرف أي شيء عن العالم الخارجي.
3) لذلك، نحن لا نعرف أي شيء عن العالم الخارجي.

---

(29) للاطلاع على دفاع إضافي حول هذه النقطة، انظر Locke (1971: 37-8).

(30) للاطلاع على مناقشة حول هذه النقاط من حيث ارتباطها بالتحفّظية الظاهراتية، انظر الفصل 24.

(31) يستكشف Plantinga (1993: 62, 188) هذه المقارنة بين الذاكرة والإدراك الحسي.

(32) يقول Fumerton (1995: 31) هذا "نمطٌ متكرر" في الحجج الشكيّة.

سمِّ هذه حجة الإمكانية الشكية الإدراكية الحسية. مثل هذه الحجة عديمة الفاعلية في حالة الذاكرة:

4) لا يمكن أن نعرف أنّ الشيطان زرعَ ذكريات كاذبة في عقولنا، مع عدم وجود ماضٍ يتطابق مع تلك الذكريات.

5) إذا صحّت (4)، فإننا لا نعرف أي شيء عن الماضي.

6) لذلك، نحن لا نعرف أي شيء عن الماضي.

الفرق الرئيس بين الحجتين هو تسويغ المقدِّمة الثانية لكل منهما. فيما يتعلق بالمقدِّمة (5)، لدينا طريقة لمعرفة الماضي لا تعتمد على ذكرياتنا. إنها معرفتنا المخزونة. المعرفة المخزونة لدى فريد عن رقم هاتفه واسم مسقط رأسه، على سبيل المثال، لا تعتمد على ذكرياته. من ناحية أخرى، بصرف النظر عن خبراتنا الحسية، لدينا القليل من المعرفة أو ليس لدينا معرفة عن العالم الخارجي. لذا، فإنّ الفرق بين هاتين الحجتين هو أنّ إحداهما مدفوعة بفجوة المظهر-الواقع، والأخرى ليست كذلك.

الشكوكية الرسلية

هذا "الانتصار" عمره قصير. لا تزال هناك حجة شكيّة عن الماضي تُمثِّل على الأقل تحدّيًا شأنها شأن حجة الإمكانية الشكية الإدراكية الحسية. تأمل في الاقتباس المشهور التالي لبرتراند راسل:

> لا توجد استحالة منطقية في الفرضية القائلة إنّ العالم نشأ منذ خمس دقائق، تمامًا كما كان وقتئذ، مع شعب "يتذكَّر" ماضيًا غير واقعي تمامًا. لا توجد علاقة ضرورية منطقيًا بين الأحداث في أوقات مختلفة؛ لذلك، لا شيء يحدث الآن أو سيحدث في المستقبل يمكن أن يدحض الفرضية القائلة إنّ العالم نشأ منذ خمس دقائق. (Russell 1921: 159)

أشارت الحجة السابقة إلى احتمالية أن يكون شَيطان شرير قد زرعَ ذكريات كاذبة فيَّ. يحتوي سيناريو راسل على احتمالية أن تكون الاعتقادات المخزَّنة في ذاكرتي مزروعة وكاذبة أيضًا. لذا، إنّ الحجة الشكية النموذجية بشأن العالم الخارجي تتصور سيناريو يكون فيه دليلي الإدراكي الحسي هو نفسه ولكن اعتقاداتي كاذبة. في الحالة التي لا يستند فيها الاعتقاد إلى أي دليل، يتحدّانا راسل بالسيناريو المحتمل الذي يكون فيه الاعتقاد كاذبًا؛ ولا حاجة إلى ذكر الأدلة لأنه لا يوجد أي منها. وهذا فرق بنيوي بين الحجج الإدراكية الحسية وحجج الذاكرة.

دعونا نحوِّل الاقتباس المثير لراسل إلى حجة:

7) لا يمكن أن أعرف أنّ فرضية راسل لم تحدث.

8) إذا صحّت (7)، فأنا لا أعرف أي شيء عن الماضي.

9) لذلك، أنا لا أعرف أي شيء عن الماضي.

سمِّ هذه حجة الإمكانية الشكية في الذاكرة.

الردود

لقد كُتِبَ الكثير عن حجة الإمكانية الشكيّة الإدراكية الحسية التي تُتَرجَم بسهولة إلى حجة الإمكانية الشكية في الذاكرة. نظرًا إلى أنه لا يوجد هنا الكثير مما تنفرد به حجة الذاكرة، فسأُقدِّم مناقشة وجيزة فحسب.

قد يُنكر المرء مبدأ الإتمام [*closure principle*] الذي تقوم عليه المقدِّمة (8). تنصّ نسخة منه على،

(مبدأ الإتمام): إذا كنتُ أعرف أنّ ق، وأعرف أنّ ق تستلزم ب، فأنا في وضع يسمح لي بمعرفة ب.

على نحو مكافئ، إذا لم أكن في وضع يسمح لي بمعرفة ب، وكنتُ أعرف أنّ ق تستلزم ب، فأنا لا أعرف أنّ ق. وهكذا، بما أنني لا يمكن أن أعرف أنّ فرضية راسل لم تحدث، وأنا أعرف أيضًا أنّ هذا يستلزم عدم وجود ماضٍ (على

النحو الذي اعتقدتُ أنه يكون عليه)، يترتب على ذلك أنني لا أعرف شيئًا عن الماضي (على النحو الذي اعتقدتُ أنه يكون عليه). على الرغم من أنّ مبدأ الإتمام يبدو مقبولاً للغاية، فقد أثير عدد من الاعتراضات ضده[33].

هناك خيار آخر وهو إنكار المقدِّمة (7) بالمجادلة بأنه يمكننا معرفة أنّ سيناريو راسل لم يحدث. ربما يمكننا معرفة ذلك على نحو غير استنتاجي عن طريق آلية للحس المشترك موثوقة مسؤولة عن حملنا على إنكار الادعاءات التي تبدو سخيفة[34]. يمكن للمرء أيضًا أن يجادل بأنّ سيناريو راسل، على عكس الظاهر، هو، في الواقع، غير متسق أو مستحيل؛ ومن هنا، يمكن أن نعرف أنه لم يحدث[35].

أخيرًا، ربما يمكن للمرء أن يجادل بأنّ سيناريو راسل لم يحدث عن طريق اللجوء إلى الاستدلال بأفضل تفسير. يمكن للمرء أن يجادل بأنّ وجود الماضي العادي هو تفسير أفضل بكثير لخبراتنا الحسية واعتقاداتنا وذكرياتنا من فرضية راسل. سيكون أفضل لأنه يحتوي على مزايا أكثر مثل البساطة والاقتصاد والنطاق التفسيري. سيكون من المثير للاهتمام معرفة هل من الممكن المجادلة بذلك بنجاح وأيضًا هل ستكون الحجة مختلفة اختلافًا جوهريًا عن الحجة القائلة إنّ فرضية وجود عالم خارجي عادي هي تفسير أفضل من فرضية وجود شيطان ما يخدعنا[36]. هذا المشروع لم يُستكشَف بعد.

هناك أيضًا ردٌّ سياقي. ينصّ على أنّ كلمة "أعرف" تعني أشياء مختلفة في سياقات مختلفة[37]. عندما تثار السيناريوهات الشكيّة، تكون المعايير الدليلية المطلوبة

(33) يعترض Bernecker (2008: 181-3) ضده ويدافع Frise (2015: sect. 4b) عنه. انظر أيضًا الأقسام حول الإتمام عند Steup (2005) وKlein (2015).

(34) يدافع Bergmann (2006: 206-11) عن رؤية تماثل هاته معتمِدًا على توماس ريد.

(35) انظر Locke (1971: 120-31) للاطلاع على بضع حجج تدافع عن ذلك.

(36) يمكن استعمال رد McCain (2014: 125-42) على الشكوكية هنا.

(37) للاطلاع على المزيد، انظر الأقسام السياقية عند Steup (2005) وKlein (2015).

لاستعمال "أعرف" بشكل صحيح عالية جدًا. وفق هذا المعنى لـ "أعرف"، يمكن أن تكون جميع العبارات من (7) إلى (9) صادقة. لكن لنفترض أنّ السيناريوهات الشكيّة لم تُطرح. عندئذ، تكون المعايير الدليلية المطلوبة لاستعمال "أعرف" بشكل صحيح أقل، وبالتالي، فإنّ (9) يمكن أن تكون كاذبة[38].

5. الختام

أشار عدد من الإبستمولوجيين إلى قلة الاهتمام بموضوع الشكوكية والذاكرة في الأدبيات الفلسفية[39]. آمل أن يساعد هذا الفصل في ملء هذا الفراغ ويوفّر أيضًا طُرقًا بحثية جديدة يمكن استكشافها.

شكر وتقدير

أشكر سفين بيرنيكر وبرينت ماديسون وكيفين مكاين وماثيو فريز وماثيو ماكغرات على تعليقاتهم المفيدة على المسودات الأولية.

References

Alston, William 1989. Epistemic Justification. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Alston, William 1993. The Reliability of Sense Perception. Ithaca, NY: Cornell University.

Bergmann, Michael 2006. Justification without Awareness. New York: Oxford University Press.

Bernecker, Sven 2008. The Metaphysics of Memory. Dordrecht: Springer.

Brandt, Richard 1955. "The Epistemological Status of Memory Beliefs." Philosophical Review, 64: 78-95.

Frise, Matthew 2015. "The Epistemology of Memory." In The Internet Encyclopedia of Philosophy, www. iep.utm.edu/epis-mem/.

Frise, Matthew forthcoming. "Eliminating the Problem of Stored Beliefs." American Philosophical Quarterly.

Fumerton, Richard 1995. Metaepistemology and Skepticism. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.

(38) للاطلاع على ملخص لبعض السجالات حول فرضية راسل في منتصف القرن العشرين، انظر Locke (1971: Ch. 11).

(39) انظر Fumerton (1995: 34) وFrise (2015: sect.3).

Harrod, Roy 1942. "Memory." Mind, 51: 47-68.

Klein, Peter 2015. "Skepticism." In The Stanford Encyclopedia of Philosophy, http://plato.stanford.edu/ entries/skepticism/#ArgForAcaSkeEmpCloPri (June 2, 2015 version).

Lammenranta, Markus 2015. "Epistemic Circularity." In The Internet Encyclopedia of Philosophy, www.iep. utm.edu/ep-circ/.

Locke, Don 1971. Memory. Garden City, NY: Anchor Books.

Markie, Peter 2005. "Easy Knowledge." Philosophy and Phenomenological Research, 70: 406-16.

McCain, Kevin 2014. Evidentialism and Epistemic Justification. New York: Routledge.

Michaelian, Kourken 2010. "Is Memory a Natural Kind?" Memory Studies, 4: 170-89.

Moon, Andrew 2012. "Knowing Without Evidence." Mind, 121: 309-31.

Plantinga, Alvin 1993. Warrant and Proper Function. New York: Oxford University Press.

Poston, Ted 2016. "Acquaintance and Skepticism about the Past," in Intellectual Assurance¤ Essays on Traditional Epistemic Internalism, eds. Brett Coppenger and Michael Bergmann. Oxford¤ Oxford University Press, pp. 183-203.

Roediger, H.L. and McDermott, K.B. 1995. "Creating False Memories: Remembering Words Not Presented in Lists." Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition, 24: 803-14.

Russell, Bertrand 1921. The Analysis of Mind. London: Allen and Unwin.

Senor, Thomas D. 2009. "Epistemological Problems of Memory." In The Stanford Encyclopedia of Philosophy, http://plato.stanford.edu/entries/memory-episprob/ (September 4, 2009 version).

Smithies, Declan 2012. "Moore's Paradox and the Accessibility of 'Justification.'" Philosophy and Phenomenological Research, 85: 275-300.

Sosa, Ernest 2009. Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge. Oxford: Oxford University Press.

Steup, Matthias 2005. "Epistemology." In The Stanford Encyclopedia of Philosophy, http://plato.stanford. edu/entries/epistemology/#SKE (December 14, 2005 version).

Steup, Matthias 2013. "Is Epistemic Circularity Bad?" Res Philosophica, 90: 215-35.

van Cleve, James 1984. "Reliability, Justification, and the Problem of Induction." Midwest Studies in Philosophy, 9: 555-67.

القسم الثامن

الذاكرة والأخلاق

الفصل السابع والعشرون

واجب التذكُّر

جيفري بلوستين

1. توضيح مفاهيمي

اكتسب مفهوم "واجب التذكّر" رواجًا في الغرب في العقود الأخيرة، وهو تطور يمكن تتبّعه إلى حد كبير إلى الدور الذي لعبه في التأملات بشأن كيفية الرد على الإبادة النازية لليهود والغجر، وغيرهم ممن سُمي بغير المرغوب فيهم خلال الحرب العالمية الثانية. إنّ محرقة اليهود هي التي يجب علينا لامحالة الالتفات إليها عند الحديث عن مثل هذه الفكرة، لأنها اكتسبت إلى حد كبير جاذبية أخلاقية وسياسية بسببها. عندما يُستشهَد بواجب التذكّر مع هذه السابقة، كما كان عليه الحال في كثير من الأحيان منذ نهاية تلك الحرب، فإنّ ذلك يتميز بالسمات التالية: إنه واجب على الإنسانية بشكل جماعي؛ إنه يستهدف ضحايا الإبادة الجماعية أو الأعمال الوحشية الأخرى؛ والغرض من ذلك، إلى حد كبير، هو توخّي الحذر من تكرار جرائم بهذا الحجم.

ومع ذلك، مع المزيد من التأمل، يمكننا تحديد أنواع مختلفة من الحالات التي لا تتناسب مع هذا القالب ولكنها لا تزال في ظل بعض التأويلات المعقولة تمثّل ما يجب تذكّره، ومناقشة هذا الواجب ينبغي أن تكون متسعة بما يكفي لتشملها. سيكشف هذا أنّ واجب التذكّر لا يقتصر على الحالات الظرفية الاستثنائية، بل ينشأ أيضًا في الظروف العادية من الحياة العامة والخاصة. سيُظهر

هذا أيضًا استمراريات تاريخية وتبدلات في المعنى بين مختلف أشكال الواجب التي ستوفِّر صورة أكمل عن طبيعته وأساسه الأخلاقي. للبدء في اقتراح شيء بهذا الحجم، سأقوم بتحليل مفهوم واجب التذكّر من خلال طرح عدة أسئلة.

(i) بأي معنى يكون واجبًا؟

يمكن استعمال فكرة الواجب على نحو متبادل مع الإلزام في هذا السياق، بحيث يكون من غير المهم سواء تحدّث المرء عن وجوب التذكّر أو الإلزام بالتذكّر. أو، بدلاً من ذلك، قد يتم التمييز بينهما على أساس أنّ الإلزامات يكمن مصدرها في الموافقة في حين لا تكون الواجبات كذلك. (ومع ذلك، سأستمر في استعمال عبارة "واجب التذكّر"). وهكذا، قد يكون من المفضّل الحديث عن الإلزام بالتذكّر بدلاً من وجوب التذكّر، إذا وعدنا شخصًا ما بأننا سنتذكّره بعد وفاته ونحافظ على ذكراه حية من خلال الفعاليات التي تكرِّمه. ولكن في بعض استعمالات تعبير "واجب التذكّر"، لا يوجد أي فعل طوعي من جانبنا يكون ضمنيًا على نحو معقول. على سبيل المثال، يمكن القول إنه يجب على البشر أن يتذكّروا الهولوكوست وضحاياه بغض النظر عن أفعالهم الطوعية.

إنّ العنصر المشترك بين جميع التصورات الخاصة لواجب التذكّر هو أنّ التذكّر إجباري أخلاقيًا، أو غير طوعي، أو غير اختياري أخلاقيًا، وأنّ إغفال تذكّر ما يكون المرء ملَزمًا بتذكّره أيًا كان أمرٌ قابل للنقد بقوة من الناحية الأخلاقية. وسواء أُشيرَ إليه صراحةً على هذا النحو أم لا، مهما كانت الأسباب التي تخصّ التذكّر في هذا السياق، هناك "واجب" إذا كان يستوفي هذه الشروط.

ومع ذلك، ربما يكون هذا متسرعًا للغاية، لأنّ هناك اعتراضًا سيلفت بعضهم على الفور على أنه مقنع، فيما يخصّ اتساق فكرة واجب التذكّر. الاعتراض هو أنّ التذكّر، على غرار النسيان، ليس مجرّد ذلك النوع من الظاهرة التي يرتبط بها مفهوم الواجب. هذا لأنه شيء يحدث لنا في معظم الأحيان، وليس شيئًا نتحكم به ويكون نتاج اختيار متعمد. في هذا الصدد، يمكن القول، إنه مثل الانفعالات: لا

يمكننا استدعاء الحزن أو الغضب عند الرغبة ولا، بالمثل، يمكن أن نتذكّر عند الرغبة. ولكن نظرًا إلى أنّ القدرة على ممارسة التحكّم الطوعي على ذكرياتنا هي شرط ضروري لتحمُّل المسؤولية الأخلاقية عنها ولا يمكن أن نكون مسؤولين أخلاقيًا عن ذكرياتنا، لذا، لا يمكن أن نمتلك حالات وجوب التذكّر.

من دون الدخول في السجال الميتافيزيقي حول ما إذا كنا "حقًا" مسؤولين أخلاقياً عن ذكرياتنا، من الواضح أننا نعتقد على نحو معتاد بأننا لدينا سيطرة على ذكرياتنا، وبالصدفة على انفعالاتنا أيضًا، أكبر بكثير من مزاعم الاعتراض. (يمكن أن تخضع الانفعالات لأنواع مختلفة من تقنيات تنظيم الانفعال.) إحدى طرق إثبات ذلك هي فحص ردود أفعالنا تجاه إخفاقات الأشخاص ونجاحاتهم فيما يتعلق بالذاكرة. على سبيل المثال، إذا وعدتَ بفعل شيء مهم وفشلتَ في مواصلة ذلك على النحو المناسِب، مدّعياً أنك نسيت فحسب، من غير المحتمل أن نقبل ذلك على ظاهره. مهما كانت الأعذار التي قد تقدِّمها قد لا تكون كافية لتبرئتك، لأنّ هناك ظروفًا لا يمكن فيها إعذار الفشل في التذكّر. إنّ ردود أفعالنا على التذكّر الناجح مفيدة أيضًا. على سبيل المثال، إذا تذكّرتَ حضور حفلة عيد ميلاد ابنك على الرغم من وجود العديد من المسؤوليات ومشتتات الانتباه المنافِسة، فقد يُثنى عليك لعدم نسيانك في وقتٍ كان وقوع ذلك سهلاً ومغريًا. باختصار، تُستعمل مصطلحات اللوم والثناء بشكل شائع فيما يتصل بذكرياتنا، ولن نتفاعل مع الآخرين بهذه الطرق إذا لم نكن نحمِّلهم المسؤولية أخلاقيًا عن ذكرياتهم.

(ii) ما الذي أو مَنْ الذي يوجد واجب تذكّر إزاءه؟

إذا كان هناك، كما يُعتقد على نطاق واسع، واجبٌ لتذكّر ضحايا الظلم والفظائع، إذن، لأسباب ذات صلة، هناك واجب لتذكّر أولئك الذين قاوموا هذه الجرائم وتجشّموا مخاطر شخصية لإنقاذ أولئك الذين كانوا في طريق الأذى. ومع ذلك، حتى عندما يُوسَّع نطاق الواجب بهذه الطريقة، يبدو أنّ واجب التذكّر يشمل ما هو أكثر بكثير من مجرّد واجب تذكّر ضحايا الإجرام أو معارضيه.

على سبيل المثال، يُعتقد بشكل عام أنه يجب علينا أن نتذكّر الأشخاص الذين قدّموا، من خلال عمل غير عادي من التفاني أو التعاطف مع معاناة الآخرين، مساهمات كبيرة في تحسين حياة البشرية. بالإضافة إلى ذلك، من المفترض أن يقع على عاتق الأصدقاء واجب تذكّر الأصدقاء الذين لقوا حتفهم ووضعهم في قلب الأحداث التي برزوا فيها بشكل مهم؛ وعلى الأطفال واجب تذكّر آبائهم المتوفين الذين رعوهم وربّوهم بمحبة؛ وعلى الطلاب واجب تذكّر المعلمين الذين كان لهم تأثير عميق على تطورهم، وما إلى ذلك. من المحتمل أن يكون السبب الأساسي المقدَّم للواجب في هذه الحالات هو أنّ تذكرهم هو ما يجب على المرء فعله فحسب كجزء لا يتجزأ من علاقة الرعاية التي لا تنتهي بوفاتهم. وفق هذه الرؤية، إنّ التذكّر هو تجلٍّ لرعاية مستمرة. (إذا كانوا أيضًا ضحايا اعتداء ما، فسيكون هذا سببًا إضافيًا لتذكّرهم، ولكن تحت وصف مختلف.) يبدو أيضًا أنه من واجبنا أن نتذكّر الأشخاص الذين وعدناهم بأننا لن ننساهم، كما ذكرنا سابقًا، أو سنحقق رغباتهم بعد وفاتهم، حتى لو لم تكن هناك روابط رعاية وحنان بيننا عندما كانوا على قيد الحياة.

ما ورد أعلاه هو أمثلة للواجبات الفردية، والتي أعني بها واجبات تذكّر الأفراد تحت الأوصاف التي تمنحهم هُويّات معينة. تشمل هذه الواجبات تذكّر الأفراد الأحياء منهم والأموات، وإن كانت تُستوفى بتوقير خاص لأولئك الذين لم يعودوا على قيد الحياة. بعض الضحايا وعمال الإنقاذ، على سبيل المثال، قد لا يزالون على قيد الحياة، وعند تساوي الأمور الأخرى، هناك واجب لتذكّرهم تمامًا مثلما هناك واجب لتذكّر أولئك الذين لم تُكتب لهم النجاة. يُعتقد أيضًا أنّ واجب التذكر يشمل الأشخاص المهمين على نحو خاص، مثل الأصدقاء، الذين يتغيبون ولكنهم ليسوا أمواتًا، حيث لا يكون الغياب بسبب ذنب صدر عنهم - وهذا هو عين ما تطلبه الصداقة. وعلى النقيض من واجبات التذكّر التي يتم تخصيصها بشكل فردي على هذا النحو، هناك واجبات تذكّر تشمل ضمن نطاقها الأفراد الذين لا تُعرَف هُويّاتهم المحددة أو الذين لم يُمنَحوا هُويّات محددة. قد يُشكِّل هؤلاء الأفراد مجرّد تكتل ما أو قد يتصورون أنفسهم على نحو مشترَك أنهم موحدون بطريقة ما. على سبيل

المثال، يقال إنّ هناك واجبات لتذكّر جماعات بأكملها، مثل جماعات المايا الأصلية في غواتيمالا التي دمرتها الإبادة الجماعية التي قادتها الحكومة في الثمانينيات. أخيرًا، ومما يختلف عن جميع الاستعمالات المذكورة أعلاه، قد يشير واجب التذكّر في المقام الأول إلى الأحداث بدلاً من الأشخاص. أي إنّ ما يبرز في الواجب قد يكون أنّ كذا-وكذا قد حدث بدلاً من أنه حدث لـ ذاك-وذاك، على الرغم من حقيقة أنّ ما جعل تلك الأحداث مهمة هو تأثيرها البشري. على سبيل المثال، قد يكون هناك واجب لتذكّر كارثة فيتنام أو قصف بيرل هاربور.

(iii) مَنْ يمتلك الواجب؟

إنّ الإجابات عن السؤال السابق لها تأثير على كيفية إجابتنا عن هذا السؤال. إذا كان هناك واجب لتذكّر صديق متوفى أو غائب بصفته صديقًا، فسيكون ذلك ملزِمًا فقط للشخص الذي كانت لديه هذه العلاقة الخاصة معه. طبيعة الواجب هي أنّ هُوِيَّة الأفراد الذين يدينون بهذا الواجب محدَّدة بشكل كامل أو تام. قد يكون لدى الشخص الغريب تمامًا واجب تذكّره، لكن هذا سيكون تحت وصف يختلف عن أنه كان أو يكون صديقي. الشيء نفسه ينطبق على الواجبات الفردية الأخرى. ومع ذلك، نجد تعقيدات هنا. لأنه ليست كل الواجبات الفردية واجبات تُلزِم الأشخاص بشكل فردي. قد يكون للجماعة (الدينية أو العرقية أو القومية أو غير ذلك) التي ينتمي إليها الفرد واجبٌ جماعيٌ لتذكّره تحديدًا، بالاسم. لا يقع هذا الواجب على فرد واحد في الجماعة، ولا يضطلع بهذا الواجب الأعضاء كلّاً على حدة، بل كجماعة بأكملها. وأيضًا، قد تكون هناك واجبات غير فردية لإحياء ذكرى الموتى - بمعنى أنهم لا يُتذكَّرون كأشخاص ذوي هُويّات محددة - واجبات تقع على عاتق مجموعات من الناس أو الإنسانية عمومًا، مثل ضحايا الإبادة الجماعية أو انتهاكات الحقوق[1]. قد تكون هذه إلى جانب واجبات تذكّر ضحايا الفظائع هي ما يُعتقد أنها إلزامية على نحو خاص للجناة لأنهم مسؤولون عن ارتكابها.

---

(1) كما يزعم (Margalit (2002:82-3.

(iv) مَنْ يُدان له بالواجب؟

هنا يكتسب التمييز بين تذكّر الموتى وتذكّر الأحياء أهمية خاصة، لأنه مع أنّ واجبات تذكّر الأحياء تبدو غير إشكالية، فإنّ واجبات تذكّر الموتى ليست كذلك. افترض أنني قلت إنه يجب عليّ أن أتذكّر شخصًا ما تُوفّي لأنني وعدته أنني سأفعل ذلك. أو وعدته وهو على قيد الحياة أن أفعل شيئًا ما بعد وفاته يقتضي مني أن أتذكّره وأتذكّر وعدي له. لمن يدان بهذا الواجب إذا مات؟ هل يصبح الواجب عتيق عند وفاته؟ هناك مؤلفات فلسفية واسعة حول مشكلة الواجبات ما بعد الوفاتية، ولن أسعى إلى مراجعتها هنا (انظر على سبيل المثال Partridge 1981؛ Ridge 2003؛ Meyer 2004؛ Winter 2010). تتمثل إحدى المقاربات في التمييز بين الواجبات على والواجبات فيما يتعلق بـ: لا توجد واجبات على الموتى بحد ذاتهم ولكن هناك واجبات تجاههم أو تتعلق بهم، وهي واجبات مستحقة للشخص قبل الوفاة ويمكن أن تبقى سارية بعد وفاة الشخص. هناك تفسير آخر هو أنه يُدان بها للأجيال القادمة التي قد تكون ضحايا لتجاوزات متجددة في حالة نسيان الموتى.

أثيرت قضايا أخرى من خلال التمييز بين الواجبات الفردية وغير الفردية. لقد قلت سابقًا أنه من بين واجبات التذكّر غير الفردية، هناك ما يُعتقد أنها واجبات تَذكُّر لمجموعات من الناس. لا يترتّب على ذلك أي شيء بشأن مَنْ يُدان له بالواجبات، ولكن قد تُفهَم هذه الواجبات أيضًا على أنها يُدان بها للمجموعة وليس فقط للأفراد الذين يُنظر إليهم بشكل فردي. السؤال الذي يثيره هذا هو كيف يمكن أن يُدان بواجب ما لـ مجموعة ما بحد ذاتها، للإجابة عن هذا علينا أولاً تحديد ما نعنيه بكلمة "المجموعة" وتوضيح علاقتها بالأفراد الذين يشكّلونها. إذا كان أولئك الذين يُدان لهم بالواجب يُزعَم أنهم ضحايا انتهاكات حقوق الإنسان، فهناك مشكلة إضافية تتمثل في أنّ عدد الضحايا يتجاوز إلى حد كبير قدرة أي شخص على تذكّرهم جميعًا، باستثناء ما كان وصفًا غير محدد للغاية. ومع ذلك، نظرًا إلى أنّ هذا القسم الافتتاحي إنما يهدف إلى تقديم تحليل لمفهوم واجب التذكّر، فسأُلوّح إلى تلكم المشكلات هنا فحسب.

ستساعد الإجابة عن الأسئلة الأربعة المذكورة أعلاه في توضيح المعالم المفاهيمية لواجب التذكّر: ماذا يعني أن يكون لديك واجب في هذا السياق؛ ما هو محتوى الواجب؟ مَنْ يملك الواجب وإلى مَن يُدان له بالواجب. لم أتخذ موقفًا بشأن ما إذا كان هناك بالفعل أي من واجبات التذكّر التي استعملتها كأمثلة أو حتى ما إذا كان هناك واجب تذكّر من الأساس. لقد قدّمت هذه الحالات ببساطة بوصفها إيضاحات عن متى يبدو من المناسب بديهيًا الحديث عن واجب التذكّر وعن نطاق السياقات التي يبدو فيها هذا الحديث وثيق الصلة، لكي تؤخذ بوصفها مشروطة، بانتظار نظرية (أو نظريات) تُفهمنا حدوسنا بشأن الواجبات التي يمتلكها الأفراد والجماعات وتسوّغها. ومع ذلك، فهي مرحلة تمهيدية ضرورية. لأنه ليس من المستحسن التعامل مع مهمة التسويغ الأخلاقي دون أن يكون لديك أولاً فهم واضح إلى حد ما لِما يتم تقييمه، وهذا مهم على نحو خاص عندما يكون هناك، كما في حالة واجب التذكّر، مثل هذا التعدد في المعاني والاستعمالات الممكنة لكي يُنظر فيها.

2. السوابق الفلسفية

كما أوضحت في القسم السابق، إنّ تصوّر واجب التذكّر تحت مظلة الهولوكوست لا يُقدِّم سوى مجموعة واحدة من الإجابات عن الأسئلة المتعلقة بالواجب التي طرحتها هناك، واقترحتُ أن نفكّر في الواجب وفق المعنى الأكثر رحابة الذي تقترحه مختلف الإجابات الممكنة عن هذه الأسئلة. للقيام بذلك، أعتقد أنه من المفيد أن نبدأ بالسؤال عما إذا كان لدى فلاسفة العصور القديمة مفهوم واجب التذكّر وكيف، إذا كان لديهم، فهموه واستعملوه وسوَّغوه. هدفي ليس مجرد السؤال عما إذا كان لديهم فهمـــنا الحديث لواجب التذكّر، لأنني لا أريد أن أميِّز ذلك كنقطة مرجعية. بدلاً من ذلك، أريد أن أتركهم يتحدثون عن أنفسهم من داخل أُطُرِهم الأخلاقية. يمكن أن نتوقع من التحقيق أن يكشف عن أوجه التشابه والاختلاف بين كيفية تصورهم لواجب التذكّر وكيف نتصوره نحن متأثرين بالتفكير

الأخلاقي الحديث. ومع ذلك، يجب أن يكون هذا أمرًا مشتركًا في جميع الحالات الحسنة النية: يجب أن يكون التذكّر ملزِمًا أخلاقيًا وإهماله أمرًا قابلًا للنقد الأخلاقي بمعنى قويٍ على نحوٍ خاص.

ما يلي هو بعض من التوضيحات المختصرة والمنتقاة التي تهدف إلى أن تكون إيحائية فقط وأن تدعو إلى مزيد من التحقيق في مجموعة واسعة من التعبيرات الفلسفية عن واجب التذكّر. لكن، بسبب المساحة المحدودة، سأقتصر على بعض فلاسفة العصور القديمة الكلاسيكية الذين زَوَّدونا بمواد للتفكير في الواجب بطرق تتناقض مع كيفية تصوّر الواجب والدفاع عنه اليوم بالدرجة الأولى.

يقدِّم ألسدير ماكنتاير نقطة مألوفة مفادها أنّ "مفاهيم الواجب والمسؤولية بالمعنى الحديث لا تظهر سوى على نحو استهلالي أو هامشي [في الأخلاق الفلسفية اليونانية]، أما مفاهيم الخير والفضيلة والحصافة فهي مركزية" (MacIntyre 2011: 84)[2]. عادةً ما يُعتقَد بأنّ تفسير كانط لأوامر أو ضرورات العقل العملي يُجسِّد "المعنى الحديث" للواجب. في العالَم الأخلاقي لكانط، تنقسم هذه الأوامر إلى نوعين: تلك التي تأمر بشكل غير مشروط لأننا ببساطة نمتلك إرادة عقلانية (أخلاقي) وتلك التي تخبرنا كيف يجب أن نتصرف بناء على الشرط الذي مفاده أننا نريد أو نرغب في بلوغ غاية ما (غير أخلاقي). على أية حال، أدركَ الإغريق نوعًا من "الوجوب" "لا يُمثِّل أيًا من أوامر كانط" (Williams 1993: 76). لا يعني ذلك أنهم فشلوا في تقدير التمييز بين الواجب ومجرّد المصلحة. بل على العكس تمامًا، فقد كانوا على نحو مؤكد قادرين على التمييز بين الأفعال التي يكون من الجيد فعلها وتلك التي يكون من الجيد فعلها ولها أهمية إنسانية أساسية على حد سواء، ضرورية أو إلزامية. بل، بالأحرى، إنّ الواجب كما فهموه لا يتناسب تمامًا مع المبادئ الكانطية (أي "الحديثة").

---

(2) وفقاً لـ Williams (1993: 41)، "إنّ الواجب في بعض المعاني الحديثة المجردة غير معروف إلى حد كبير عند الإغريق".

أرسطو

لا يقول أرسطو الكثير عن وجود واجب التذكّر، ولكن من خلال الجمع بين ملاحظات مختلفة في بعض كتاباته، يمكن بناء حالة يؤيدها في بعض الظروف. الإشارة الأولى هي المناقشة الحاضرة في بلاغة الخطيب المثالي، فرونيموس، الذي يلعب دور المعلِّم والمُقنع في تشكيل المجال العام الأثيني. يحتفل هذا الخطيب المثالي بالفضيلة العامة من خلال تقديم قصص عن الأفراد والأفعال تعمل كنماذج للمضاهاة، ويسعى إلى جذب المواطنين الذين لم يتحرروا قط من الولع باللحظة أو من المصلحة-الذاتية معًا إلى السعي الجماعي لتحقيق الأهداف المشتركة. على الرغم من أنّ مسؤولياته في المجال العام تتجاوز مجرّد الإحياء المشترك للذكرى، إلا أنّ الحفلات التذكارية جزء لا يتجزأ من تعزيز الفضيلة المدنية والوحدة الاجتماعية. إنّ واجب التذكّر، المتصوَّر على هذا النحو، هو مُلزِم لكلٍّ من الخطيب المثالي والمواطنين؛ من الواجب أن نتذكّر أبطال الماضي اللامعين وأعمالهم الجليلة؛ وهو واجب لأن تذكّرها جزءٌ أساسي من وسائل تعزيز الأخلاق العامة وتكوين الروح الجماعية. زيادة على ذلك، نظرًا إلى أنّ الحياة الطيبة أو السعيدة للأفراد بالنسبة لأرسطو لا يمكن أن تتحقق إلا في سياق مجتمع سياسي من هذا النوع، يمكن أن نؤسِّس بطريقة غير مباشرة صلةً بين واجب التذكّر المتصوَّر على هذا النحو والحياة الطيبة. تُعدّ المشاركة المشتركة في إحياء ذكرى ماضي الجماعة والاحتفال به أمرًا ضروريًا لتهيئة الظروف التي تكون تأسيسية للسعادة الفردية ووسيلية لها.

يمكن جمع مقاطع أخرى للإشارة إلى أنّ واجب التذكّر له وظيفة أكثر خصوصية في الحياة الأخلاقية للأسرة. في الكتاب الأول من الأخلاق النيقوماخية، يدّعي أرسطو أنه سيكون من "العبث" (NE, Book I, Ch. 10) الاعتقاد بأنّ الموتى لا يتأثرون على الإطلاق بالمصاير المتغيرة للأحفاد الأحياء. إنّ الشخص السعيد من منظور أرسطو:

> هو ذلك الذي ينجح في تحقيق الأهداف التي وضعها هو بنفسه، وإذا كانت هذه الأهداف تشمل، على سبيل المثال، رفاهية أبنائه، فإنّ نجاحه، وبالتالي، سعادته، تعتمد على ما يحدث بعد وفاته، عندما ينجح أبناؤه أو يُخفقون. (Irwin 1999: 188)

إذا كان الأمر كذلك، فإنّ الطفل الذي يتصرف، على سبيل المثال، بطريقة مخلّة بالشرف قد يجلب الخزي لوالده وسيُحبِط بأثر رجعي الأهداف التي وضعها والده من أجله. إذا تذكّر الطفل الاستثمار الذي وضعه والده في رفاهه المستقبلي (الرفاه المستقبلي للطفل) وفهِمَ ما سيكون من تأثير لأفعاله على سعادة والده، فقد يكون هذا عاملاً مثبطًا للتصرف بشكل مُخِل بالشرف.

ولكن لماذا يتوجّب على الطفل أن يتذكّر والده وآمال والده عليه؟ السبب المقترَح في اعتقاد أرسطو هو أنّ الطفل مدين لأبيه إلى الأبد بسبب الفوائد التي حصل عليها منه (NE, book VIII, Ch. 14). يسير الطفل إلى حد ما نحو الوفاء بهذا الدين من خلال إظهار الشرف والاحترام المستمرين لوالده، وهذا لا ينتهي بموت الأب. على العكس من ذلك، يجب على الطفل مراقبة أفعاله حتى بعد وفاة والده للتأكد من أنها لا تُلحق العار به وبالتالي تؤثر سلبًا على سعادته. يمكن العثور على أساس واجب التذكّر هنا. من واجب الطفل أن يتذكّر والده ومكانته المتدنية تجاهه لأنّ سعادة الأب، التي هي إلى حد ما في يد الطفل، يمكن أن تتغير بشكل كبير من خلال تصرفات الطفل، ويتطلب واجب الابن أو البِر بوالدين أن ينتبه الطفل إلى ذلك.

الأبيقوريون والرواقيون من الرومان والإغريق

أعطى الأبيقوريون الصداقة قيمة عالية جدًا نظرًا إلى إسهامها الخاص في هدف السعادة البشرية، الذي تتمثّل بالنسبة لهم في الأتاراكسيا أو طمأنينة العقل. إنّ شبكة الأصدقاء، في نظرهم، تحمي كل فرد من الخطر الجسدي وتوفّر المساعدة لكل فرد في أوقات الحاجة، وبالتالي تُمكّن كل فرد من عيش حياة خالية من القلق

العقلي. لكنّ الأبيقوريين اعتقدوا أنّ الصداقة لها أنواع أخرى من الفوائد للفرد أيضًا. فكما يُشير تيم أوكيف، "إنها تعزّز الفلسفة الصحيحة، وتقدّم نماذج للسلوك، وتساعد في منع المرء من تطوير رغبات عقيمة" (Tim O'Keefe 2001: 278).

يمكن القول إنه بوسع الصداقة أن تستمر في توفير هذه الفوائد حتى بعد وفاة الصديق. يبدو أنه لا يوجد سبب بشأن لماذا، إذا كانت رفقة الأصدقاء توفّر نموذجًا للسلوك للأحياء وتمنعهم من تطوير رغبات عقيمة، لا يمكن أن تَفْعَل الذكرياتُ عنهم بعد وفاتهم شيئًا مشابهًا، حتى وإن كان ربما أقل وضوحًا أو قوةً إلى حد ما. زيادة على ذلك، إذا كان الحصول على الفوائد الفكرية والأخلاقية من الصداقة هو جزء من سبب تقدير الصداقة تقديراً عالياً بحكم علاقتها بالسعادة، فإننا نمتلك هنا مقومات حجة أخرى لواجب التذكّر: في هذه الحالة، إنه الواجب الذي يُدان به المرء أساسًا ليتذكّر أصدقاءه، أو بشكل أدق، الجماعة الجيدة والسلوك الفاضل لأصدقائه. هذه الحجة هي، في اعتقادي، امتداد معقول لرؤاهم حتى لو لم تُستخلص هذه الصلات في الواقع من المصادر الأبيقورية التي لدينا.

قد نكون على أرضية أكثر صلابة إلى حد ما في عزو واجب التذكّر بالمعنى الأساسي الذي حددته إذا لجأنا إلى الروماني الرواقي سينيكا، لأنّ الذاكرة، وبشكل أكثر تحديدًا، ذاكرة المرء عن أصدقائه وأحبابه المتوفين هي ثيمة متكررة في كتاباته. ومع ذلك، توجد مشكلة هنا، لأنه يبدو أنه لا توجد مساحة كبيرة في الفكر الأخلاقي الرواقي لواجب تذكّر الأصدقاء والأحباب المتوفين. إنّ تذكّرهم بعد وفاتهم هو علامة على تعلّق المرء بهم بشكل مفرط، كما تقول الحجة، وبما أنه ينبغي رفض التعلّق المفرط، فإنّ تذكّر الأصدقاء والأحباب لا يمكن أن يكون إما جيدًا أو أمريًا من الناحية الأخلاقية. لكنّ هذه الحجة خاطئة. لفهم سبب ذلك، علينا أن نضع في اعتبارنا التمييز الذي يرسمه سينيكا، على غرار الرواقيين الآخرين، بين التأسي (أو الحداد) والتذكّر. من المؤكد أنّ الرواقي الحقيقي لن يسمح لتعلّقه بالأصدقاء أو الأحباب أن يصبح شديد التطرف لدرجة أن يلتهمه البؤس والحزن عند وفاتهم. على الرغم من أنه من الطبيعي حتى أن يحزن على

خسارتهم لبعض الوقت، إلا أنه سيخفف حزنه وسيكون حزنه قصير الأجل. لكنّ ذاكرته عن أصدقائه وأحبابه، إذا أمكن اعتبارهم كذلك بحق، لن تدوم بمجرّد دوام حزنه. بل يمرّ حزنه، لكن تبقى الذاكرة[3]. وهكذا، يستلزم النقد الرواقي للتعلّقات المرَضية أن يتحكّم المرء في ذكرياته عن العزيز الراحل إلى الحد الذي يصاحب هذه الذكريات الحزن. لكنه لا يستلزم وجوب سعي المرء إلى النسيان. وبذلك، يمكن أن نقول هذا القدر على الأقل: إنه يتسق مع الفكر الأخلاقي الرواقي التأكيد على أنه يجب على المرء أن يتذكّر أصدقاءه وأحبابه بعد وفاتهم. لكن ما الحجة القائلة إنه من الضروري القيام بذلك؟

جزء من الإجابة هو أنّ تذكّر أصدقائنا وأحبابنا بعد موتهم هو سمة تميزنا عن الحيوانات الأقل منّا (Seneca Letter 99, para. 23). إنّ تذكّر "ما يخصّ المرء" هو ما يفعله المرء الحكيم لأنه شرط لعيش حياة بشرية صادقة، حياة تليق بالبشر لا الحيوانات. وبالطبع بالنسبة إلى الرواقيين لا يمكن أن يكون هناك شك فيما إذا كانت هذه هي الحياة التي يجب أن يعيشها المرء.

يتعلّق جزء آخر من الإجابة، ربما يكون تأملي أكثر، بدور الذاكرة، وبشكل خاص الذكريات عن الأصدقاء والأحباب، في تمكين الشخص من عيش حياة المرء الحكيم. إنّ تذكّر مُتَع الماضي هو مصدر يحمينا من القلق الناجم عن هشاشة الممتلَكات ويجلب الطمأنينة إلى الروح، لأنّ الذاكرة تبقى ملجأً ضد فقدان الممتلَكات الحالية والخوف من فقدانها[4]. وكما يقول سينيكا، "يمكن أن يُسرق منا 'ما يكون لدينا'، ولكن قطعًا ليس 'ما كان لدينا'" (Letter 98, para 5, 11)[5]. يُسهِّل الانتقال إلى الذاكرة الانفصال عن العارضية الخارجية الذي يعتقد الرواقيون أنه ضروري من أجل السعادة وحياة الفضيلة الأخلاقية. وفيما يخصّ كيفية ظهور

---

(3) انظر أيضًا Seneca, *Consolation to Marcia*

(4) تُجادل Silvia Montiglio (2008: 168-80) بهذه النقطة.

(5) انظر أيضًا ((5) Letter 99) حيث يؤكد سينيكا أنّ الممتلكات الأكثر أماناً هي تلك التي تُستبقى في الذاكرة وأنّ المرء الحكيم سيسعى إلى إيجاد الراحة بها.

الذكريات عن الأصدقاء والأحباب في هذا التفسير، فإنّ ما يلي هو تخمين مقبول: إنّ الذكريات التي "تخصّ المرء" عن الأصدقاء والأحباب، الأحياء منهم والأموات، مصدر لا غنى عنه للمتعة الدائمة. إنها كنز يجب على مَنْ يطمح إلى الحكمة أن يستخرجه. سيستعمل الشخص الحكيم هذه الذكريات كجزء من عملية الانضباط النفسي، ليواسي نفسه على خسائره وليحقق طمأنينة العقل اللازمة لحياة تتسم بالفضيلة[6]. تعمل الذاكرة بشكل عام، وذكرى الأصدقاء والأحباب بشكل خاص، كترياق قوي للمخاوف وحالات القلق التي تحدق بنا في حياتنا اليومية والتي يجب أن يسعى المرء إلى تجاوزها، وتشير المقاطع في كتابات سينيكا إلى أنه سيؤيد هذه الرؤية.

من المسلَّم به أنّ مفهوم واجب التذكّر لا يحتل مكانة بارزة في التفكير الأخلاقي عند القدماء كما هو الحال في الأدبيات الفلسفية التي امتازت بتناول الهولوكوست. لكن ما يشير إليه هذا البحث المختصر في تاريخ الأفكار هو أنه لم يكن غريبًا على تفكيرهم الأخلاقي أن يعتقدوا أنّ لدى الناس التزامات فيما يتعلق بالذاكرة وأنّ تلك الذاكرة يمكن التحكم فيها وتوجيهها لخدمة غايات أخلاقية. تُطوِّر الكتابات ذات الصلة التي أشرتُ إليها تكرارات معينة من الواجب مُصرَّفة ثقافيًا، تختلف عن التكرارات المعاصرة جزئيًا بسبب كيفية تصورها للواجب بحد ذاته، أيًا كان الشيء الذي يصادف أنها ترتبط به. ومع ذلك، على الرغم من الاختلافات النظرية التي تفصل المعاصرين عن القدماء، فإنّ مجالات الحياة أو فضاءتها التي وَجدتُ فيها الدليل على واجب التذكّر في كتابات القدماء هي أيضًا المجالات التي نعيِّنه فيها والتي نعتقد فيها بأَن التذكّر له أهمية أخلاقية كبيرة، أعني، مجالات السياسة والحياة العائلية والصداقة. يوضِّح هذا أنّ أنواع الواجبات التي أَلْمحَ إليها القدماء أو أشاروا إليها ليست جزءًا من رؤية عالمية ما أو نظرة أخلاقية غريبة تمامًا عن نظرتنا.

(6) يقدّم Davide Konstan (2015) نقطة متصلة في مناقشته للحزن والصداقة في كتابات الرواقي الروماني شيشرون.

بطبيعة الحال، هناك اختلافات أيضًا بين الفكر الأخلاقي القديم والفكر الأخلاقي الذي سيطر على التنظير المعاصر، حتى لو كانت هذه الاختلافات مبالغًا فيها في بعض الأحيان، ومن المهم الإشارة إليها للحصول على فهم أكمل للأسس الأخلاقية لواجب التذكّر في أشكاله المختلفة. تميل النظريات العواقبية والواجبية المهيمنة عن الأخلاق (تجد المزيد عنها أدناه) إلى التركيز على الأفعال وعواقبها، والقواعد أو المبادئ التي تتساوق معها، في تقييماتها الأخلاقية. في المقابل، يركّز الفكر الأخلاقي القديم على الفاعلين في تقييماتهم، وعلى حالاتهم الذهنية، وسماتهم الشخصية، وفضائلهم، حيث يكون تصوّر الفاعل الفاضل غير قابل للاختزال إلى سردٍ من الأفعال التي ينجزها عادةً أو المبادئ التي يلتزم بها[7]. إذا كانت تأويلاتي لمقاطع من الكُتّاب القدامى مقبولة، فإنها تُظهر أنهم يقدِّمون بالفعل أوامر أخلاقية للتذكّر، وأنهم يسوغونها من خلال إقامة روابط وثيقة بينها وبين الازدهار البشري للأشخاص الذين يتذكّرون. هذا التوجّه المتمحور-حول-الفاعل مفقود عمومًا من المعالَجات المعاصرة لواجب التذكّر من المنظور العواقبي [consequentialist] أو الواجبي [deontological].

تناولَ نيتشه المنظور المتمحور حول الفاعل في مناقشته المشهورة لقيم التذكّر والنسيان، وفي هذا الصدد هو من نسل القدماء[8]. سواء كان متى يجب التذكّر وما الذي يجب تذكّره، ويجب نسيانه، أسئلةً لا يمكن الإجابة عنها بالنسبة إلى نيتشه إلا من خلال التأمل في ما يلزم لعيش حياة جيدة، فهي حياة ليست مستعبَدة للماضي ولا تُوهِمها أوهامٌ من اختراع-الذات الراديكالية. إنّ التذكّر والنسيان في حالة توتر ديناميكي مع بعضهما بعضًا، والحياة الجيدة والسليمة تُحقِّق النوع الصحيح من التوازن بين الاثنين. هذا ممكن لأنّ نيتشه، شأنه شأن سينيكا، طوعاني النزعة فيما يخصّ الذاكرة، مما يعني أنه يعتقد أنّ الذكريات، استعمالاتها

(7) أتبع توصيف ريتشارد باري في "الأخلاق القديمة Ancient ethics" في موسوعة ستانفورد للفلسفة على الانترنت.

(8) هنالك معالجة أوسع لرؤى نيتشه حول التذكّر والنسيان عند Blustein (2008).

وتأثيراتها، يمكن أن تحكمها الإرادة، وهو طوعاني النزعة فيما يخصّ النسيان أيضًا[9]. بما أنّ التذكّر والنسيان يخضعان للإرادة، يمكن تشكيل كل منهما وتعديله وفقًا للآخر. هذا التركيز على عيش حياة جيدة له بدوره آثار على محتوى واجبات التذكّر. بشكل عام، يجب على الأفراد والشعوب أن يتذكّروا الماضي لأنّ هذا يخدم المصالح البشرية الحيوية، والواجبات تُحدد كيفية القيام بذلك بالطريقة الصحيحة، حسب كل حالة على حدة. في كل مكان وزمان، ينبغي لنا أن ننتبه بشكل نقدي إلى كيف نتذكّر وما الذي يجب أن ننساه على حد سواء، وإلا فلن نتمكّن من تطوير عادات جديدة للعيش بعيدًا عن أعباء الماضي. بمعنى، يجب أن نتذكّره بطرق تُلائم ذكرياتنا لتكون جزءًا من حياة رائعة أو سليمة، للأفراد على المستوى الفردي والجماعي كذلك. وكما هو الحال مع القدماء، إنّ واجبات التذكّر بالنسبة إلى نيتشه مشروطةٌ بإسهاماتها في حياةٍ جيدةٍ لأولئك الذين يتذكّرون.

3. النظريات الأخلاقية الحديثة وواجب التذكّر

يشار إلى النظريات الأخلاقية الحديثة على أنها إما عواقبية أو واجبية، على الرغم من وجود اهتمام متزايد مؤخرًا بما يسمى "أخلاقيات الفضيلة". يميل علماء أخلاقيات الفضيلة المعاصرون إلى اعتبار أنفسهم يستأنفون تقليدًا للفلسفة الأخلاقية يبدأ بأرسطو، والتفكّر في إمكانية وجود أساس أخلاقي-الفضيلة لواجب التذكّر يعيدنا إلى مناقشتي السابقة لهذا الواجب بين القدماء. ومع ذلك، سأقتصر، فيما يلي، على النظريتين السائدتين[10]. أبدأ بمناقشة نسخة مألوفة من النزعة العواقبية التي سأستعملها لتحديد الظروف التي بموجبها يمكن القول إنّ لدى الفاعل واجب تذكّر. ثم أنتقل إلى أخلاقيات الواجب.

إنّ النزعة العواقبية، بوصفها نوعًا عامًا من النظرية الأخلاقية المعيارية، ترى

(9) فيما يخصّ النزعة الطوعانية لـ سينيكا، انظر Montiglio (2008: 169).

(10) نوقشت مصادر إضافية حول أخلاقيات التذكّر عند Bluestein (2015).

أنّ صواب أو خطأ مسار السلوك إنما يتبع صلاح أو سوء عواقب أفعالنا أو القواعد التي تتساوق معها. هناك نُسَخ مختلفة من العواقبية، لذا سأقتصر في تركيزي على ما يسميه ويليام شو "العواقبية القياسية"، التي وفقًا لها "إنّ الفعل الصحيح أخلاقيًا كي ينجزه الفاعل هو الفعل، أحد تلك الأفعال التي يمكن أن ينجزها الفاعل في ذلك الوقت، الذي له أفضل العواقب أو النتائج على أفضل نحو" (Shaw 2006: 5). الأفعال الصحيحة أخلاقيًا تكون مطلوبة أخلاقيًا أيضًا.

عند تطبيق العواقبية القياسية على الحالة المطروحة، يكون هناك واجب على س أن يتذكّر ص فقط في حالة كون تذكُّر س لـ ص هو الفعل الذي، من بين تلك الأفعال المتاحة لـ س في ذلك الوقت، يُتوقَّع منه على نحو معقول أن يحقِّق أفضل النتائج. (قد تُنتِج نُسَخٌ من العواقبية التي لا ترى من الملزِم تحقيق أفضل العواقب إذنًا للتذكّر لا واجبًا للتذكّر.) يحصل هذا البيان الصوري البحت للشروط الضرورية والكافية للواجب على مضمونه من خلال الإجابة عن هذه الأسئلة: ما هو الخير الذي يُتوقَّع أن يَنتج عن تذكّر س لـ ص؟ هل هناك أفعال أخرى متاحة لـ س في ذلك الوقت (بما في ذلك إهمال تذكّر ص أو اتخاذ خطوات لنسيانه) يُتوقَّع أن تؤدي إلى عواقب جيدة أو أفضل على نحو مساوٍ؟ دعونا ننظر في بعض الأمثلة في ضوء هذه الأسئلة.

بالنسبة إلى علماء الأخلاق الذين يهتمون في المقام الأول بالخير الذي يخصّ الفاعل، يقدِّم علم النفس التجريبي بعض الدعم لواجب التذكّر. يتضمن الواجب المذكور ذكريات عن الأحباب المفقودين، كما هو الحال في مناقشة سينيكا، لكنه يقدِّم تباينًا مثيرًا للاهتمام مع التسويغ الذي نَسبتُه إليه. إنّ "الخير" الذي يُسوِّغ الواجب بموجبه ليس الانفصال عن العارضية الخارجية (سينيكا) بل بالأحرى استعادة الفاعلية المؤثرة، التي تتضمن تجديد الأمل والطاقة من أجل الانخراط في الحياة والانغماس فيها. يمكن أن يحدث هذا فقط إذا لم يعد الفقدان يحتل مكانًا مركزيًا في حياة الناجي كما كان في السابق، وهذا بدوره لا يكون ممكنًا إلا إذا كان الناجي قادرًا على نعي الفقدان ووضعه في الماضي: ليس من خلال نسيانه،

لأنّ هذا لا يمكن أن يؤدي إلى الشفاء، ولكن من خلال تذكّره بطريقة مختلفة.

يمكن القول أيضًا إنه قد يكون هناك واجب عواقبي قياسي لتذكّر الأحباب المفقودين. تتطلب النزعة العواقبية من الأفراد أن يكونوا معظِّمين مؤثرين للخير، وفقط أولئك القادرون على ممارسة فاعلية أخلاقية مؤثِّرة يمكنهم العمل بهذه الطريقة. إذا عانى المرء من خسارة فادحة وكان غير قادر على التعافي منها، فإنّ تأثيرية المرء كفاعل للخير، وقدرته على الوفاء بمسؤولياته الأخلاقية تجاه الآخرين، يتم تقويضهما. ولكن من خلال نعي المحبوب المفقود، تُحرَّر طاقات المرء لتعزيز الخير الذي يخصّ الآخرين ويخصّه أيضًا. لهذا السبب، إنّ تذكّر الفقيد العزيز أمر ضروري.

لقد قلتُ في القسم الأول من هذا الفصل إنّ أحكامنا الأخلاقية البديهية بشأن متى يكون هناك واجب للتذكّر متباينة تمامًا. من بينها أنّ هناك واجباتٍ لتذكّر ليس فقط أشخاصًا محددين موتى أو غائبين، بل أيضًا أشخاصٌ يستوفون وصفًا عامًا معينًا، كضحايا الفظائع مثل الجرائم ضد الإنسانية أو الإبادة الجماعية، ومَنْ تكون هُويّاتهم الخاصة غير معروفة في كثير من الحالات. هناك أيضًا واجبات تذكُّر تُبرز الأحداث الماضية بدلاً من الأفراد الذين استفادوا منها أو عانوا منها. إنّ التسويغات العواقبية لواجبات من هذا النوع متاحة أيضًا.

يُنظر إلى تذكّر الفظائع الماضية وضحاياها على نطاق واسع على أنه واجب ليس على الجناة فحسب، والتسويغ العواقبي المقدَّم في كثير من الأحيان لهذا الواجب هو أنّ تذكّرها ضروري لمنع تكرارها. أولئك الذين يقدِّمون هذه الحجة لا يزعمون أنّ تذكّر جرائم وانتهاكات الماضي، وتعليم الجيل القادم عنها، يكفي لردعها في المستقبل. ولا يزعمون، في الوقت نفسه، أنه مجرد وسيلة لمنع تكرارها، أحد الخيارات من بين خيارات أخرى. بل إنه، بالأحرى، لا غنى عنه لتحقيق هذا الهدف. هذا التسويغ العواقبي لـ "واجب التذكّر" لا يزال يحظى بداعمين كُثُر، على الرغم من أنّ أهمية الذاكرة تتضاءل بسبب فشل البشرية المتكرر في التعلّم من الماضي.

ومع ذلك، يمكن أن يكون لتذكّر الفظائع الماضية تأثير رادع من خلال المساعدة في تعزيز بيئة اجتماعية تُحترم فيها حقوق الإنسان على نطاق واسع. إذا كان تذكّر الفظائع الماضية أمرًا ضروريًا لتحقيق هذا الهدف، على ما يبدو، فستكون هناك أسباب لواجب التذكّر. بطبيعة الحال، إنّ لفت الانتباه لانتهاكات حقوق الإنسان، رغم أهميتها القصوى، لا يكفي لخلق مناخ من الاحترام لها، حتى لو نُشرت الانتهاكات على نطاق واسع. ومن بين أمور أخرى، يجب وضع الأخطاء في سياقها - شرح أسبابها السياسية والاجتماعية والمؤسسية - بحيث يمكن اتخاذ إجراءات بنّاءة لمنع تكرارها وإظهار الاحترام على نحو ملموس. لكن هناك أسباب مقنعة للاعتقاد بأنّ الكشف عن الحقيقة المتعلقة بأحداث الماضي ونشرها والدفاع عنها أمر ضروري لمنع الانتهاكات المستقبلية ولا يمكن أن يحدث هذا إذا خُنقت ذاكرة تلك الأحداث أو قُمعت.

وعلى نحو متصل، إنّ واجب التذكّر يمكن الدفاع عنه لما له من فوائد للمجتمع أو للجماعة التي عانت من آثار الفظائع الصادمة. هنا، عادة ما تُستدعى المفاهيم العلاجية للإقفال والشفاء - ليس للأفراد أو ليس لهم وحدهم، بل للجماعات والمجتمعات بأكملها - ويُقال، مجددًا، إنّ تذكّر أخطاء الماضي ضروري لتحقيق هذه الغايات. زيادة على ذلك، من الضروري تذكّر الفظائع الماضية وأولئك الذين ارتكبوها إذا كان الجناة سيُحاسبون على جرائمهم، والعدالة سَتُحقَّق ويُرى تحققها، والتعويضات ستُدفع للناجين.

إليك ثلاثة تعليقات حول هذه الحجج العواقبية المحابية لواجبات التذكّر توضّح المقاربة أكثر. الأول، كما هو الحال مع العديد من الحجج العواقبية من هذا النوع، هناك صعوبة ملحوظة في تحديد المسار الأفضل للفعل وفي الوصول إلى أحكام بشأن ما يُحتمل أن تكون عليه نتائج أفعال المرء. الثاني، هذه الواجبات ليست ملزِمة بشكل فردي فحسب، بل بشكل جماعي أيضًا. الواجبات جماعية لأنه من أجل الحصول على نوع من الآثار الرادعة والعلاجية التي وصفتُها، لا بد من مشاركة الجماعات السياسية والمجتمعات بأكملها بما تشتمل عليه من الجناة

والضحايا أيضًا ذكريات الأخطاء الماضية وضحاياها. الثالث، يُعتبَر تذكّر انتهاكات الماضي واجبًا لأنه، بالمقارنة مع الخيارات الأخرى التي كان في وسع الفاعل أن يؤديها في ذلك الوقت، من المرجَّح أن يُنتَج الخير الأعظم من خلال التذكّر، ولكنّ الخير الذي يتم إنتاجه إلى أقصى حد من خلال تخليد ذكرى انتهاكات حقوق الإنسان وضحاياها يمكن وصفه بطرق مختلفة. أحد الاقتراحات هو أنّ الخير المذكور هو ما يخصّ احترام الحقوق، أو احترام حقوق الإنسان على وجه التحديد. وهكذا، سيكون الأمر أنّ أفعال تذكّر أخطاء الماضي تكون إلزامية أخلاقياً إذا كان، من بين الأفعال التي يمكن أن يقوم بها الفاعل في ذلك الوقت، يمكن فقط توقّع أنها (بالطبع، بالاقتران مع أفعال أخرى) تؤدي إلى الخير الأعظم، أعني، الاحترام الأعظم لحقوق أخلاقية معينة، أو السوء الأقل، أي، الانتهاكات الأقلّ لها.

أنتقل تاليًا إلى أخلاقيات الواجب أو المذهب الواجبي. عادة ما تبرز سمات أخلاق الواجب من خلال مقارنتها بالنزعة العواقبية. فبالنسبة إلى الأخلاقي الواجبي، تُقيَّم أخلاقية الأفعال بمعايير مختلفة عما إذا كانت تُنتِج أفضل الحالات الظرفية. لا يعني هذا أنّ أصحاب المذهب الواجبي يرون العواقبَ عديمةَ الصلة - وهو تصور خاطئ شائع عن المذهب الواجبي - بل فقط أنهم يقيِّمون بشكل أساسي صوابية الأفعال دون الرجوع إلى صلاح أو حُسن الحالات الظرفية التي تُنشئها، أو يمكن توقّع نشوئها. بالنسبة إلى العديد من أصحاب المذهب الواجبي، يُفسَّر صواب الأفعال من خلال ما إذا كانت تتساوق مع مبدأ أو قاعدة أخلاقية ما: المبدأ أو القاعدة هي ببساطة ما يجب أن يطيعه الفاعل الأخلاقي. ويرى آخرون من المذهب الواجبي أنّ خاصية الصواب خصوصية بطبيعتها، لذا، فهي لا تعتمد على مبدأ أو قاعدة ما. ومع ذلك، فإنّ العنصر الموحِّد لمعظم النظريات الأخلاقية المعاصرة، والمعنى الذي تكون بموجبه جميعها كانطية، هو الالتزام باحترام الأشخاص. يُنظر إلى استجابتنا الأخلاقية للأشخاص على أنها مختلفة نوعياً عن استجابتنا الأخلاقية للأشياء والحيوانات، وأصحاب المذهب العواقبي يُنتقَدون لعدم تمييزهم المكانة الأخلاقية لدى الأشخاص التي تُميِّزهم عن الأشياء القيّمة الأخرى.

كيف يمكن الدفاع عن واجب التذكّر من منظور المذهب الواجبي؟ يمكننا توضيح ذلك إذا تصورنا التذكّر في بعض الظروف على أنه شرط للعدالة. لن يكون التسويغ الواجبي للواجب هو أنّ تذكّر الخطأ يمنع تكراره في المستقبل؛ أو يعزز احترام ثقافة تحترم حقوق الإنسان؛ أو يزيل الحواجز أمام المصالحة بين الجناة والضحايا. قد تكون هذه الاعتبارات مهمة ولكنها ثانوية. بدلاً من ذلك، قد تكون الحجة الواجبية هي أنّ الوفاء بواجب التذكّر يُسوَّغ على أساس أنه يُنجِز واجب العدالة، أو بشكل أكثر تحديدًا واجب العدالة التصحيحية، الذي يُدان به للضحايا والناجين، وزيادة على ذلك، أنّ هذا هو مطلب قاطع لا يمكن ببساطة تجاوزه بحساب النتائج السلبية. وفق هذا المنظور الواجبي، إنّ التذكّر سيكون واجبًا لأنه يتساوق مع مبدأ أخلاقي ما، مثل "لا تسمح للظلم بالمرور دون الاعتراف به أو تصحيحه"، أو "التعويضات تستحقها ضحايا الظلم"، أو لأنّ تحقيق العدالة بهذه الطريقة هو سمة صانعة-لصواب الفعل جوهريًا. إنّ احترام الحقوق، وفق هذه الرؤية، ليس خيرًا يجب تعظيمه ولكنه واجب يجب القيام به.

إنّ الحجج العواقبية لصالح الواجب الأخلاقي للتذكّر كتلك التي نوقشت أعلاه عُرضة للإبطال على أساس الإسقاطات المعقولة للعواقب. وهكذا، لو كان الحال أنّ شخصًا عاقلاً متسمًا بضميرٍ حي سيحكم بأنه من غير المرجَّح أن يكون للتذكّر النتائج المذكورة أعلاه، أو إذا كان الشخص العاقل المتسم بالضمير الحي سيحكم على الأفعال الأخرى المتاحة له في ذلك الوقت بأنّه من الأرجح إنجازها، فإنّ الحجة لصالح الواجب ستفشل في تلك الظروف. ومن ناحية أخرى، لا تُبطَل الحجج الواجبية لواجب التذكّر بالطريقة نفسها، أو بالأسباب عينها. قد تَصرف العواقب السلبية المتوقعة من الانخراط في أفعال تذكّر أخطاء الماضي، إذا تجاوزت عتبة معينة من الجاذبية، عنها حتى صاحب المذهب الواجبي. لكنّ مطالب العدالة التصحيحية - الإصلاحية والتعويضية والعقابية - ستبقى قائمة.

إنّ مبادئ العدالة ليست هي المبادئ الواجبية المرشَّحة الوحيدة التي يمكن أن تلعب دورًا هنا، على الرغم من أنها وثيقة الصلة على نحو خاص بالسياقات

السياسية حيث تنتقل المجتمعات من ماضٍ من العنف والقمع إلى نظامٍ سياسيٍ جديد قائم على السلام واحترام حقوق الإنسان. تتضمن الأمثلة للمبادئ الواجبية الأخرى التي يمكن أن تكون بمثابة أساس لواجب التذكّر ما يلي: "الشرف مستحَق لأولئك الذين قدّموا تضحيات كبيرة في خدمة الآخرين" و"المشاركون في علاقات ترابطية من الحب والصداقة مدينون بالولاء لبعضهم بعضًا" و"نحن مدينون بالامتنان لأولئك الذين جعلونا على ما نحن عليه". بطبيعة الحال، هذه المبادئ وغيرها، مهما كانت معقولة، لا يمكن أن تمثّل وحدها الأساس الأخلاقي لواجب التذكّر، لأنها هي نفسها بحاجة إلى التسويغ. تدين لنا أخلاقيات الواجب بتفسير لماذا يمنح أيّ من هذه المبادئ سببًا أخلاقيًا للفاعل للامتثال لها بصرف النظر عن عواقب هذا الامتثال.

لقد جادلتُ بأنّ أخلاقيات الواجب هي أحد مصادر أخلاقيات التذكّر. ومع ذلك، قد يكون هذا محل شك، لأنه على الأقل وفق بعض تصورات أخلاقيات الواجب، يبدو أنها تُمثِّل منظورات فلسفية معارِضة[11]. لتفسير ذلك، تأمَّل في الاختلافات في طريقة تصورها للذات. هذه مسألة كبيرة ومعقدة، لذا سأبسِّطها من خلال تقديم التعارض قيد البحث بعبارات حازمة على نحو متعمد: إنّ تصوّر الذات وتفاعلاتها مع الآخرين الذي يكمن وراء منظورات واجبية معينة ليس هو تصوّر الذات وتفاعلاتها مع الآخرين الذي يتفق على نحو أفضل ما يكون مع كيفية بناء الذكريات والحفاظ عليها. فمن ناحية، هناك واجبات فردية بسبب المبدأ الأساسي لاحترام الاستقلالية، حيث تُفهم الاستقلالية على أنها خاصية للذات شُكلِّت على غرار استقلالية الدول ذات السيادة المستقلة، وهي خاصية تتأثر سببيًا بالعلاقات الشخصية والاجتماعية التي تبرز فيها ولكن لا تتأسس بواسطتها. هذا التصوّر للذات هو ما يكمن في صميم الكثير من الفلسفات الاجتماعية والسياسية الليبرالية. ومن ناحية أخرى، هناك تصوّر للذات يؤكد على طابعها العلائقي، علائقي بمعنى أنها

(11) لا أقصد الإشارة إلي أنّ أخلاقيات الواجب هي وحدها ما يثير هذه المشكلة.

مفهومة على أنها مغروسة تاريخيًا واجتماعيًا وأنّ أهم سمات هُوّيتها وإحساسها بها هي بناءات اجتماعية وبين-شخصية[12]. إنّ هذا التصوّر للذات يقع في صميم انتقادات النسوية والرعاية للتقليدي، أعني، التصوّرات الفردية للاستقلالية. هذه التصوّرات للذات هي على خلاف فلسفي مع بعضها بعضًا، والتفكّر في كيفية عمل الذاكرة في حياة الأفراد يقدّم دليلاً على الأول، وليس على الأخير.

إنّ الذكريات، كما نختبرها في حياتنا التي نتذكّر فيها، تتكون من تفاعلات بيننا وبين الآخرين في بيئتنا الاجتماعية. نحن نعتمد على أنواع مختلفة من المدخلات من أشخاص آخرين للمساعدة في تكوين ذكرياتنا؛ وللحفاظ عليها وتعزيز ثقتنا بصدقها؛ ولتصحيحها عندما لا تتفق "ذكرياتنا" مع ذكريات الآخرين؛ وللاحتفاظ بذكرياتنا في مكان آمن حتى لا تتضاءل لأنّ قدرتنا غير المدعومة على استبقائها تضعف. ولا يزال، بحسب هذا التفسير، الفرد هو مَنْ يتذكّر. لكن نشاط التذّكر يُفهم على أنه ممتد اجتماعيًا، وموزعٌ بين الفرد ورفاقه في التذكّر، الذين يشملون الأصدقاء وأفراد الأسرة والزملاء والرفاق في المجتمع[13]. إنّ الذات المتذكِّرة، أو الذات بقدر ما هي تتذكّر، هي بهذه الطريقة ذاتٌ علائقية، نوع من الذات يتعارض مع الافتراضات الميتافيزيقية حول الانفصال الأساسي للأشخاص التي تكمن وراء بعض أخلاقيات الواجب. أعتقد أنّ الحل ليس التخلّي عن احترام الاستقلالية كمبدأ أخلاقي جوهري، ولكن تعديل تصورهم عن الاستقلالية بحيث يتوافق بشكل أفضل مع الطبيعة العلائقية للذاكرة.

(12) للاطلاع على مناقشة شاملة حول التفسيرات المختلفة لما يسمى بالاستقلالية العلائقية، انظر Mackenzie & Stoljar (2000: 3-31).

(13) أتبنى اللغة المعتمدة التي يستعملها مؤيدو أطروحة العقل الممتد لكنني أرغب في تفادي الخلافات التي أثارتها. هناك مناقشة مفيدة عند Wilson & Lenart (2015)؛ أيضًا الفصل 19 ('الذاكرة الممتدة') والفصل 20 ('الذاكرة الجماعية') في هذا الكتاب.

شكر وتقدير

أودُّ أن أشكر ديفيد كونستان ونيك باباس على تعليقاتهم المفيدة حول السوابق الفلسفية لمفهوم واجب التذكّر.

موضوعان ذات صلة

- الذاكرة الممتدة
- الذاكرة الجماعية

References

Aristotle (1991) On Rhetoric, G. Kennedy (trans.) (New York: Oxford University Press).

Aristotle (1999) Nicomachean Ethics, 2nd edn., T. Irwin (trans.) (Indianapolis, IN: Hackett Publishing).

Blustein, J. (2008) The Moral Demands of Memory (New York: Cambridge University Press).

Blustein, J. (2015) "How the Past Matters: On the Foundations of an Ethics of Remembrance," in K. Neumann and J. Thompson (eds.), Historical Justice and Memory (Madison, WI: University of Wisconsin Press), pp. 74-92.

Irwin, T. (1999) Notes to Nicomachean Ethics (Indianapolis, IN: Hackett Publishing).

Konstan, D. (2015) "Cicero on Grief and Friendship," in A. Tutter and L. Wurmser (eds.), Grief and Its Transcendence: Memory, Identity, Creativity (New York: Routledge).

MacIntyre, A. (2011) A Short History of Ethics, 2nd edn. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press).

Mackenzie, C. and Stoljar, N. (2000) Relational Autonomy (Oxford: Oxford University Press).

Margalit, A. (2002) The Ethics of Memory (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Meyer, L. (2004) "Surviving Duties and Symbolic Compensation," in L. Meyer (ed.), Justice in Time: Responding to Historical Injustice (Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft), pp. 173-83.

Montiglio, S. (2008) "Meminisse Iuvabit: Seneca on Controlling Memory," Rheinisches Museum fur Philologie Neue Folge, 151 Bd., H. 2: 168-80.

O'Keefe, T. (2001) "Is Epicurean Friendship Altruistic?" Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science, 34(4): 269-305.

Parry, R. (2014) "Ancient Ethical Theory," Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/ entries/ethics-ancient/.

Partridge, E. (1981) "Posthumous Interests and Posthumous Respect," Ethics, 91(2): 243-64.

Ridge, M. (2003) "Giving the Dead Their Due," Ethics, 114(1): 38-59.

Seneca (2008) "Consolation to Marcia," in J. Davie (trans.), Seneca: Dialogues and Essays (Oxford: Oxford University Press).

Seneca (2015) Letters on Ethics: Letters 9, 98, 99. M. Graver and A.A. Long (trans.) (Chicago, IL: Chicago University Press).

Shaw, W. (2006) "The Consequentialist Perspective," in J. Dreier (ed.), Contemporary Debates in Moral Theory (Malden, MA: Blackwell Publishing), pp. 5-20.

Williams, B. (1993) Shame and Necessity (Berkeley, CA: University of California Press).

Wilson, R.A. and B.A. Lenart (2015) "Extended Mind and Identity," in J. Clausen and N. Levy (eds.), Handbook of Neuroethics (Dordrecht: Springer), pp. 423-39.

Winter, S. (2010) "Against Posthumous Rights," Journal of Applied Philosophy, 27(2): 186-99.

الفصل الثامن والعشرون

الإلزام بالنسيان

ديفيد ماثيسون

في هذا الفصل، أُجادل بأنه بوصفه نشاطًا ما يكون النسيان عرضة للإلزام الأخلاقي. وبعد الرد على قلق يتعلق بما إذا كان الإلزام الأخلاقي بأداء هذا النشاط يحصل بشكل واقعي من الأساس، أقدِّم تفسيرًا مبدئيًا لنوع مهم من الإلزام، أعني، الإلزام الأخلاقي بنسيان معلومات حساسة عن الفاعلين الآخرين. ثم أتناول تأثير هذه الأفكار على انتقادين عريضين لموضوع "الحق في النسيان" المؤكَّد حديثًا على شبكة الانترنت.

1. النشاطات الإبستمية الملزَمة أخلاقيًا

إنّ عمليات التعلّم والتذكّر والفشل في التعلّم والنسيان هي عمليات إبستمية بمعنى أنها تؤدي على نحو مميز إلى حالات إبستمية. يؤدي التعلّم على نحو مميز إلى الحالة الإبستمية الإيجابية المتمثلة في المعرفة الجديدة بشيء ما، والتذكّر إلى الحالة الإبستمية المتمثلة في المعرفة المستمرة بشيء ما[1]. يؤدي الفشل في التعلّم على نحو مميز إلى الحالة الإبستمية السلبية المتمثلة في استمرار الجهل بشيء ما. ويؤدي النسيان على نحو مميز إلى جهل جديد بشيء ما.

(1) هذا النوع من التذكّر هو احتفاظي. حول ما إذا كان هناك نوع من التذكّر توليدي إبستميًا يؤدي على نحو مميز إلى معرفة جديدة، انظر (2005) Lackey و(2007) Senor والفصل 25 من هذا الكتاب.

في كثير من الأحيان، تعتري هذه العمليات ببساطة الفاعلين. لكن في بعض الأحيان تكون هذه العمليات عبارة عن أنشطة يقوم بها الفاعلون من أجل إدراك الحالات الإبستمية ذات الصلة بحد ذاتها - ما سأسميه "الأنشطة الإبستمية". وهكذا، فإنّ تعلّمي شيء ما لا يلزم أن يتضمن أي نشاطٍ على الإطلاق؛ ولكن حيثما يكون تعلّمي نشاطًا أقوم به (على سبيل المثال، البحث بعناية، استشارة خبير ما) من أجل الحصول على معرفة جديدة بالشيء المعني، يكون تعلُّمي نشاطًا إبستميًا. يمكن أن أتذكّر شيئًا ما دون القيام بنشاطٍ ما؛ ولكن إذا كان تذكّري نشاطًا أقوم به (على سبيل المثال، مراجعة ملاحظات، التمرين على سلسلة من الأفكار) من أجل امتلاك معرفة مستمرة عن ذلك الشيء، يكون تذكّري نشاطًا إبستميًا. وبالمثل، على الرغم من أنّ فشلي في التعلّم أو نسياني لشيء ما قد يرقى إلى مجرّد عملية إبستمية (أي، عملية إبستمية ما تعتريني ببساطة)، فإنّ فشلي في التعلّم أو نسياني إذا كان نشاطًا أقوم به (على سبيل المثال، تفادي الأدلة ذات الصلة، الرفض المتكرر للتفكير في أمر ما) من أجل امتلاك جهل مستمر أو جديد بهذا الشيء، يكون فشلي في التعلّم أو نسياني نشاطًا إبستميًا.

على عكس العمليات الإبستمية فحسب والحالات الإبستمية التي تنتج عنها على نحو مميز، تبدو الأنشطة الإبستمية عُرضة على نحو واضح للإلزام الأخلاقي. للتوضيح، تأمل في المواقف التالية:

التشخيص

شُخِّصَ طفلك الصغير مؤخرًا بحالة طبية ما. أنت لا تعرف سوى القليل عن الحالة إلى جانب كونها خطيرة وتتطلب اهتمامًا دقيقًا وطويل الأمد من الأبوين والمتخصصين في الرعاية الصحية على حدٍ سواء. وتقول القدر نفسه للطبيب المعالج، فَيزوِّدك ببعض المصادر الممتازة لتعلّم المزيد عن الحالة، لاسيما حول أفضل الممارسات الأبوية للتعامل معها. إنه يشجِّعك على تعلّم المعلومات ويَعِدك بفعل ما في وسعه لمساعدتك. فتفترض على نحو صحيح أنه بمساعدته يمكنك تعلّم المعلومات بنجاح، وأنّ القيام بذلك لن ينطوي على تكاليف كبيرة من حيث قدرتك على الاهتمام بنفسك أو بالآخرين بِطُرق مناسِبة أخلاقياً.

التقدّم

بعد أنّ تعلّمتَ المعلومات ذات الصلة في التشخيص، أصبح من الواضح أنّ الأمر سيتطلب بعض الجهد لتذكّرها كلها في الأشهر والسنوات القادمة. ومع ذلك، أنت تعلم أنّ تذكّر ذلك سيكون مهمّا جدًا للتقدّم المستمر لطفلك. فتفترض على نحو صحيح أنك، على الرغم من الجهد الذي سينطوي عليه ذلك، يمكنك تذكّر المعلومات بنجاح دون تقليلٍ لا داعي له من قدرتك على الاهتمام بنفسك أو بالآخرين بطرق مناسِبة أخلاقياً.

الفرضية

أنت عالم نفس سلوكي تود معرفة ما إذا كانت فرضية معينة حول الفعل البشري تحت الإكراه صحيحة. إنّ اهتمامك بمعرفة ذلك هو في الأساس إبستمي: ليس أنك تود معرفة ذلك حتى تتمكّن من المساعدة في تصحيح ظلم اجتماعي خطير. لكنك تدرك أنّ الطُرق الوحيدة، بناءً على الظروف والمعطيات الحالية، لتعرف بنجاح ما إذا كانت الفرضية صحيحة ستتضمن معالَجةً هي بحد ذاتها غير أخلاقية للأشخاص في التجربة. ولأنك تحب بشدة معرفة ما إذا كانت الفرضية صحيحة أم لا، فإنّ عدم الاستسلام لإغراء معرفة صدق المسألة سيتطلّب بعض الجهد من جانبك؛ ولكن، بالطبع، من الصعب أن يقال على نحو ملحوظ عن هذا الجهد إنه يحدّ من قدرتك على الاهتمام بنفسك أو بالآخرين بطرق مناسِبة أخلاقيًا.

من المقبول أن يكون لديك إلزام أخلاقي بأداء نشاط إبستمي ما في كل حالة من هذه المواقف. في التشخيص، لديك إلزام أخلاقي (مستمد من إلزام أخلاقي أعم برعاية من يعتمد عليك) بأداء النشاط الإبستمي المتمثل في تعلّم المعلومات عن حالة طفلك. في التقدّم، لديك إلزام أخلاقي بأداء النشاط الإبستمي المتمثل في تذكّر هذه المعلومات. وفي الفرضية، لديك إلزام أخلاقي بأداء النشاط الإبستمي المتمثل في الفشل في معرفة (أي، تجنّب معرفة) هل الفرضية صحيحة.

ولكن ماذا عن النشاط الإبستمي الذي يخصّ النسيان؟ هل هو أيضًا عرضة للإلزام الأخلاقي؟ تأمّل الآن في حالة أخرى:

انتهاك

لقد تعلّمتَ مؤخرًا بعض المعلومات الحساسة عن زميلة ما (أي، معلومات عنها تُفضِّل هي بشدة الاحتفاظ بها لنفسها). من الواضح أنّ لديها حقًا أخلاقيًا بالخصوصية فيما يتعلق بمعلومات حساسة عنها من هذا النوع (أي، الحق الأخلاقي بألا يقوم الآخرون بالنشاط الإبستمي المتمثل في معرفة مثل هذه المعلومات عنها)، وضميرك صَرَعك لأنك تعلّمت المعلومات بانتهاك هذا الحق وانتهكتَ بخزي خصوصيتها. وتعلَم أنه مع الجهد المناسب يمكنك بمرور الوقت أن تنسى بنجاح المعلومات التي تعلّمتها. وتعلَم أيضًا أنّ هذا الجهد لن يقلِّل بلا داعٍ من قدرتك على الاهتمام بنفسك أو بالآخرين بِطُرق مناسِبة أخلاقياً.

يبدو على نحو مؤكد أنّ لديك إلزامًا أخلاقيًا بإنجاز نشاط إبستمي ما في الانتهاك، ونسيان المعلومات التي تعلّمتها على نحو مخزي هو المرشَّح الواضح. إذن، بتفسيره على أنه إلزامٌ بإنجاز نشاط إبستمي ما يبدو بحسب ما يظهر أنه يمكن أن نكون ملزمين أخلاقياً بالنسيان، تمامًا كما يمكن أن نكون ملزمين أخلاقياً بالتعلّم والتذكّر والفشل في التعلم.

2. النزعة الواقعية حول الإلزام الأخلاقي بالنسيان

ومع ذلك، قد يقلق المرء من أنّ هذا الإلزام الأخلاقي بالنسيان لا يحصل أبدًا على نحو واقعي - ليس لفاعلين مثلك ومثلي، بأي حال من الأحوال. وقد يشير المرء إلى الفرق المهم بين المواقف مثل الانتهاك، من ناحية، وحالاتٍ مثل التشخيص والتقدّم والفرضية، من ناحية أخرى، لدعم هذا القلق: إنّ مواقف مثل "الانتهاك" تفترض مسبقًا أننا يمكن أن ننجح في جعل أنفسنا تتوقف عن معرفة المعلومات التي نعرفها حاليًا دون تقليل لا داعي له من قدرتنا على الاهتمام بأنفسنا أو بالآخرين بطرق مناسِبة أخلاقياً. لكن، كما يُبيِّن القلق، هذا الافتراض المسبق غير واقعي: في العالم الحقيقي، لا يمكن أن ننجح في جعل أنفسنا تتوقف عن معرفة المعلومات التي نعرفها حاليًا دون تقليل لا داعي له من قدرتنا على

الاهتمام بأنفسنا أو بالآخرين بطرق مناسِبة أخلاقياً. لأنه في العالم الحقيقي، يمكن أن ننجح في جعل أنفسنا تتوقف عن معرفة المعلومات التي نعرفها حاليًا فقط من خلال القيام بأشياء متطرفة مثل إلحاق أضرار دماغية خطيرة بأنفسنا أو تناول عقاقير ضارة معرفيًا؛ من الواضح أننا من خلال قيامنا بمثل هذه الأمور سنقلل من دون داعٍ من قدرتنا على الاهتمام بأنفسنا أو بالآخرين بطرق مناسِبة أخلاقياً.

على النقيض من ذلك، إنّ المواقف مثل التشخيص والتقدّم والفرضية تفترض مسبقًا أننا لا يمكن أن ننجح إلا في جعل أنفسنا تصل إلى معرفة المعلومات التي لا نعرفها حاليًا، أو أننا يمكن أن ننجح في جعل أنفسنا تستمر في معرفة المعلومات التي نعرفها حاليًا، أو أننا يمكن أن ننجح في جعل أنفسنا تبقى جاهلة بالمعلومات التي نجهلها حاليًا، دون تقليل لا داعي له من قدرتنا على الاهتمام بأنفسنا أو بالآخرين بطرق مناسِبة أخلاقياً. ولا واحد من هذه الافتراضات المسبقة البديلة غير واقعي. في النهاية، وعلى نحو طبيعي في العالم الحقيقي، نحن ننجح في جعل أنفسنا تصل إلى معرفة المعلومات التي لا نعرفها حاليًا دون تقليلٍ لا داعي له من قدرتنا على الاهتمام بأنفسنا وبالآخرين بطرق مناسِبة أخلاقيًا. وبشكل طبيعي في العالم الحقيقي، نحن ننجح في جعل أنفسنا تستمر في معرفة المعلومات التي نعرفها حاليًا دون تقليل لا داعي له من قدرتنا على الاهتمام بأنفسنا أو بالآخرين بطرق مناسِبة أخلاقياً. وبشكل طبيعي في العالم الحقيقي، نحن ننجح في جعل أنفسنا تبقى جاهلة بالمعلومات التي نجهلها حاليًا، دون تقليل لا داعي له من هذه القدرة.

وهكذا، لأنّ مواقف مثل الانتهاك تفترض مسبقًا شيئًا غير واقعي، يستمر القلق من أنها مواقف غير واقعية. لذا، حتى لو كنا ملزمين أخلاقياً بأداء النشاط الإبستمي المتمثل في النسيان في مواقف مثل الانتهاك، فهذا لا يعني وجود مواقف واقعية نكون فيها ملزمين أخلاقياً بأداء هذا النشاط. ومن هنا، من غير الواضح ما إذا كان الإلزام الأخلاقي بالنسيان يحصل على نحو واقعي في كل مرة على فاعلين مثلك ومثلي.

على الرغم من أنه قد يكون مفاجئًا، إلا أنّ هناك سببًا وجيهًا لرفض الفكرة الرئيسية وراء هذا القلق، أعني، فكرة أنه في العالم الحقيقي لا يمكن أن ننجح في جعل أنفسنا تتوقف عن معرفة المعلومات إلا من خلال القيام بأشياء متطرفة مثل إلحاق إصابات دماغية خطيرة بأنفسنا أو تناول عقاقير ضارة معرفيًا. وكما جادلتُ في موضع آخر (Matheson 2013)، إنّ الأدلة من الأدبيات حول خداع-الذات (e.g., Bach 1981, 1997; Sahdra & Thagard 2003; von Hippel & Trivers 2011) والنسيان الموجَّه (e.g., Barnier et al. 2007; Joslyn & Oakes 2005; MacLeod 1998, 2012; Michaelian 2011) تدعم بقوة فكرة أنّ هناك في الواقع أشياءً مختلفة غير متطرفة يمكننا القيام بها بنجاح لجعل أنفسنا تتوقف عن معرفة المعلومات التي نعرفها حاليًا - حتى عندما تكون هذه المعلومات مُهمّة من الناحية الانفعالية بالنسبة لنا. ترقى هذه عادةً إلى ممارسات مَنع-الاسترجاع، حيث نمنع أنفسنا من أن تجعل المعرفة التي نمتلكها حاليًا عن المعلومات المعنية حادثةً بإطراد. إنها لا ترقى إلى أي شيء من قبيل إلحاق-الأذى-الذاتي الذي يخصّ الإصابات الدماغية الخطيرة أو تناول عقاقير ضارة معرفيًا.

3. الإلزام الأخلاقي بنسيان معلومات حساسة عن الفاعلين الآخرين

إذن، في ظل السماح للإلزام الأخلاقي بالنسيان بأن يحصل على نحو واقعي، على الأقل في بعض الأحيان، لفاعلين مثلي ومثلك، ما هي الشروط التي يحصل بموجبها؟ إنّ الإجابة عن هذا السؤال ترقى إلى تقديم تفسير ما للإلزام الأخلاقي بالنسيان. في هذا القسم، أقدِّم تفسيرًا لما أعتبره أحد الأنواع المُهمة (إن لم يكن أهمها) لهذا الإلزام، أعني، النوع الذي يكون من المقبول حصوله في مواقف مثل الانتهاك - الإلزام الأخلاقي بنسيان المعلومات الحساسة عن الفاعلين الآخرين[2]. التفسير الذي أقدّمه هو تفسير مبدئي لأنّ الشروط التي يتألف منها هذا التفسير ستتطلب بلا

(2) أعتبر الإلزام الأخلاقي بنسيان المعلومات الحساسة عن الفاعلين الآخرين نوعًا من الإلزام الأخلاقي بالنسيان لأنه يبدو لي أنه يمكن أن تكون هناك مواقف يكون فيها الفاعلون ملزمين

شك مزيدًا من الدقة والتذييل إذا أُريد له أن ينجو من الفحص النقدي الدقيق.

قم بتغيير التشخيص أو التقدّم أو الفرضية أو الانتهاك بحيث لا يمكنك أداء النشاط الإبستمي ذي الصلة بنجاح دون تقليلٍ لا داعي له من قدرتك على الاهتمام بنفسك أو بالآخرين بطرق مناسبة أخلاقياً، وستتلاشى مقبولية الادعاء بأنك ملزَم أخلاقياً بأداء هذا النشاط. يُشير هذا إلى شرطٍ واحدٍ في الإلزام الأخلاقي بنسيان المعلومات الحساسة عن الفاعلين الآخرين يتماشى مع المبدأ الواجبي العام الذي مفاده "الوجوب يستلزم الاستطاعة": إذا كان الفاعل ملزَمًا أخلاقياً بأداء النشاط الإبستمي المتمثل في نسيان معلومات حساسة عن فاعل آخر، يستطيع أداء هذا النشاط بنجاح دون تقليلٍ لا داعي له من قدرته على الاهتمام بنفسه أو بالآخرين بطرق مناسِبة أخلاقياً.

أعتقد أنه يمكن استخلاص شرط آخر أقل وضوحًا في الإلزام الأخلاقي بنسيان المعلومات الحساسة عن الفاعلين الآخرين من مقارنة مواقف مثل الانتهاك بمواقف من قبيل التالي:

المشاركة

عرفتَ مؤخرًا بعض المعلومات الحساسة عن زميلة ما. على الرغم من أنه من الواضح أنّ لديها حقًا أخلاقيًا في الخصوصية فيما يتعلق بالمعلومات الحساسة عن نفسها من هذا النوع، فقد تعلّمتَ المعلومات لأنك استمعتَ باهتمام شديد أثناء مشاركتها لها معك عن عَمدٍ وحرية منها. أنت تعلم أنه بالجهد المناسب، يمكنك بمرور الوقت أن تنسى المعلومات بنجاح. وأنت تعلم أيضًا أنّ هذا الجهد لن يقلل دون داع من قدرتك على الاهتمام بنفسك أو بالآخرين بِطُرق مناسِبة أخلاقياً.

أخلاقياً بنسيان معلومات من أنواع أخرى. ضع في اعتبارك، على سبيل المثال، ضابط استخبارات ميداني لديه معرفة بمخططات تصميم شديدة السرية أو رموز الوصول إلى قواعد بيانات شديدة السرية. المعلومات التي يعرفها ليست في حد ذاتها معلومات حساسة عن فاعلين آخرين، ولكن ليس من الصعب تخيل مواقف يكون فيها ملزَمًا أخلاقياً بنسيانها.

في حين أنه من المقبول أن يكون لديك في الانتهاك إلزام أخلاقي ما بأداء النشاط الإبستمي المتمثل في نسيان المعلومات الحساسة عن زميلتك، ليس من المقبول أن يكون لديك مثل هذا الإلزام في المشاركة. يبدو أنّ أفضل تفسير لهذا الاختلاف هو أنه في المشاركة، ولكن ليس في الانتهاك، تنازلت زميلتك عن حقها الأخلاقي في الخصوصية فيما يتعلق بالمعلومات الحساسة: من خلال مشاركتها المعلومات معك عن عمَدٍ وحريةٍ (على الرغم من تفضيلها القوي الاحتفاظ بها لنفسها)، لقد تنازلت عن هذا الحق. وبناءً على ذلك، فإنّ مقارنة مواقف مثل المشاركة مع مواقف مثل الانتهاك، توفِّر سببًا لقبول شيء من قبيل الشرط التالي فيما يخصّ كون الفاعل ملزَمًا أخلاقياً بنسيان معلومات حساسة عن فاعل آخر: بالنسبة إلى الفاعل الملزَم، يجب ألا يكون الفاعل الآخر قد تنازل عن الحق الأخلاقي في الخصوصية التي يتمتع بها فيما يتعلق بتلك المعلومات.

تأمَّل الآن في موقف آخر:

العثور عرضًا

لقد تعلمتَ مؤخرًا بعض المعلومات الحساسة عن زميلة ما. على الرغم من أنه من الواضح أنّ لديها حقًا أخلاقيًا في الخصوصية فيما يتعلق بالمعلومات الحساسة عنها من هذا النوع، فقد تعلّمتَ المعلومات عن طريق الصدفة: لم تشارك زميلتك المعلومات معك عن عمدٍ وحرية، لكنك لم تنتهك خصوصيتها باعتدائك على حقها في الخصوصية أثناء تعلّمها؛ بل فقط تصادف أنك عثرتَ عرضًا على المعلومات. وتعلم أنه مع الجهد المناسب يمكنك بمرور الوقت أن تنسى المعلومات بنجاح. وتعلم أيضًا أنّ هذا الجهد لن يقلل دون داع من قدرتك على الاهتمام بنفسك أو بالآخرين بطرق مناسبة أخلاقياً.

ليس معقولاً أن يكون لديك إلزام أخلاقي بنسيان المعلومات الحساسة عن زميلتك في حالة العثور عرضًا - ليس أكثر معقولية، بأي حال من الأحوال، من أن يكون لديك مثل هذا الإلزام في المشاركة. لكن لماذا هذا هو الحال عندما يكون من المعقول في الانتهاك أن يكون لديك هذا الإلزام؟ لا تقدِّم الحالة الأخيرة المقترحة

أي تفسير، لأنه في كل من العثور عرضًا والانتهاك، لم تتنازل زميلتك عن حقها الأخلاقي في الخصوصية فيما يتعلق بالمعلومات الحساسة.

لتفسير لماذا من المعقول أن يكون لديك إلزام أخلاقي في الانتهاك ولكن لا يكون الأمر كذلك في العثور عرضًا، يبدو أنه يجب علينا اللجوء إلى نقطة تتعلق بالسبب الذي جعلك تعرف المعلومات الحساسة عن زميلتك: في الانتهاك، أنت تعرف المعلومات لأنك أنجزتَ نشاطًا إبستميًا ما، النشاط الإبستمي المتمثل في تعلّم المعلومات. في العثور عرضًا، أنت لا تعرف المعلومات لأنك أنجزتَ نشاطًا إبستميًا ما؛ أنت تعرف المعلومات، بالأحرى، نتيجة تعلّمها من خلال عملية إبستمية صِرفة - عملية إبستمية صِرفة متمثلة في العثور العرضي على المعلومات.

وهكذا، يبدو أنّ التأمل في مواقف مثل العثور عرضًا يستدعي إضافة شرط إضافي آخر فيما يخصّ كون الفاعل ملزمًا أخلاقياً بنسيان المعلومات الحساسة عن فاعل آخر: يجب أن يعرف الفاعل الملزَم المعلوماتِ الحساسة لأنه أنجز النشاط الإبستمي المتمثل في تعلّمها.

إنّ تفسيري المبدئي للإلزام الأخلاقي بنسيان المعلومات الحساسة عن الفاعلين الآخرين يأخذ الشروط الثلاثة الموضحة أعلاه لتكون كافية على نحو مشترك لهذا الإلزام. وهكذا، إنّ الفاعل ف$_1$ ملزَم أخلاقيًا بأداء النشاط الإبستمي المتمثل في نسيان المعلومات الحساسة م عن الفاعل الآخر ف$_2$ في حالة:

(1) يعرف ف$_1$ م لأنّ ف$_1$ أنجزَ النشاط الإبستمي المتمثل في تعلّم م؛

(2) ف$_2$ لم يتنازل بالنسبة إلى ف$_1$ عن الحق الأخلاقي في الخصوصية الذي يمتلكه ف$_2$ فيما يخصّ م، و

(3) يمكن لـ ف$_1$ أن يُنجز بنجاح النشاط الإبستمي المتمثل في نسيان م دون تقليلٍ لا داعي له من قدرته على الاهتمام بنفسه أو بالآخرين بطرق مناسِبة أخلاقيًا.

لقد اشتملت جميع المواقف التي احتكمتُ إليها دعماً لهذا التفسير على فاعلين

أفراد فقط - أشخاص مثلك ومثلي. وفقًا لذلك، قد يميل المرء إلى الاعتقاد بأنّ التفسير ينطبق بشكل صحيح على الفاعلين الأفراد فقط، وأنه يصبح غير معقول إذا سُمِحَ لمتغيريّ "ف$_1$" و"ف$_2$" بالتراوح بين شركات فاعلة بالنيابة [incorporate agents] مثل الإنتربول أو شركة جوجل. ولكنني لا أرى أنّ هناك سببًا وجيهًا لتقييد نطاق ذلك التفسير بهذه الطريقة. في الواقع، أعتقد أنّ هناك سببًا وجيهًا لعدم القيام بذلك. لأنه لا يبدو فقط أنّ هناك شركات فاعلة بالنيابة (يمكن أن تكون هناك معلومات حساسة عنها)، بل يبدو أنه يمكن أن يكون لديها التزامات أخلاقية، معرفة أشياء، الجهل بأشياء، والقيام بأنشطة إبستمية مثل التعلّم والنسيان وامتلاك القدرة على الاعتناء بنفسها وبالآخرين بطرق مناسبة أخلاقياً[3]. زيادة على ذلك، يبدو أنّ نظائر الشركات-الفاعلة بالنيابة من المواقف التي احتكمتُ إليها دعمًا لتفسيري هي مواقف تتطابق فيها معقولية إسناد الإلزام الأخلاقي ذي الصلة إلى الشركة الفاعلة بالنيابة ذات الصلة مع معقولية إسناد هذا الإلزام إليك في المواقف التي احتكمتُ إليها.

لتوضيح النقطة الأخيرة هاته، تأمل في هذا الموقف الأخير:

انتهاك عبر الانترنت

أنت تعلم أنّ شركة محرّك البحث عبر الإنترنت قد عرفت بعض المعلومات الحساسة عنك، لأنك اكتشفت هذه المعلومة باستخدام محرك البحث ذاته الذي تديره الشركة. لديك حق أخلاقي في الخصوصية فيما يتعلق بالمعلومات الحساسة عنك من هذا النوع، وقد غضبتَ لأنك تعلم أيضًا أنّ الطريقة الوحيدة التي يمكن للشركة أن تتعلم بها هذه المعلومات هي بانتهاك هذا

(3) إنّ الالتزام بصدق مثل هذه الادعاءات لا يتطلب الالتزام برؤى متطرفة أنطولوجيًا التي بموجبها تطفو الشركات الفاعلة بالنيابة والتزاماتها الأخلاقية وما إلى ذلك بعيدًا عن الفاعلين الأفراد والتزاماتهم الأخلاقية وما إلى ذلك؛ بل لا يتطلب الأمر سوى رفض الرؤى الإقصائية التي وفقًا لها ليس هناك ببساطة شركات فاعلة بالنيابة وإلزامات أخلاقية للشركات وما إلى ذلك. الأدبيات الفلسفية المتصلة بهذا الموضوع كثيرة، ولكن للاطلاع على معالجة حديثة بارزة، انظر List and Pettit (2011).

> الحق. مع الجهود المناسبة لمنع-الاسترجاع (على سبيل المثال، إزالة الارتباطات التشعبية للمعلومات من محرّك البحث الخاص بها)، يمكن للشركة بمرور الوقت أن تنسى بنجاح المعلومات التي تعلَّمَتها على نحو غير مشروع. ومن الواضح أنّ هذا الجهد لن يقلل بلا داعي من قدرة الشركة على الاهتمام بنفسها أو بالآخرين بطرق مناسِبة أخلاقيًا.

بافتراض (كما أفعل) أنه من المنطقي الحديث عن شركة محرّك البحث عبر الإنترنت بوصفها تؤدي النشاط الإبستمي المتمثل في نسيان المعلومات الحساسة عنك، يبدو من المعقول تمامًا أن يكون لدى الشركة إلزام أخلاقي ما بأداء هذا النشاط أثناء الانتهاك عبر الإنترنت كما هو الحال عندما يكون لديك إلزام ما بأداء النشاط الإبستمي المتمثل في نسيان المعلومات الحساسة عن زميلتك أثناء الانتهاك.

4. حول انتقادات "الحق في النسيان" المقرَّر مؤخرًا

بالإشارة إلى إرشاد حماية البيانات الصادر عام 1995 عن الاتحاد الأوروبي 95/ EC/46 (المفوضية الأوروبية [EC] 1995)، أكدت محكمة العدل التابعة للاتحاد الأوروبي مؤخرًا على "الحق في النسيان" عبر الإنترنت الذي يَفرِض إلزامًا على الفاعلين - خاصة الشركات مثل شركة جوجل - بنسيان المعلومات الحساسة عن الفاعلين الآخرين (محكمة العدل التابعة للاتحاد الأوروبي [CJEU] 2014: الفقرات 99-89 والحُكم 4؛ المفوضية الأوروبية [EC] 2014). في هذا القسم الختامي، أتناول بإيجاز كيف يمكن أن تساعدنا تأملاتي بشأن الإلزام الأخلاقي بالنسيان على رؤية الطبيعة الإشكالية لانتقادين عريضين لتقرير المحكمة.

أول نقد عريض ــ سمِّه "النقد الفارغ" - هو أنّ تأكيد المحكمة على الحق في النسيان خاطئ لأنّ الإلزام الذي يفرضه الحق لا معنى له. في حين تكون الإلزامات بفعل أشياء معينة لها معنى، فإنّ الإلزامات بأن تكون في حالات ذهنية معينة (على سبيل المثال، الحالات الإبستمية مثل المعرفة أو الجهل) لا معنى لها، لأنّ الحالات الذهنية بطبيعتها خالية من الإلزامات. لكنَّ، كما يمضي النقد الفارغ،

الإلزام بنسيان المعلومات الحساسة عن الفاعلين الآخرين الذي يفرضه الحق في النسيان هو إلزام من النوع الأخير - إلزام بأن تكون في حالة ذهنية معينة؛ ومن هنا، فإنّ الإلزام الذي يفرضه هذا الحق لا معنى له. وهكذا، يكتب ديفيد رودين إنه بمجرد أن "نحلله بوضوح"، نستطيع أن نرى أنه

> ليس هناك حق بالنسيان. ليس هناك حتى حق بالتذكّر على نحو ملائم. وهذا لسبب بسيط هو أنّ الفكر حر. نحن نرفض فكرة أنّ ما نتذكّره، وما ننساه، يمكن أن يخضع دومًا لقيد قانوني أو أخلاقي. (Rodin 2015)

إنّ العيب في النقد الفارغ هو افتراضه أنّ الإلزام الذي يفرضه الحق في النسيان يجب أن يكون إلزامًا بالكون في حالة ذهنية معينة: يفشل هذا الافتراض في تقدير أنّ هذا الإلزام قد يُفهم على أفضل وجه على أنه إلزام بفعل شيء ما. الافتراضات الأخرى للنقد الفارغ - أنه إذا كان الإلزام الذي يفرضه الحق في النسيان لا معنى له فإنّ تقرير المحكمة للحق يكون خاطئًا، وأنّ حساسية الإلزام المفروض تتطلب ألا يكون إلزامًا بالكون في حالة ذهنية معينة - مقبولة على نحو معروف؛ لكنّ الافتراض بأنّ الإلزام المفروض يجب أن يكون إلزامًا بالكون في حالة ذهنية معينة غير مقبول. ويمكننا رؤية ذلك من خلال فهم الإلزام المفروض على غرار الإلزام الأخلاقي بالنسيان كما فسَّرتُه: بوصفه إلزامًا بإنجاز نشاط إبستمي معين.

الانتقاد العريض الثاني لتقرير المحكمة للحق في النسيان، الذي سأسميه "انتقاد التعارض الذي لا يُطاق"، هو أنّ تقرير المحكمة للحق مضلِّل لأنّ الإلزام الذي يفرضه الحق يتعارض على نحو لا يُطاق مع حقوق مهمة أخرى (على نحو مساوٍ إن لم يكن أكثر من ذلك)، مثل الحق في حرية التعبير وحرية الصحافة. يستبق ستانلي روزن هذا النقد عندما يكتب إنّ التأكيد على الحق في النسيان عبر الإنترنت سيمثِّل "أكبر تهديد لحرية التعبير على الإنترنت في العقد القادم" (Stanley Rosen 2012: 88). تعبِّر إيما لانسو عن هذا الانتقاد عندما تقول إنها لا ترى أي سبيل "لمواءمة" التأكيد على مثل هذا الحق "مع الحق الأساسي في الوصول إلى

المعلومات" (Manjoo 2015). وعلى نفس المنوال، يدّعي جيفري توبين أنّ تقرير المحكمة، بالنظر إلى طبيعة الحق الذي تُقرّه و"الاحترام الأمريكي لحرية التعبير، المبيَّنة في التعديل الأول"، "لن ينجح أبدًا بموجب قانون الولايات المتحدة" (Jeffrey Toobin 2014: 26).

ولكن هل الإلزام الذي يفرضه الحق المؤكَّد في النسيان يتعارض على نحو لا يُطاق مع حقوقٍ مُهمة أخرى؟ أعتقد أن هناك سببًا وجيهًا للاعتقاد بأنه ليس كذلك، وأنّ تفسيري للإلزام الأخلاقي بنسيان المعلومات الحساسة عن الفاعلين الآخرين يمكن أن يساعدنا في رؤية ذلك.

أولاً، خذ بعين الاعتبار معقولية التمسّك بأنّ الإلزام الذي يفرضه الحق المؤكَّد في النسيان (من الآن فصاعدًا، "الإلزام الذي تفرضه المحكمة" فحسب) يتمتع بالإلزام الأخلاقي الذي قدَّمتُ له تفسيرًا بوصفه أساسًا أخلاقيًا له. إذا كان للإلزام الذي تفرضه المحكمة أي أساس أخلاقي على الإطلاق (ويُفترض أنّ المحكمة، على الأقل، سترغب في الإصرار على ذلك)، فإنّ الإلزام الأخلاقي الذي قدَّمت تفسيرًا له يبدو مرشَّحًا مناسبًا على نحو خاص. كل من الإلزام الذي تفرضه المحكمة وهذا الإلزام الأخلاقي يرتبطان بالمعلومات الحساسة عن الفاعلين[4]؛ كلاهما ينطبق على الشركات وكذلك على الفاعلين الأفراد؛ يبدو أنّ أفضل فهم لكليهما هو بوصفها يتطلبان من الفاعلين الذين ينطبقان عليهم إنجازَ نشاط إبستمي في ظل ظروف معينة، وكلاهما ينطوي على نحو معقول على حق عام في الخصوصية[5].

(4) وهكذا، إنّ الإلزام بالنسيان الذي تفرضه المحكمة يرتبط بمثل هذه المعلومات كما في زمن ما في الماضي حيث بِيعَ عقار فرد معين بالمزاد العلني لاسترداد ديون الضمان الاجتماعي لذلك الفرد (CJEU 2014: §14; EC 2014:1).

(5) راجع الشرط (2) في تفسيري، وحقيقة أنّ الحق المؤكَّد في النسيان الذي يُستمد منه الإلزام الذي تفرضه المحكمة يُوصَف عالميًا في كل من الأدبيات القانونية والشعبية (انظر، على سبيل المثال، EC 2014: 4; Rosen 2012: 88; Manjoo 2015: Passim) بأنه حق الخصوصية المفترَض.

وهكذا، إذا كان من المقبول أن يكون للإلزام الذي تفرضه المحكمة إلزام أخلاقي بنسيان المعلومات الحساسة عن الفاعلين الآخرين كأساس أخلاقي له، وإذا كان تفسيري لهذا الإلزام الأخلاقي (على الأقل على طول خطوطه المركزية) مقبولاً، فإنه من المقبول أيضًا أن يُقيَّد الإلزام الذي تفرضه المحكمة بشروط مثل (1)-(3) التي تخصّ تفسيري. زيادة على ذلك، إذا كان الإلزام الذي تفرضه المحكمة مقيدًا على نحو مقبول بمثل هذه الشروط، فسيبدو أنه مُكيَّف وفقًا لحقوق مهمة غير الحق المؤكَّد في النسيان الذي يُستمَد منه. إلى الحد الذي يكون فيه مقيدًا بشيء من قبيل الشرط (2) في تفسيري، فإنّ الإلزام الذي تفرضه المحكمة يتطلب أن يكون لحامل الحق المقابل في النسيان حقُ الخصوصية فيما يتعلق بالمعلومات الحساسة ذات الصلة التي تخصّه؛ وليس هناك ما يكفي من الشك في أدبيات الخصوصية في أنّ حق الخصوصية هذا يجب أن يكون مُكيَّفًا وفقًا لحقوق مُهمة أخرى[6]. ومن هنا، إلى الحد الذي يكون فيه مقيَّدًا بشيء من قبيل الشرط (2) في تفسيري، يبدو أنّ الإلزام الذي تفرضه المحكمة مُكيَّفًا وفقًا لهذه لحقوق المهمة الأخرى. زيادة على ذلك، إلى الحد الذي يكون فيه مقيدًا بشيء من قبيل الشرط (3) في تفسيري، فإنّ الإلزام الذي تفرضه المحكمة يتطلب أن يكون بإمكان الفاعل الذي يُفرض عليه الإلزام إنجاز النشاط الإبستمي الملزم بنجاح دون تقليلٍ لا داعي له من قدرته على الاهتمام بنفسه أو بالآخرين بطرق مناسبة أخلاقيًا؛ وما إذا كان بإمكانه إنجاز هذا النشاط يتحدد بلا شك جزئيًا من خلال ما إذا كان بإمكانه إنجاز ذلك بطريقة تحترم الحقوق المهمة الأخرى التي يمتلكها هو والفاعلين الآخرين. ومن هنا، إلى الحد الذي يكون فيه مقيدًا بشيء من قبيل الشرط (3) في تفسيري، فإنّ الإلزام الذي تفرضه المحكمة يبدو أيضًا أنه مُكيّف وفقًا لحقوق مهمة غير الحق المؤكَّد في النسيان الذي يُشتق منه.

---

(6) وفق التفسير الاختزالي التوزيعي للحق في الخصوصية الذي قدَّمته عام (2008)، إنّ هذا ينبع من طبيعة الحق ذاتها، التي تنطوي هي نفسها على المزيد من الحقوق الأساسية التي تخصّ الفرد والملكية والحرية.

ولكن إذا كان الإلزام الذي تفرضه المحكمة مكيَّفًا وفقًا لحقوق مهمة غير الحق المؤكَّد في النسيان، فهناك سبب وجيه للاعتقاد بأنه لا يتعارض على نحو لا يطاق مع حقوق أخرى مهمة (على نحو مساوٍ إن لم يكن أكثر من ذلك). وهكذا، إنّ تفسيري للإلزام الأخلاقي بنسيان المعلومات الحساسة عن الفاعلين الآخرين يمكن أن يساعدنا في رؤية الطبيعة الإشكالية لانتقاد التعارض الذي لا يطاق: مع هذا التفسير، قد يكون لدينا سبب وجيه للاعتقاد بأنّ الإلزام الذي تفرضه المحكمة لا يتعارض على نحو لا يطاق مع الحقوق المهمة غير الحق المؤكَّد الذي يُستمَد منه، لأنه من خلال هذا التفسير يمكن أن نرى أنّ الإلزام الذي تفرضه المحكمة يخضع لشروط تكيُّفه مع مثل هذه الحقوق.

References

Bach, K. (1981) "An Analysis of Self-Deception," Philosophy and Phenomenological Research 41: 351-70.

Bach, K. (1997) "Thinking and Believing in Self-deception," Behavioral and Brain Sciences 20: 105.

Barnier, A., M. Conway, L. Mayoh, J. Speyer, O. Avizmil, and C. Harris. (2007) "Directed Forgetting of Recently Recalled Autobiographical Memories," Journal of Experimental Psychology 136: 301-22.

Court of Justice of the European Union [CJEU]. (2014) "Google Spain and Inc v. Agencia Española de Protección de Datos (AEPD) and Mario Costeja González, C-131/12, 13 May." Retrieved from http:// curia.europa.eu/juris/document/document_print. jsf?doclang=EN&docid=152065.

European Commission [EC]. (1995) "Directive 95/46/EC of the European Parliament and of the Council of 24 October 1995 on the Protection of Individuals with Regard to the Processing of Personal Data and on the Free Movement of Such Data." Retrieved from http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/ LexUriServ.do?uri=CELEX:31995-L0046:en:HTML.

European Commission [EC]. (2014) "Factsheet on the 'Right To Be Forgotten' Ruling (C-131/12)." Retrieved from en.pdf.

Joslyn, S. and M. Oakes. (2005) "Directed Forgetting of Autobiographical Events," Memory and Cognition 33: 577-87.

Lackey, J. (2005) "Memory as a Generative Epistemic Source," Philosophy and Phenomenological Research 70: 636-58.

List, C. and P. Pettit. (2011) Group Agents: The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents. Oxford: Oxford University Press.

MacLeod, C. (1998) "Directed Forgetting," in J. Golding and C. MacLeod (eds.), Intentional Forgetting: Interdisciplinary Approaches. Hillsdale, NJ: Erlbaum, pp. 1-57.

MacLeod, C. (2012) "Directed Forgetting," in N. Seel (ed.), Encyclopedia of the Sciences

of Learning. Dordrecht: Springer, pp. 993-5.

Manjoo, F. (2015) "'Right To Be Forgotten' Online Could Spread," The New York Times, August 5, p. B1.

Matheson, D. (2008) "A Distributive Reductionism about the Right to Privacy," The Monist 91: 108-29.

Matheson, D. (2013) "A Duty of Ignorance," Episteme 10: 193-205.

Michaelian, K. (2011) "The Epistemology of Forgetting," Erkenntnis 74: 399-424.

Rodin, D. (2015) "There Is No 'Right To Be Forgotten,'" The Huffington Post Blog, February 10. Retrieved from www.huffingtonpost.com/david-rodin/there-is-no-right-to-be-f_b_6645776.html.

Rosen, J. (2012) "The Right To Be Forgotten," Stanford Law Review Online 64: 88-92. Retrieved from www.stanfordlawreview.org/sites/default/files/online/topics/64-SLRO-88.pdf.

Sahdra, B. and P. Thagard. (2003) "Self-Deception and Emotional Coherence," Minds and Machines 13: 213-31.

Senor, T. (2007) "Preserving Preservationism: A Reply to Lackey," Philosophy and Phenomenological Research 74: 199-208.

Toobin, J. (2014) "The Solace of Oblivion: In Europe, the Right To Be Forgotten Trumps the Internet," The New Yorker 90: 26.

von Hippel, R. and R. Trivers (2011) "The Evolution and Psychology of Self-Deception," Behavioral and Brain Sciences 34: 1-16.

الفصل التاسع والعشرون

أخلاقيات تعديل الذاكرة

س. ماثيو لياو

1. مقدّمـــة

يرغب الكثير من الناس في امتلاك ذاكرة فضلى. يمكن أن تساعدهم في تحسين أدائهم في المدرسة وفي العمل وفي تذكّر المكان الذي وضعوا فيه مفاتيح سيارتهم. وبعض الناس يأمل في إيقاف أو إبطاء فقدان ذاكرتهم. ما يُقدَّر بـ 5,3 مليون أمريكي في عام 2015 عانوا من مرض الزهايمر، وهو اضطراب دماغي تصاعدي يدمِّر ببطء الذاكرة ومهارات التفكير، وفي النهاية القدرة على تنفيذ أبسط المهام[1]. وبعضهم يتمنى أن يكون في وسعه التخلّص من بعض الذكريات المؤلمة. قالت فتاة تبلغ من العمر 10 سنوات، حُكِمَ على مغتصبها بالسجن 15-18 عامًا في فلوريدا في عام 2014، للمحكمة: "أتمنى أن أنسى ويكون لدي عقل جديد، كي لا أتذكّر"[2]. وقالت امرأة نجت من اعتداء جنسي عنيف: "بعد أيام، كانت ندباتي تلتئم من الخارج، لكنّ الذكريات تؤلمني بنفس القدر لأنه مهما حاولت، لم أستطع إخراجها من ذهني... سيكون لدي دومًا تذكير دائم لبقية حياتي بليلة واحدة أتمنى أن أنساها"[3]. وبالمثل، يُلقي العبء الرهيب للذاكرة بثقله على الجنود العائدين،

(1) www.alz.org/facts/overview.asp#quickFacts.

(2) www.gazettenet.com/home/11398328-95/richard-meyer-of-cummington-sentenced-to-15-18-yearsin-state-prison-for-sexually-assaulting.

(3) http://nypost.com/2015/06/18/rape-victim-details-chilling-ordeal-at-attackers-sentencing/.

الذين يعاني الكثير منهم من ومضات استرجاعية عن تلك الذكريات كَعرض من أعراض اضطراب ما بعد الصدمة (PTSD). على سبيل المثال، قال آرثر ريكر المخضرم، البالغ من العمر 94 عامًا من قدامى المحاربين في غزو اليوم-دي: "لا يزال ذلك في ذاكرتي. أحيانًا أتمنى أن أنسى ذلك لكنني لا أستطيع"[4].

هناك وسائل "تقنية منخفضة" يمكنها تحسين الذاكرة أو تقليل الذكريات المؤلمة إلى حد ما، تتضمن نومًا أفضل ومزيدًا من التمارين والعلاج النفسي. لكنَّ العلماء الآن كشفوا النقاب عن "تكنولوجيا فائقة" جديدة تَعِد بالتلاعب بالذكريات بطرق أكثر استهدافًا. من المحتمل أن تكون تقنيات تعديلات الذاكرة (MMT) متاحة للاستعمال العام خلال العقد القادم.

تثير MMT عددًا لا يحصى من القضايا الأخلاقية[5]. سأستكشف بعض هذه القضايا هنا. أبدأ، في القسم الثاني من هذا الفصل، بنظرة عامة موجزة عن نظام الذاكرة وبعض أحدث العلوم حول كيفية التلاعب بالذكريات. في القسم الثالث، أنظر في كيفية استعمال MMTs في إيذاء الآخرين وكيف يمكن أن تؤدي إلى تفاقم عدم المساواة القائمة. في القسم الرابع، أُبيِّن أنّ MMTs قد تؤدي أيضًا إلى إلحاق الأذى بالنفس بطرق خفية. ثم أُجادل في القسم الخامس بأنه على الرغم من هذه المخاوف، فإنه يمكن، مع ذلك، أن يكون من المسموح أخلاقيًا استعمال MMTs في ظروف معينة.

---

(4) www.knoxnews.com/news/state/pair-of-greene-countians-among-dwindling-number-of-d-dayveterans.

(5) في مكان آخر، درستُ عددًا من هذه القضايا. انظر، على سبيل المثال، Liao & Sandberg (2008). يعتمد هذا الفصل على تلك المناقشة ويقدِّم، من بين أمور أخرى، أحدث النتائج العلمية حول هذا الموضوع.

2. علم تقنيات تعديل الذاكرة

الذاكرة هي نظام لتشفير الخبرات وتخزينها واستدعائها[6]. عندما يختبر الفرد حدثًا معينًا، تنشط شبكات معينة من الخلايا العصبية في دماغه. في البداية، تُتَرجَم تمثيلات الذاكرة عن الحدث ويُحتفَظ بها في الذاكرة قصيرة المدى في حالة نشطة وقابلة للتغير. في مرحلة ما، خلال الترسيخ، على وجه الخصوص، عملية تسمى التجهيد أو التكمين طويل المدى (LTP)، تصبح الخلايا العصبية التي تحمل تمثيلات الذاكرة أكثر ارتباطًا، وتصبح تمثيلات الذاكرة مشفَّرة في ذاكرة طويلة المدى التي تكون أقل نشاطًا وأكثر استقرارًا[7]. يمكن، بعد ذلك، إعادة تنشيط الخلايا العصبية المرتبطة بتمثيلات الذاكرة مرة أخرى عندما تُقدَّم منبهات مشابهة للمنبهات الأصلية، مما يتيح إعادة إنشاء الارتباطات والحالات النشطة الماضية[8]. هنا من المفيد الإشارة إلى أنه رغم شيوع الحديث عن "خزن" الذكريات، إلا أنّ الذكريات لا تتموضع مكانيًا؛ بدلاً من ذلك تنتشر عبر تراكيب مختلفة، على الأرجح كشبكات موزَّعة من المشابك المُنَشَّطة.

تشير أحدث الأبحاث العلمية إلى أنّ هناك طرقًا عديدة يمكن من خلالها تعزيز الذكريات وحذفها بل وحتى حقنها على المستوى البيولوجي[9]. فعلى سبيل المثال، هناك مجموعة واسعة من المغذيات والهرمونات والمحفزات والمعدِّلات

(6) للاطلاع على نظرة حول كيفية عمل نظام الذاكرة، انظر، على سبيل المثال، Atkinson & Shiffrin (1968).

(7) Waugh & Norman (1965); Baddeley (1966a, 1966b).

(8) انظر Kandel (2001); Hebb (1949); Squire & Kandel (2000). مع أنّ الذاكرة قصيرة المدى تعتمد على LTP، يبدو أنّ الذاكرة طويلة المدى مستقلة عنه. وفقًا لمعظم النظريات البيولوجية عن الذاكرة العاملة، تتألف الذاكرة قصيرة المدى من أنماط من النشاط العصبي ذاتية-الاستدامة بدلاً من تغيير مشبكي (Fuster 1995).

(9) للاطلاع على مناقشة أكثر تفصيلاً حول أحدث ما توصّل إليه العلم بشأن التلاعب بالذكريات، انظر Spiers & Bendor (2014).

العصبية التي يمكن استعمالها لتعزيز ترسيخ الذاكرة[10]. يبدو أنّ الريتالين، وهو منبِّه مثيلفينيديت الذي يزيد من مستويات الكاتيكولامين المركزية، يحسِّن الذاكرة العاملة والتعلّم اللفظي والذاكرة[11]، في حين يبدو أنّ مودافينيل، وهو منبِّه يعزز الاستيقاظ مع إمكانية إيذاء أقل من مثيلفينيديت، يعزز التعلّم والذاكرة[12]. يبدو أنّ التعديلات الجينية للمستقبلات والمرسالات وعوامل النمو[13] تعمل أيضًا على تحسين وظائف الذاكرة في الحيوانات، وهناك أهداف جينية مماثلة تخصّ وظائف الذاكرة في البشر[14].

زيادة على ذلك، إنّ التحفيز عبر القحفي والتحفيز العميق للدماغ لهما أيضًا القدرة على تقوية الذكريات. على سبيل المثال، تُعتبر إيقاعات الدماغ الخاصة بنوم حركة العين السريعة مثل مغازل الموجة البطيئة وتذبذباتها مُهمة لترسيخ الذاكرة. فقد وُجِدَ أنّ الأشخاص الذين تلقوا تحفيزًا عبر قحفي عزَّزَ كلّاً من مغازل الموجة البطيئة وتذبذباتها أثناء نومهم كان أداؤهم للمهام أفضل مقارنة بالأشخاص القياسيين الذين تلقوا تحفيزًا مزيَّفًا[15]. وباستعمال التحفيز العميق للدماغ، وهي طريقة تنطوي على وضع أقطاب كهربائية في التراكيب العصبية العميقة، وُجِدَ أنّ تحفيز منطقة القبو [fornix]/ ما تحت المهاد[16] أو القشرة المخيّة الشميّة الداخلية [entorhinal cortex][17] يمكنه أيضًا تحسين الذاكرة. في برنامج يسمى استعادة الذاكرة النشطة (RAM)، قام باحثون في وكالة مشاريع الأبحاث الدفاعية المتقدِّمة الأمريكية (DARPA) مؤخرًا بزرع مصفوفات صغيرة من الأقطاب الكهربائية في

(10) Sadberg & Bostorm (2006); Lynch (2002).

(11) Linssen et al. (2014).

(12) Battleday & Brem (2015).

(13) Tang et al. (1999); Routtenberg et al. (2000); Wang et al. (2004).

(14) de Quervain & Papassotiropoulos (2006).

(15) Marshal et al. (2006).

(16) Laxton et al. (2010).

(17) Suthana et al. (2012).

المناطق الدماغية التي تشترك في تكوين الذاكرة التصريحية والذاكرة المكانية والتجوّل[18]. تمكّن الباحثون من "قراءة" العمليات العصبية المشتركة في تكوين الذاكرة واسترجاعها، بالإضافة إلى إرسال إشارات إلى مجموعات محددة من الخلايا العصبية والتأثير على دقة الاستدعاء.

في الوقت نفسه، من المعروف أنّ عقاقير مثل السكوبولامين[19] والبنزوديازيبينات[20] ومثبطات الكيناز[21]تمنع ترسيخ الذاكرة. وبالمثل، فإنّ استعمال بروبرانولول الغالق لمستقبلات بيتا بعد فترة وجيزة من وقوع حدث مؤلم يبدو أنه يقلل من شدة الذاكرة وخطر الإصابة باضطراب ما بعد الصدمة[22]، ويبدو أنّ استهداف مستقبِلات الجلوكوكورتيكويد والجلوتاماتيرجيك وGABAergic ومستقبِلات أخرى يعطّل الذكريات المرتبطة بالخوف[23]. زيادة على ذلك، على افتراض أنّ LTP مهم للحفاظ المستمر على الذاكرة طويلة المدى، هناك أدلة متزايدة من دراسات أجريت على القوارض تُفيد بأنّ بروتينات معينة مثل بروتين كيناز (PKMzeta) M-zeta مفيدةٌ في الحفاظ على LTP وتقوية الارتباطات بين خلايا الدماغ[24]. وعلى نحو لافت للنظر، وُجِد أنّ حقن مثبطات البروتين مثل الببتيد المثبِّط للزيتا (ZIP) يبدو أنه يتسبّب في حذف ذكريات معينة[25].

أخيرًا، هناك أدلة كثيرة على أنه يمكن إحداث ذكريات جديدة وكاذبة. إنّ

(18) ww.darpa.mil/programs/restoring-active-memory.

(19) Caine et al. (1981).

(20) King (1992).

(21) Pastalkova et al. (2006); Shemma et al. (2007).

(22) Pitman et al. (2002); Vaiva et al. (2003).

(23) Kaplan & Moore (2011).

(24) Ling et al. (2002).

(25) Serrano et al. (2005). لقد افتُرِضَ في أول الأمر أنّ ZIP يعمل من خلال إغلاق PKMzeta. لكن أشارت الدراسات الحديثة إلى أنّ الطبيعة الخاصة لـ ZIP ما تزال غير واضحة. انظر، على سبيل المثال، Volk et al. (2013).

عملية استرجاع الذاكرة هي إلى حد كبير استبنائية وليست تمثيلًا صادقًا عن الخبرة الأصلية. في الواقع، في كل مرة نستدعي فيها حدثًا معينًا، قد يختلف جزء من الذاكرة إلى حد ما ويمكن أن تتأثر الذاكرة بالمعلومات المتاحة في وقت الاستدعاء[26]. من الأمثلة لإدخال ذكريات كاذبة هو دراسة "الضائع في مركز التسوّق"، التي تضمّنت إعطاء أشخاص قائمة بأحداث الطفولة التي من المفترض أنّ أفراد العائلة وصفوها ثم يُطلب من الأشخاص استدعاء تفاصيل الأحداث[27]. اختلطت الأحداث الحقيقية بحدث كاذب مثل الضياع في مركز التسوّق. تسببت عملية الاستدعاء في قيام الشخص بتقديم تفاصيل كاذبة عن الضياع في مركز التسوّق على الرغم من أنّ هذا الحدث لم يحدث قط[28]. في الآونة الأخيرة، وباستخدام علم البصريات الوراثي - تقنية تَستعمل الضوء للتلاعب بالخلايا العصبية الحساسة للضوء ودراستها - تمكّنت مجموعة من الباحثين في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا من تحديد وتسمية وإعادة تنشيط مجموعة صغيرة من الخلايا التي تشفّر ذاكرة الخوف في الفئران، في هذه الحالة ذاكرة عن بيئة ما تعرّض فيها الفأر لصعقة في القدم[29]. تمكّن الباحثون، بعد ذلك، من حقن ذاكرة كاذبة في أحد الفئران عن طريق جعله "يتذكّر" تعرّضه لصعقة في مكان ما، في حين كانت الصعقة الكهربائية، في الواقع، في مكان مختلف[30]. في دراسة متابعة، وجد الباحثون أنّ الذكريات غير السارّة في الفئران يمكن تحييدها و/أو حتى إعادة ربطها بمشاعر أكثر إيجابية[31]. تشير كل هذه النتائج معًا إلى أننا قد نتمكّن قريبًا من استعمال MMT لتعديل ذكريات الأشخاص بطرق موجَّهة.

---

(26) Schacter (2001).

(27) Loftus (1997, 2003); Thomas & Loftus (2002); Hyman & Loftus (1998); Gonsalves & Paller (2002).

(28) Lindsay et al. (2004).

(29) Liu et al. (2012).

(30) Ramirez et al. (2013).

(31) Redondo et al. (2014).

3. تقنيات تعديل الذاكرة وإلحاق الضرر بالآخرين وعدم المساواة

إذن، ما هي بعض القضايا الأخلاقية التي تحيط بتطوير MMTs واستعمالاتها؟ على المدى القصير، ستتمثل أكبر التحديات التي تواجه تطوير MMT في التأكد من أنّ MMTs يمكن أن تعمل بطريقة آمنة وموجَّهة. كما رأينا، إنّ الذكريات ليست موضوعات منفصلة، ولكنها متداخلة ومترابطة. من الواضح أنّ أي MMT يمكن أن تزيل عن غير قصد الذكريات التي قد يودّ المرء الاحتفاظ بها هي غير مرغوب فيها. على الجانب الآخر، من المحتمل أيضًا أن تكون MMT التي قد تمكِّن المرء من تذكّر كل شيء بالتفصيل الممل غيرَ مرغوب فيها[32]. أحد الأسباب هو أنّ القدرة على تذكّر الأشياء بالتفصيل الممل قد تسبب استحضارات مستمرة عن الخبرات الماضية، مما قد يقوّض قدرة المرء على التركيز على ما هو هنا-و-الآن. سبب آخر هو أنه عندما يتذكّر المرء كل تفاصيل الشيء، فقد يصبح من الصعب عليه تجريد الأنماط الأكبر وتمييزها. وفي الواقع، واجهَ سولومون شيريشيفسكي، وهو مريض بذاكرة استثنائية، والذي درسه اختصاصي علم النفس العصبي ألكسندر لوريا، صعوبة في التعرّف على الأشخاص من خلال وجوههم، لأنه وجدَ وجوه الناس متغيرة للغاية من يوم لآخر[33].

افترض أنّ هذه المشكلات الفنية في تطوير MMTs يمكن التغلّب عليها. إذ من المشكلات الواضحة أنّ MMT يمكن استعمالها لإلحاق الضرر بالآخرين. فيما يلي جانب من الطرق العديدة التي يمكن من خلالها استعمال MMTs لأغراض سريّة.

- يرتكب المجرم جريمة ما بحق ضحيته ثم يعطي الضحية عقارًا ما حتى لا تتمكّن من تذكّر الجريمة التي ارتكبها بحقها.

---

(32) Michaelian (2011).

(33) Luria (1987).

- يقدِّم أحد الساديين لشخص ما عقاقير تقوِّي الذاكرة حتى يتذكّر الشخصُ على نحو أوضح كل تفاصيل التعذيب الذي يوشك السادي على إلحاقه به.
- تحاول حكومة عديمة الضمير حقن ذكريات كاذبة في مواطنيها حتى يُصبحوا أكثر تقبّلاً للنظام السياسي الظالم.

إنّ المناقشة الكاملة للكيفية التي يمنع بها مجتمعنا استعمال MMTs بطرق شائنة تتجاوز نطاق هذا الفصل. لكن، على الأقل، يبدو أنه يجب إعلام المواطنين واستشارتهم فيما يخصّ مثل هذه الإمكانيات، كما يجب إجراء حوارات عامة حول كيفية تنظيم الوصول إلى MMTs.

وكما هو الحال مع الأنواع الأخرى من التقنيات الجديدة، يمكن أن تؤدي MMTs إلى تفاقم عدم المساواة بين من يملكونها ومن لا يملكونها. عندما تظهر التقنيات الجديدة لأول مرة في السوق، فإنها تميل إلى أن تكون باهظة الثمن وتميل إلى أن تكون متاحة فقط للقلة من القادرين على تحمّل تكاليفها. إذا كانت MMTs متاحة للأغنياء فقط، فإنّ التفاوت بين نوعية الحياة التي يتمتع بها الأغنياء والفقراء يمكن أن يصبح أكبر لأنّ حال الأغنياء يزداد تحسّنه مقارنة بالفقراء، مما يزيد من المزايا الحالية التي يتمتع بها الأغنياء. يجب على أي مجتمع يهتم بالمساواة أن يعتبر الأمر من الأهمية بمكان التقليل من هذا التأثير. قد يكون أحد الاحتمالات فرض ضرائب على أولئك الذين يحظون بالتحسين ومن ثمّ استعمال العائدات لدعم تحسين المحرومين. هذه المقاربة تفترض مسبقًا وجود بنية تحتية تُدرك فوائد استخدام العقاقير في التحسين وكذلك العلاج. وهذه البنية غير موجودة حاليًا، لأنّ العقاقير حاليًا يتم تمويلها وتطويرها ووصفها للاستعمال العلاجي، وليس للاستعمال الذي يخصّ التحسين. من أجل ضمان إمكانية أن تكون MMTs مفيدة للجميع، قد يكون من الضروري إعادة التفكير في الطريقة التي يصف بها مجتمعنا العقاقير حاليًا.

ومع ذلك، حتى إذا لم تُستعمَل MMTs لإلحاق الضرر بالآخرين أو لم تؤدِ

إلى تفاقم التفاوتات القائمة، فقد تؤدي أيضًا إلى إلحاق الضرر بالنفس بطرق خفية.

4. تقنيات تعديل الذاكرة وإلحاق الضرر بالنفس

هناك ما لا يقل عن سبع طرق يمكن من خلالها أن تؤدي MMTs إلى إلحاق الضرر بالنفس. الأولى، الذكريات هي دليل على الأحداث التي وقعت وعلى دور الفرد في هذه الأحداث. لذلك، إنّ تعديل ذكريات المرء يمكن أن يغيّر ما يعتقد أنه صحيح بشأن هذه الأحداث ويجعله يعيش فيما هو كاذب. يكون هذا أكثر وضوحًا في حالة إدخال ذكريات كاذبة، على سبيل المثال، من خلال الخضوع عمدًا لعلاج يعزز تكوينها. يمكن أن يحدث هذا أيضًا في حالة تقليل القوى الانفعالية لذكريات المرء. على سبيل المثال، عند استعمال بروبرانولول لإضعاف ذكرياته المؤلمة، قد يتذكّر الجندي ويعتقد أنه لا يريد حقًا قتل العدو، في حين أنه في الواقع رغب في ذلك بعد القتل.

الثانية، تمكّننا الذكريات من تكوين هُوِيَّة سردية معينة، وهو أمر حاسم لامتلاكنا إحساسًا عمّا نعتقد أنه صادق عن أنفسنا. من خبراتنا الماضية وذكرياتنا عنها، توصلنا إلى رؤى معينة حول ما إذا كنا شجعانًا أو جبناء، أو إيثاريين أو أنانيين، أو كرماء أو بخلاء. إذا قمنا بتعديل ذاكرتنا بطريقة معينة، فقد يغيّر هذا ما نعتقد أنه حقيقي عن أنفسنا ويجعلنا نفقد نفسنا الحقيقية. على سبيل المثال، افترض أنّ ذكريات بيث عن ملاحظات والدها المتكررة التي تسيء إلى المرأة هي ما دفعها إلى أن تصبح نسوية وأن تُعرِّف نفسها على أنها نسوية. افترض أنّ الكون ناشطة نسوية كان جزءًا لا يتجزأ من الذات الحقيقية لبيث. افترض كذلك أنّ بيث وجدت أنّ ذكريات والدها مؤذية. نتيجة لذلك، قررت بيث إزالة هذه الذكريات، على سبيل المثال، عن طريق تحفيز هذه الذكريات وإعادة تنشيطها تحت إشراف معالج ما، الذي منع بعد ذلك إعادة ترسيخها مستعملاً وسائل دوائية، ربما اقترنت بالعلاج بغالقات مستقبِلات بيتا لتقليل التأثير الانفعالي. إذا كان الكون ناشطة نسوية جزءًا

لا يتجزأ من الذات الحقيقية لبيث، فإنّ تعديل بيث لذكرياتها قد يؤدي إلى فقدانها ذاتها الحقيقية.

الثالثة، قد يؤثر تعديل ذكرياتنا على قدرتنا على الاستجابة كفاعلين أخلاقيين. عندما يقع حدث ما، فإننا بوصفنا فاعلين أخلاقيين، لدينا طرق مناسبة إلى حد ما للاستجابة لهذه الأحداث. على سبيل المثال، إذا خانك أحد الأصدقاء، فإنّ رد الفعل الأخلاقي المناسب هو الشعور بالسخط. بعد ذلك، افترض أنّ صديقك اعتذر. يبدو أنه في مرحلة ما، ينبغي أن تسامحه. ومع ذلك، إذا استعملتَ MMTs لإضعاف ذاكرتك عن خيانة صديقك، ألا يكون هناك خطر من أنك قد تسامح صديقك بسهولة أكثر مما ينبغي؟ الغفران هو رد فعل أخلاقي مهم يتطلب منا التغلّب على سخطنا أو استيائنا من أجل قيمنا الأخلاقية أو التزاماتنا الشخصية. قد يمنع الفشلُ في الشعور بهذه الانفعالات المغفرةَ الحقيقية.

الرابعة، الذكريات مؤسِّسة للتعلّم. بدونها، سنطرح الأسئلة نفسها مرارًا وتكرارًا ونرتكب الأخطاء نفسها. زيادة على ذلك، يمكن أن تساعدنا ذكريات الأحداث الماضية أيضًا في استنتاج كيف يمكننا التصرّف عندما نواجه مواقف مماثلة في المستقبل. إذا قام المرء بتعديل هذه الذكريات، فقد يحرم نفسه من فرصة تعلّم كيفية التصرّف عند مواجهة مواقف مماثلة في المستقبل.

الخامسة، إنّ استبقاء ذكريات المرء عن حدث ما يمنحه فرصةً للتفكير في هذا الحدث بنفسه ومعالجته إذا لزم الأمر. القيام بذلك يعني ممارسة فاعلية مناسبة واحترام النفس بوصفها فاعلاً. عندما يعدِّل المرء ذاكرة معينة، على سبيل المثال، عن طريق إزالتها أو تغييرها، فقد يحرم نفسه من فرصة التفكير في هذا الحدث بنفسه، وبذلك، لا يحترم نفسه كفاعل معياري. تأمل في هذا القياس. افترض أنك تحلّ بعض المسائل الرياضية، وإجاباتها موجودة في نهاية الكتاب. يمكن أن تحاول حل المسائل أو يمكنك النظر فحسب إلى الإجابة في نهاية الكتاب. إذا كنت في كل مرة يستعصي عليك الأمر ستنظر فحسب إلى الإجابة دون التفكير في المسألة، فسيبدو أنك لا تمارس فاعلية مناسبة، ولا تحترم نفسك كفاعل.

السادسة، قد تكون لدينا واجبات أخلاقية وقانونية لتذكّر أحداث معينة. تعمل الذكريات كدليل ليس فقط للنفس ولكن على الأغلب للآخرين أيضًا. على سبيل المثال، ذكرى نيل أرمسترونغ عن هبوطه على سطح القمر، أو ذكرى ضحية الهولوكوست، أو ذكرى رئيس دولة عما فعله في منصبه، قد لا تكون مجرد دليل لهم، ولكن أيضًا للآخرين. قد تكون بعض هذه الذكريات مهمة جدًا للآخرين لدرجة أنّ هناك واجبًا لتذكّرها، واجبٌ لا يمكن الوفاء به إذا تم تغييرها بوساطة MMTs. في هذه الحالات، إنّ استعمال MMTs لإزالة ذكريات معينة قد يمنعنا من الوفاء بالتزاماتنا تجاه أنفسنا وتجاه الآخرين.

الأخيرة، حتى لو كانت بعض الذكريات مهمة جدًا إلى درجة أنه ينبغي للمرء أن يحاول تذكّرها، في الوقت الراهن، بدون MMTs، فقد لا يُحمَّل مسؤولية نسيانها. ومع ذلك، بمجرد توفر MMTs، قد يكون المرء ملزَمًا بالأخذ بـ MMTs للحفاظ على هذه الذكريات، وقد يُحمَّل مسؤولية نسيانها. قارن: قبل الإنترنت، كان من الجائز عدم الرد على المراسلات على الفور. بعد الإنترنت، يعتقد بعض الناس أنّ المرء ملَزم بالرد على رسائل البريد الإلكتروني بأسرع ما يمكن.

باختصار، يمكن أن يؤدي استعمال MMTs إلى إلحاق ضرر خفي بالنفس عن طريق منعنا من الوصول إلى حقائق مهمة، مما يتسبب في فقداننا أنفسنا الحقيقية، والتأثير على ردود أفعالنا الأخلاقية، وتقليل معرفتنا الذاتية، ومنعنا من الوفاء بالتزاماتنا تجاه أنفسنا وتجاه الآخرين، وإضافة إلزامات أخلاقية لم تكن موجودة من قبل. ومع ذلك، في حين أنّ هذه المخاوف مهمة ويجب وضعها في الاعتبار، إلا أنها لا تستلزم عدم جواز استعمال MMTs.

5. جواز استعمال تقنيات تعديل الذاكرة

لمعرفة لماذا يمكن أن يُسمح باستعمال MMTs بشكل عام، دعونا ننظر في القضايا التي نوقشت في القسم السابق بمزيد من التفصيل.

أولاً، دعونا نسلِّم بأنّ MMTs يمكن أن تغيّر أحيانًا ما يعتقد المرء أنه صادق

عن أحداث معينة وتجعله يعيش فيما هو كاذب. ومع ذلك، من المفيد أن نشير إلى أنه ليس لجميع MMTs مثل هذا التأثير. قد تتضمن بعض MMTs استعادة الذكريات المنسية، في حين قد تتضمن MMTs الأخرى إزالة الذكريات التافهة. لا ينبغي أن تؤثر استعمالات MMTs هاته على ما يعتقد المرء أنه صادق وتجعله يعيش فيما هو كاذب. أيضًا، قد يُرحَّب بقليل من الكذب في بعض الحالات. افترض أنه كان من الممكن إدخال ذكريات زائفة عن قضاء إجازة سعيدة حتى يشعر المرء بمزيد من الاسترخاء. يبدو أنّ القيام بذلك لا يكون إشكاليًا ما دام أنّ وجود مثل هذه الاعتقادات الكاذبة ليس له عواقب أخرى غير مرغوب فيها. والأهم من ذلك، هناك ظروف يبدو فيها أنه من المفيد والضروري لرفاهية المرء أن يزيل بعض الذكريات. على سبيل المثال، تأمل في حالة صوفي في اختيار صوفي. تعذّبت صوفي بذاكرتها عن كونها قررت في معسكر الاعتقال إنقاذ ابنها بدلاً من ابنتها. في النهاية، كجزء من شعورها بالذنب تجاه هذا القرار، انتحرت. في حالة صوفي، افترض أنه لم يكن ممكنًا لصوفي أن تدرك أنه لم يكن لديها حقًا خيارٌ في معسكر الاعتقال. بالنظر إلى أنّ صوفي كانت تعاني من ألم لا يطاق نتيجة ذاكرتها عما فعلته، إذا كانت MMTs متاحة بحيث يمكنها استعمالها لأجل نسيان دورها في هذا الحدث المأساوي، يبدو أنه قد يكون مسموحًا لها إزالة هذه الذكريات باستعمال MMTs.

ثانيًا، فيما يخصّ المسألة التي مفادها أنّ تغيير ذكرياتنا قد يغيّر الذات الحقيقية للمرء، إذا كان جزءٌ ما من الذاكرة جزءًا مكمِّلًا للذات الحقيقية للفرد، فيبدو من المحتمل أنّ هذه الذاكرة ستتداخل مع العديد من الذكريات والاعتقادات التي تعزز بعضها بعضًا. إذا كان الأمر كذلك، فسيبدو من غير المحتمل أن يكون المرء قادرًا على فقدان ذاته الحقيقية بمجرّد إزالة هذا الجزء المعين من الذاكرة، لأنه من المرجَّح أن يكون اعتقاد المرء عن ذاته الحقيقية مدعومًا بذكريات واعتقادات أخرى أيضًا. افترض أيضًا أنّ جزءًا من الذاكرة كان مُهمًّا بحق للذات الحقيقية للمرء. في معظم الحالات، سيبدو من غير المحتمل أن يسعى المرء إلى تعديله.

زيادة على ذلك، قد يسعى بعض الأشخاص إلى أن يكونوا أشخاصًا مختلفين تمامًا. ما دام الفرد على دراية بالعواقب، فإنّ هذا لا يبدو إشكاليًا من المنظور الشخصي. تأمّل في هذا القياس. يبحث بعض الناس عن هدايات روحية، مع دراية تامة بأنهم سيصبحون أشخاصًا مختلفين تمامًا. لا يبدو القيام بذلك يمثِّل إشكالية من المنظور الشخصي. في الواقع، قد تُمكِّن MMTs المرء أحيانًا من الوصول إلى ذاته الحقيقية. متابعةً لتمييز هاري فرانكفورت بين الرغبات من الدرجة الأولى والرغبات من الدرجة الثانية، حيث تُمثِّل رغبات المرء من الدرجة الثانية الذات الحقيقية له، قد يكون لدى المرء رغبة من الدرجة الثانية في أن يكون نوعًا معينًا من الأشخاص، ولكن قد يُمنَع من أن يصبح مثل هذا الشخص بسبب ذكرياته الماضية[34]. قد يؤدي استعمال MMTs لإزالة هذه الذكريات إلى تمكينه من تحقيق رغبته من الدرجة-الثانية ويصبح أخيرًا الشخص الذي يعتبره ذاته الحقيقية.

ماذا عن المخاوف من أنّ تعديل ذكريات المرء قد يؤثر على جوانب مختلفة من فاعليته مثل القدرة على الاستجابة بشكل مناسب لأحداث معينة والقدرة على التعلّم من أخطائه؟ مرة أخرى، من المفيد أن نتذكّر أنه في بعض الحالات، قد يكون الحدث مؤلمًا للغاية لدرجة أنّ المرء قد يرغب في استعمال MMTs لمساعدته على نسيان الحدث تمامًا. في مثل هذه الحالات، قد لا يهم بالنسبة له ما إذا كانت قد أتيحت له الفرصة للاستجابة بطريقة مناسبة. أيضًا، من المهم الإشارة إلى أنّ MMTs قد تُمكِّن الفرد من اكتساب معرفة-ذاتية في ظروف معينة. على سبيل المثال، قد يُمنع شخصٌ تصرّفَ بشكل خاطئ وتسبَّب في ضرر كبير من التعلّم من هذه التجربة بسبب الذنب الجسيم، مما يجعل تقييم تصرّفه والتفكّر بعقلانية فيه أمرًا مستحيلًا. قد يؤدي تقليل الشدّة الانفعالية للذاكرة (ربما مؤقتًا فحسب) إلى تمكينه من تقييم دوره في هذا التصرّف والتفكر بعقلانية فيه[35]. صحيح أنه عند مواجهة

(34) انظر أيضاً Frankfurt (1988).

(35) Green & Haidt (2002). سواء كان تقليل الإثارة الانفعالية يمكن أن يُسهم في المزيد من

حدث مؤلم، قد يكون من غير المرغوب فيه اللجوء فورًا إلى استعمال MMTs. لكن افترض أنّ المرء يعرف أنه لن يكون قادرًا على التعامل مع الحدث المؤلم والاحتفاظ بفعاليته. في مثل هذه الحالة، قد يكون استعمال MMTs جائزًا، لأنّ المرء سيضع نفسه في وضع يبقى فيه فاعلاً يؤدي دوره بفعالية بعد الحدث. على سبيل المثال، افترض أنّ بعض الأشخاص المصابين باضطراب ما بعد الصدمة يسعون إلى استعمال MMTs حتى يبقوا فاعلين. يبدو أنهم سيبقون يحترمون أنفسهم كفاعلين لأنّ هدفهم كان الحفاظ على فاعليتهم.

فيما يتعلق بمسألة واجب التذكّر، قد يكون من المفيد التمييز بين الذاكرة الاستطرادية (ذاكرة الخبرات) والذاكرة الدلالية (ذاكرة الحقائق المتعلقة بالحدث نفسه). إذا كان ما هو قيِّم هي الحقائق المتعلقة بالحدث، فقد يكفي أن يكون لديك واجب استبقاء الذاكرة الدلالية، حيث قد يكون المرء قادرًا على الوفاء بهذا الواجب من خلال خزن ذاكرته في مكان آخر، على سبيل المثال، في المفكرة. في الواقع، تشير دراسات الآفات إلى أنّ الذاكرتين الدلالية والاستطرادية قابلتان للفصل ولديهما أساس عصبي متداخل ولكنه متميز أيضًا[36].

قد يُعتقد أنه بالإضافة إلى الاحتفاظ بالذاكرة الدلالية، هناك أيضًا قيمة في الاحتفاظ بالذاكرة الاستطرادية أو الانفعالية. على سبيل المثال، قد يُعتقد أنه إذا كان ذلك ممكنًا، فإنّ الاحتفاظ بذاكرة صوفي الكاملة عن تجربتها في معسكر الاعتقال سيكون أمرًا ذا قيمة. قد يكون الأمر كذلك، ولكن إذا كان الاحتفاظ بذاكرة صوفي الاستطرادية مؤلمًا للغاية بالنسبة لها، فقد يكون من المرهق للغاية مطالبة صوفي باستبقاء ذاكرتها عن الحدث. في أي نظرية أخلاقية مقبولة، لا ينبغي أن تكون الإلزامات الأخلاقية عادة متطلِّبة للغاية لدرجة أنه يجب على المرء أن يقدّم تضحيات هائلة من أجل الوفاء بها. وكما تلاحظ جوديث جارفيس طومسون،

الإدراك الأخلاقي التكيّفي إلى جانب الإدراك الأخلاقي المتغير هو سؤال مثير للاهتمام. للاطلاع على مناقشة لهذه المسائل، انظر Liao (2016).

(36) Nyberg (1996); Kensinger & Giovanello (2005).

"لا أحد ملزَم أخلاقياً بتقديم تضحيات كبيرة في الصحة وفي جميع المصالح والاهتمامات الأخرى وفي جميع الواجبات والالتزامات الأخرى... من أجل إبقاء شخص آخر على قيد الحياة "[37]. من الصعب أن نقول بالضبط أين تكمن حدود المطالب الأخلاقية. ولكن، يمكن القول، إذا كانت صوفي ستنتحر إذا استبقت ذكرياتها الاستطرادية، فسيبدو أنّ الاحتفاظ بذكرياتها أمرٌ يشق عليها للغاية، مما يعني أنها لم تكن ملزَمة بالقيام بذلك.

لقد سلمّنا بأنه يمكن أن يكون هناك واجب لاستبقاء بعض الذكريات الدلالية. هل هناك واجب لاستبقاء كل الذكريات الدلالية؟ لا يبدو الأمر كذلك، لأنه لو كان كذلك، فسيكون المرء ملزَمًا باستبقاء حتى الذكريات التافهة جدًا مثل ذاكرتي بأنني تناولت الفطور هذا الصباح.

فيما يخصّ القلق الذي مفاده أنه بمجرد توفر MMTs، سيكون المرء ملزَمًا باستعمالها، فإنّ هذه المشكلة تنطبق على العديد من التقنيات الجديدة، إن لم يكن جميعها. ولا يستلزم الأمر وجوب أن يلجأ الشخص الذي يجد صعوبة في التذكّر إلى استعمال MMTs على الفور. قد تكون هناك وسائل أبسط مثل الكتابة في المفكرة، أو الطلب من صديق ما تذكيره، وما إلى ذلك، مما قد يكون فيها مشكلات معيارية أقل. ومع ذلك، ربما يكون الأخذ بـ MMTs مطلوبًا في بعض الأحيان إذا لم تكن هناك وسائل أخرى فعالة. على سبيل المثال، قد يقع على طبيب ما في منطقة نائية من العالم واجب استعمال MMTs لمساعدته على تذكّر حقائق طبية معينة إذا لم يكن لديه وسيلة أخرى لتذكّر هذه الحقائق.

في هذه المرحلة، يجدر بنا أن ندرك أنّ هُويّاتنا مرنة وغير متسقة على نحو مثير للدهشة. فقد أظهرت الدراسات النفسية أن عددًا مذهلاً من ذكرياتنا - حتى حول الحقائق السيريذاتية الرئيسة - غير صحيح في الواقع في بعض التفاصيل أو حتى خاطئ تمامًا[38]. لذلك، قد يكون للاستعمال المفتوح لـ MMTs تأثير مفيد

(37) Thomson (1997: 77).

(38) Patihis et al. (2013).

في جعل الناس أكثر تشككًا في موثوقية ذكرياتهم بشكل عام. أيضًا، إذا كانت مواجهة الواقع أمرًا مهمًا، فربما ينبغي لنا فعل المزيد لمنع محو الذاكرة الطبيعي - لتحسين الذاكرة لدى أولئك الذين ينسون بسهولة. قد يكون هذا سببًا يصب في صالح تطوير على الأقل أنواع معينة من MMTs. أخيرًا، يجب أن نتذكّر أنه يتم حاليًا تطوير الكثير من MMTs من أجل تخفيف أنواع معينة من المعاناة مثل اضطراب ما بعد الصدمة، حيث يكون الألم لا يطاق. في الواقع، يبدو أنه يجوز لصوفي استعمال MMTs لمساعدتها على النسيان، على الرغم من أنّ القيام بذلك قد يجعلها تعيش في الكذب، وتفقد جزءًا من هويتها الأساسية، ولا تتاح لها فرصة للتصالح مع الحدث المأساوي. إذا كان كل هذا صحيحًا، فهناك ظروف يمكن أن يُسمح فيها باستعمال MMTs، مما يعني أن تقييمنا لجواز استعمال MMTs يجب أن يتم على أساس كل حالة على حدة.

6. الختام

قد يكون من الممكن قريبًا استعمال MMTs للتلاعب بذكرياتنا. وعلى غرار التقنيات الجديدة الأخرى، تثير MMTs قضايا أخلاقية مثل سلامة مستعمليها، وما إذا كان يمكن استعمالها لإلحاق الضرر بالآخرين، وما إذا كانت ستؤدي إلى تفاقم عدم المساواة القائمة. بالإضافة إلى ذلك، تثير MMTs أيضًا قضايا مميزة ومثيرة للاهتمام تتعلق بإلحاق الضرر بالنفس مثل منع المرء من الوصول إلى حقائق مهمة، والتأثير على طريقة تفاعل المرء مع المواقف الأخلاقية، ومنع المرء من الوفاء بالتزاماته القانونية والأخلاقية. إنّ إمكانية أن تؤدي MMTs إلى حالات من الأذى الخفي للنفس لا يعني أنه من غير الجائز أخلاقياً استعمالها. هناك ظروف يمكن أن يساعدنا فيها استعمال MMTs في صياغة وتشكيل نوع الهُويَّة التي نريدها أو يجب أن نمتلكها. من هنا، مع أنه يجب علينا المضي قدمًا بحذر عند تطوير MMTs واستعمالها، إلا أنه يجب علينا أيضًا احتضان الإمكانات التي يمكن أن تتمتع بها هذه التقنيات في تحسين حياتنا وتحويلها.

References

Atkinson, R. C. and Shiffrin, R. M. 1968. Human memory: A proposed system and its control processes. In: Spence, K. W. and Spence, J. T. (eds.), The Psychology of Learning and Motivation. New York: Academic Press.

Baddeley, A. D. 1966a. Influence of acoustic and semantic similarity on long-term memory for word sequences. Quarterly Journal of Experimental Psychology, 18(4): 302-9.

Baddeley, A. D. 1966b. Short-term memory for word sequences as a function of acoustic semantic and formal similarity. Quarterly Journal of Experimental Psychology, 18(4): 362-5.

Battleday, R. M. and Brem, A. K. 2015. Modafinil for cognitive neuroenhancement in healthy nonsleep-deprived subjects: A systematic review. European Neuropsychopharmacology, 25: 1865-81.

Caine, E. D., Weingartner, H., Ludlow, C. L., Cudahy, E. A. and Wehry, S. 1981. Qualitative analysis of scopolamine-induced amnesia. Psychopharmacology (Berl.), 74: 74-80.

De Quervain, D. J. and Papassotiropoulos, A. 2006. Identification of a genetic cluster influencing memory performance and hippocampal activity in humans. Proc. Natl. Acad. Sci. U.S.A., 103: 4270-74.

Frankfurt, H. 1988. The Importance of What We Care about: Philosophical Essays, Cambridge: Cambridge University Press.

Fuster, J. M. 1995. Memory in the Cerebral Cortex, Cambridge, MA: MIT Press.

Gonsalves, B. and Paller, K. A. 2002. Mistaken memories: Remembering events that never happened. Neuroscientist, 8: 391-5.

Greene, J. D. and Haidt, J. 2002. How (and where) does moral judgment work? Trends in Cognitive Sciences, 6: 517-23.

Hebb, D. O. 1949. The Organization of Behavior, New York: Wiley-Interscience.

Hyman, I. E. and Loftus, E. F. 1998. Errors in autobiographical memory. Clinical Psychology Review, 18: 933-47.

Kandel, E. R. 2001. Neuroscience: The molecular biology of memory storage: A dialogue between genes and synapses. Science, 294: 1030-38.

Kaplan, G. B. and Moore, K. A. 2011. The use of cognitive enhancers in animal models of fear extinction. Pharmacology Biochemistry and Behavior, 99: 217-28.

Kensinger, E. A. and Giovanello, K. S. 2005. The status of semantic and episodic memory in amnesia. Progress in Neuropsychology Research: Brain Mapping and Language, Hauppauge, NY: Nova Science Publishers, Inc.

King, D. J. 1992. Benzodiazepines, amnesia and sedation: Theoretical and clinical issues and controversies. Human Psychopharmacology, 1: 79-87.

Laxton, A. W., Tang-Wai, D. F., McAndrews, M. P., Zumsteg, D., Wennberg, R., Keren, R., Wherrett, J., Naglie, G., Hamani, C., Smith, G. S., and Lozano, A. M. 2010. A phase I trial of deep brain stimulation of memory circuits in Alzheimer's disease. Annals of Neurology, 68: 521-34.

Liao, S. M. (ed.) 2016. Moral Brains: The Neuroscience of Morality, New York: Oxford University Press.

Liao, S. M. and Sandberg, A. 2008. The normativity of memory modification. Neuroethics, 1: 85-99.

Lindsay, D. S., Hagen, L., Read, J. D., Wade, K. A., and Garry, M. 2004. True photographs and false memories. Psychological Science, 15: 149-54.

Ling, D. S. F., Benardo, L. S., Serrano, P. A., Blace, N., Kelly, M. T., Crary, J. F., and Sacktor, T. C. 2002. Protein kinase M[zeta] is necessary and sufficient for LTP maintenance. Nature Reviews Neuroscience, 5: 295-6.

Linssen, A. M. W., Sambeth, A., Vuurman, E. F. P. M., and Riedel, W. J. 2014. Cognitive effects of methylphenidate in healthy volunteers: A review of single dose studies. International Journal of Neuropsychopharmacology, 17: 961-77.

Liu, X., Ramirez, S., Pang, P. T., Puryear, C. B., Govindarajan, A., Deisseroth, K., and Tonegawa, S. 2012. Optogenetic stimulation of a hippocampal engram activates fear memory recall. Nature, 484: 381-5.

Loftus, E. F. 2003. Science and society: Our changeable memories: Legal and practical implications. Nature Reviews Neuroscience, 4: 231-4.

Loftus, E. F. 1997. Creating false memories. Scientific American, 277: 70-75. Luria, A. 1987. The Mind of a Mnemonist: A Little Book about a Vast Memory, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lynch, G. 2002. Memory enhancement: The search for mechanism-based drugs. Nature Reviews Neuroscience, 5(Suppl.): 1035-8.

Marshall, L., Helgadottir, H., Molle, M., and Born, J. 2006. Boosting slow oscillations during sleep potentiates memory. Nature, 444: 610-13.

Michaelian, K. 2011. The Epistemology of Forgetting. Erkenntnis, 74: 399-424.

Nyberg, L. 1996. Classifying human long-term memory: Evidence from converging dissociations. European Journal of Cognitive Psychology, 8: 163-84.

Pastalkova, E., Serrano, P., Pinkhasova, D., Wallace, E., Fenton, A. A., and Sacktor, T. C. 2006. Storage of spatial information by the maintenance mechanism of LTP. Science, 313: 1141-4.

Patihis, L., Frenda, S. J., Leport, A. K. R., Petersen, N., Nichols, R. M., Stark, C. E. L., Mcgaugh, J. L., and Loftus, E. F. 2013. False memories in highly superior autobiographical memory individuals. Proceedings of the National Academy of Sciences, 110: 20947-52.

Pitman, R. K., Sanders, K. M., Zusman, R. M., Healy, A. R., Cheema, F., Lasko, N. B., Cahill, L., and Orr, S. P. 2002. Pilot study of secondary prevention of posttraumatic stress disorder with propranolol. Biological Psychiatry, 51: 189-92.

Ramirez, S., Liu, X., Lin, P.-A., Suh, J., Pignatelli, M., Redondo, R. L., Ryan, T. J., and Tonegawa, S. 2013. Creating a false memory in the hippocampus. Science, 341: 387-91.

Redondo, R. L., Kim, J., Arons, A. L., Ramirez, S., Liu, X., and Tonegawa, S. 2014. Bidirectional switch of the valence associated with a hippocampal contextual memory engram. Nature, 513: 426-30.

Routtenberg, A., Cantallops, I., Zaffuto, S., Serrano, P., and Namgung, U. 2000. Enhanced learning after genetic overexpression of a brain growth protein. Proc. Natl. Acad. Sci. U.S.A., 97: 7657-62.

Sandberg, A. and Bostrom, N. 2006. Converging cognitive enhancements. Ann. N.Y. Acad. Sci., 1093: 201-27.

Schacter, D. L. 2001. The Seven Sins of Memory: How the Mind Forgets and Remembers,

Boston, MA and New York: Houghton Mifflin.
Serrano, P., Yao, Y., and Sacktor, T. C. 2005. Persistent phosphorylation by protein kinase mæ maintains late-phase long-term potentiation. Journal of Neuroscience, 25: 1979-84.
Shema, R., Sacktor, T. C., and Dudai, Y. 2007. Rapid erasure of long-term memory associations in the cortex by an inhibitor of PKM zeta. Science, 317: 951-3.
Spiers, H. J. and Bendor, D. 2014. Enhance, delete, incept: Manipulating hippocampus-dependent memories. Brain Research Bulletin, 105: 2-7.
Squire, L. R. and Kandel, E. R. 2000. Memory: From Mind to Molecules, New York: Owl Books.
Suthana, N., Haneef, Z., Stern, J., Mukamel, R., Behnke, E., Knowlton, B., and Fried, I. 2012. Memory enhancement and deep-brain stimulation of the entorhinal area. New England Journal of Medicine, 366: 502-10.
Tang, Y. P., Shimizu, E., Dube, G. R., Rampon, C., Kerchner, G. A., Zhuo, M., Liu, G., and Tsien, J. Z. 1999. Genetic enhancement of learning and memory in mice. Nature, 401: 63-9.
Thomas, A. K. and Loftus, E. F. 2002. Creating bizarre false memories through imagination. Memory & Cognition, 30: 423-31.
Thomson, J. J. 1997. A defense of abortion. In: Lafollette, H. (ed.), Ethics in Practice, Oxford: Blackwell.
Vaiva, G., Ducrocq, F., Jezequel, K., Averland, B., Lestavel, P., Brunet, A., and Marmar, C. R. 2003. Immediate treatment with propranolol decreases posttraumatic stress disorder two months after trauma. Biological Psychiatry, 54: 947-9.
Volk, L. J., Bachman, J. L., Johnson, R., Yu, Y., and Huganir, R. L. 2013. PKM-[zgr] is not required for hippocampal synaptic plasticity, learning and memory. Nature, 493: 420-23.
Wang, H., Ferguson, G. D., Pineda, V. V., Cundiff, P. E., and Storm, D. R. 2004. Overexpression of type-1 adenylyl cyclase in mouse forebrain enhances recognition memory and LTP. Nat Neurosci, 7: 635-42.
Waugh, N. C. and Normañ D. A. 1965. Primary memory. Psychological Review, 72: 89-104.

القسم التاسع

تاريخ فلسفة الذاكرة

الفصل الثلاثون

أفلاطون

صوفي-جريس تشابيل

كان أفلاطون (427-347 ق.م) أول شخص في المعتمد الغربي ينخرط في فلسفة جادة عن الذاكرة. طوَّر أفلاطون في أعماله ثلاثة موضوعات رئيسة منفصلة عن الذاكرة[1]. الأول هو الذاكرة بوصفها معرفة-مع-مرور-الزمن. ويبدأ الموضوع الثاني من المناقشات الشهيرة حول الاستحضار في *Meno* و*Phaedo*. وبالنسبة إلى الموضوع الثالث، كان المرتكز الكلاسيكي هو صور أفلاطون عن لوح الشمع وقفص الطيور في ثياتيتوس.

1. الذاكرة بوصفها معرفة مع مرور الزمن

إنّ الموضوع الأول، الذي يمكن استنتاجه من الملاحظات الكثيرة المنتشرة في أعمال أفلاطون، يتلخّص في فكرة واضحة نسبيًا. مفادها إنّ الذاكرة هي البُعد الزمني للمعرفة، وتذكُّر النظير الزمني للفهم؛[2] في النهاية، في الحقيقة اليونانية نفسها، وفقًا لعلم التأثيل المألوف منذ فترة طويلة والصحيح ربما، يكون عدم

(1) هناك فجوات مألوفة وغير قابلة للتخطي غالبًا بين نصوص أفلاطون ونيات أفلاطون، وبين سقراط أفلاطون وسقراط التاريخي. ولكن للأغراض الحالية ولسهولة العرض، أُجيز لنفسي هنا أن أتحدث بشكل فضفاض عن "أهداف أفلاطون" وما شابهها.

(2) وبالمثل، كما يُجادل أفلاطون في Philebus 34b ff، الذاكرة هي البُعد الزمني للخبرة، وبشكل خاص لخبرتنا عن اللذة والألم.

النسيان، *a-lêth-eia*. المعرفة، إذن، ليست "وميضًا" على غرار اتصال الإنترنت السيئ. لا يمكن تسمية أي شيء معرفة إلا إذا كان يتضمن مَيلاً مستقرًا آمنًا مستمرًا، على سبيل المثال[3]، لتأكيد صدق القضية. عندما ننظر إلى ز$_3$ في هذا المَيل على أنه صمدَ خلال ز$_1$–ز$_2$، فإننا نتعامل مع المعرفة في ز$_3$ على أنها (تتضمن على الأقل) ذاكرة أثناء ز$_1$–ز$_2$.

وبالمثل، لا يمكن أن يقال عن شخص إنه يفهم عند أي ز ما لم يستمر فهمه لفترة أطول من ز فحسب، وكان مرتبطًا على حد سواء بعدد كبير على نحو معقول من عناصر الفهم الأخرى التي أكّدها أيضًا في الماضي، و/أو سيؤكدها في المستقبل. من هنا، يكون للذاكرة قيمة إبستمية عالية. إن امتلاك ذاكرة جيدة هو علامة رئيسة على الذكاء والقدرة على التعلّم؛ أن تكون قادرًا على إبقاء قبضتك على عناصر المعرفة وتوجيهها واستعمالها و/أو فهم أنك اكتسبتها على مدى فترة-زمنية ماضية ما يُعدّ جزءًا أساسيًا مما يعنيه أن يكون لديك فهم وحكمة الآن.

بالنسبة إلى أفلاطون، هذه القدرة ليست دائمًا مجرد قدرة فكرية خطابية. بل هي أيضًا على الأقل شرط ضروري للفضيلة، وربما حتى الشرط الكافي لها. لذا، يتحدث أفلاطون، في الجمهورية (429b-c)، عن الشجاعة و(بالقياس) عن ضبط-النفس بوصفها الاحتفاظ برأي ما عن أيّ المخاطر يجب أن يواجهها الشخص أو يهرب منها، وأي الملذات يجب أن يستسلم لها أو يقاومها؛ وفي ***Phaedrus*** *(248c)* الشيئان الرئيسان اللذان يمكن أن يسيرا على غير ما يرام مع الروح هما "الشر" (*kakia*) و"النسيان" (*lêthê*).

(3) "على سبيل المثال"، لأنّ أفلاطون ليس من الواضح أنه مناصر للإجماع الحديث الواسع في الفلسفة التحليلية الناطقة بالإنجليزية بأنّ المعرفة في المقام الأول، وربما حصريًا، قضوية [حول القضية]. إلى جانب المعرفة القضوية، هناك مساحة في إبستمولوجيا أفلاطون للمفاهيم الأساسية والمتميزة التي تخصّ المعرفة الموضوعاتية [حول الموضوع]، ومعرفة كيف، والمعرفة-بالاتصال المباشر. قد تكون هذه المفاهيم كذلك لا غنى عنها في إبستمولوجيا أفلاطون. انظر (Chappell (2014: Ch. 11.

حتى الآن، اقتربنا جدًا مما هو بديهي. يُعدّ ذلك عملاً مفيداً في الجغرافيا المفاهيمية - وفي وقتها، كان مبتكرًا على نحو رائع- بالنسبة إلى أفلاطون لتوضيح هذه الصلات الأساسية. لكن لا يوجد الكثير هنا من المحتمل أن ينازع فيه أي شخص لم يتأثر بنظرية ما. من المؤكد أنّ مَيل أفلاطون إلى بيان هذه الحقائق الواضحة ثابت فيما يتعلق برؤاه الأخرى حول المعرفة والذاكرة.

تصبح الأمور أكثر إثارة للجدل مع الموضوع الثاني لأفلاطون حول الذاكرة: الاستحضار.

2. الاستحضار في مينون

بالنسبة إلى الإغريقي القديم الذي كانت أذنه حساسة مثل أذن أفلاطون تجاه الفروق الدقيقة للكلمات وتاريخها، لا بد أنه كان هناك إغراء تأثيلي متنوع للعثور على شيء عميق وأساسي حول الصلات بين الذاكرة والفهم والمعرفة. إذ نفس الجذر الهندو-أوروبي - **m(o/e)ñt*** موجود على ما يبدو في كثير من مفردات اللغات عن العقلية والعقل والمعنى والذاكرة (تجد في اللاتينية *mens,memor,memini*، وفي الإغريقية *mnêmê,manthanw,mathêmatika*، وفي السنسكريتية *manas, mantra*، وفي الإنجليزية *moot* والكلمات الأربع التي تسبق هذه القائمة، وفي الألمانية *meinen*)؛ وفي المفردات عن البقاء والثبات (في اللاتينية *mansio, manere*، في الإغريقية *menein*)؛ وفي المفردات عن القياس (في اللاتينية *mensere,momentum*، وفي الإغريقية *mêtron*، وفي الإنجليزية *meet* و *mete*، وفي الألمانية *messen,messer ,-maßig*). قد يكون الأمر حتى، من الناحية التاريخية، أنّ الإنسان [*man*] هو مقياس [(r) *measure*] في النهاية؛ وربما القمر [*moon*] (*month,mênê,mensum*) هو أيضًا مقياس [(r) *measure*] من نوع آخر.

سواء كان أفلاطون يحتكم بوعي إلى أي شيء من قبيل هذه الخلفية الفيلولوجية المزدحمة أم لا، فإنّ أحد أهدافه في مينون (نعم، هذا الجذر مرة أخرى) يبدو أنه المشروع الجريء تمامًا لاختزال التعلّم والاستفسار (الفكري) إلى

الاستحضار. تبدأ الحجة من اللغز الذي قدّمه مينون لسقراط، والذي أعاد سقراط نَفسُه صياغته على أنه هذه المعضلة:

> لا أحد يستطيع أن يستفسر عما يعرفه أو ما لا يعرفه. لا يستطيع الاستفسار عما يعرفه - لأنه يعرفه، ولا داعي لهذا الاستفسار لأي أحد يعرف. ولا يمكنه الاستفسار عما لا يعرفه - لأنه لا يعرف ما الذي يجب أن يستفسر عنه.
> (*Meno 80e*)[4]

الاستفسار هو بحث [*search*] (حرفيًا كذلك، في الإغريقية: *zêtêsis*)، ولا يوجد بحث ما لم تكن تعرف مسبقًا ما الذي تبحث عنه. ولكن إذا لم يكن ما تبحث عنه، على سبيل المثال، جوربًا مفقودًا، بل فكرة ما - شيء ذهني أو فكري بطبيعته - فكيف يمكن أن تكون هناك فجوة بين التنقيب [quest] والاستخراج [quarry]؟ التنقيب هو: البحث عنه،معرفة ما تبحث عنه؛ الاستخراج هو: معرفته - وهو قبل ذلك جزءٌ من التنقيب. هنا ليس الأمر بقدر "ابحث وستجد" لأنّ "البحث هو قبل ذلك إيجاد". لكنّ هذا محير للغاية .يبدو على نحو مؤكد أنه يمكننا الاستفسار أو البحث ليس فقط عن الجوارب المفقودة، ولكن أيضًا عن الأفكار المفقودة[5]. إذا كان هذا النوع من الاستفسار مستحيلًا في الواقع، فإنّ كل مَن ينخرط فيه، كما يقول سقراط (*Meno 81d*)، يُضيّع وقته. كان من الأفضل له أن يتخلّى عن البحث عن الأفكار[6]، ويعود إلى البحث عن الجوارب بدلاً من ذلك.

---

(4) جميع الترجمات المعتمدة هنا تعود إليّ.

(5) تنبيه: هذا التفريق بين البحث المادي والفكري هو من ابتكاري. لا يتضمن مينون هذا التمييز - ليس بشكل صريح. لكن يبدو أنه من الضروري ابتكاره، ولو على أساس الإحسان فقط. بدون التفريق، ليس لدى سقراط إجابة عما يمكن أن نطلق عليه اعتراض الجورب المفقود - كما افترض العديد من الشراح الحائرين أنه ليس لديه إجابة. وحيثما أمكن، أفضّل عدم إسناد حجج عرجاء رتيبة إلى فلاسفة عظماء بلا منازع. وليست عرجاء فحسب؛ إذا كان من الممكن إيقاف حجة أفلاطون في مساراتها من خلال جورب مفقود، فهو مثقوب وبلا حذاء أيضًا.

(6) يذكّرنا ويليامز (Williams 2005: 74, fn.47) بملاحظة توماس جيلبي [Thomas Gilby OP]

وكما يقدِّم أفلاطون إجابة سقراط عن معضلة مينون، فإنها، من ناحية، قطعة غير مرتبة على نحو مستفز منطقياً من الشرح الخطابي المشتِّت، بالكاد تستحق اسم الحجة، وتعتمد بشدة على السلطة المريبة لـ "الكهنة والكاهنات والشاعر بيندار وأشباه الآلهة من الشعراء" (*Meno* 81a-b)، وتُشرِك سقراط في بعض الافتراضات الميتافيزيقية الثقيلة التي سَيفرّ منها معظم الفلاسفة الحديثين؛ فضلاً عن أنها تتضمن على الأقل استنتاجًا واحدًا مغالطًا على نحو واضح. ومن ناحية أخرى، إنّ إجابة سقراط هي أيضًا لحظة رائعة من الإبداع الفلسفي غيَّرَت العالم.

إنّ جوهر إجابة سقراط عن معضلة مينون هو أنه، في البحث الفكري وحيث لا تكون الجورب المفقودة موضع تساؤل، من الصحيح أنّ البحث هو قبل ذلك إيجاد. إن الصورة النمطية لجميع الاستفسارات هي في الواقع "بحثٌ عنه، ومعرفة ما تبحث عنه"، و"معرفته" هي قبل ذلك جزء من هذه الصورة النمطية. في الحالة الفكرية - حيث لا يمكن أن يكون هناك انفصال مادي بينك وبين الاستخراج الخاص بك، كما هو الحال بينك وبين الجورب المفقود -يعني هذا في الواقع أنك، حتى في بداية الاستفسار، ممسِك مسبقًا بما تبحث عنه. ولكن على نحو حاسم، يمكنك معرفة ما تبحث عنه دون أن تدرك أنك تعرفه. ما عليك فعله عندما تكون في هذه الحالة هو إيجاد طريقة للوصول إلى، أو استدعاء، أو إدراك، أنك تعرف مسبقًا الإجابة عن سؤالك. هذا النوع من جلب-إلى-الوعي ما تعرفه مسبقًا دون وعي هو ما يعنيه أفلاطون بالاستحضار [recollection]:

> بما أنّ الروح خالدة وقد ظهرت إلى الوجود عدة مرات، وبما أنها شاهدت هذا العالم وعالم الموتى وكل شيء موجود، فلا يوجد شيء لم تتعلمه بعدُ في كل مرة. لذلك لا عجب أنّ الروح يجب أن تكون قادرة على تذكّر كل ما

اللافتة بأنّ "الإنسان هو صائد الأشكال". لا أعرف ما إذا كان جيلبي قد قال هذا مع أخذ سفسطائي أفلاطون في الاعتبار. ولكن إذا أخذنا ذلك على هذا النحو، يمكن اعتباره مرددًا لأحد الأسباب التي جعلت أفلاطون يبدأ السفسطائي بالحديث عن الصيادين. راجع *Theaetetus* 197c1.

> عرفته، عن كل شيء بما في ذلك الفضيلة. لأنّ الروح عرفت بالفعل كل شيء من قبل. كل ما هو موجود يشبه كل شيء آخر، والروح تعرف بعدُ دومًا كل شيء. لذلك بمجرد أن تكون الروح قد استحضرت شيئًا واحدًا فقط في هذه الحياة ــ هذا الاستحضار هو ما يسميه الناس التعلّم ــ لا يوجد ما يمنعها من أن تستخلص منه كل شيء آخر موجود لتعرفه: إذا كنا شجعانًا فقط في سعينا، ولا نسأم. وهكذا، إنّ الاستفسار أو التعلّم هو استحضار بحذافيره. (Meno 81c-d)

لا تعتمد إمكانية الاستفسار الفكري على الفجوة بين التنقيب والاستخراج، أو بين المعرفة وعدمها: إنّ المدافعين عن معضلة مينون محقون في عدم وجود مثل هذه الفجوة في الحالة الفكرية. (الذهني، كما سيقول أحد الأفلاطونيين المتأخرين - ديكارت - على نحو مشهور، غير ممتد.) بدلاً من ذلك، تعتمد على الفجوة بين المعرفة اللاواعية والواعية. هذه هي الفجوة التي يتم تجاوزها بوساطة الاستحضار. قد تكون هذه هي المرة الأولى في تاريخها التي يُميِّز فيها شخص ما بين الواعي واللاوعي.

ومع ذلك، هناك اعتراض واضح يلوح في الأفق: إحدى المناقشات المثيرة للاهتمام (والشكوكية ظاهريًا) لخارميدس (166e-169c) حول المعرفة-الذاتية تشير إلى أنّ أفلاطون كان على دراية بذلك، إما مسبقًا عندما كتبَ مينون، أو بعد ذلك بوقت قصير. يقدِّم لنا اقتراحُ سقراط تعبيرات على شكل "أنا أعرف س ولكني لم أستحضر س" أو "أنا أعرف س ولكني غير واعٍ بأنني أعرف س". بالتأكيد، وفقًا للاعتراض، يسَعنا إعادة صياغة أيٍّ من هذين على أنه ادعاء عن المعرفة من الدرجة الثانية: "أنا أعرف س ولكني لا أعرف أنني أعرف س". ولكن إذا كانت إعادة الصياغة هاته مسموحًا بها، فيمكننا معاملة الفجوة بين المعرفة غير الواعية والمعرفة الواعية على أنها فجوة بين عدم المعرفة والمعرفة في النهاية - مجرد معرفة وعدم معرفة من الدرجة الثانية. عندئذ، تعود معضلة مينون إلى الظهور في الدرجة-الثانية هاته. قبل أن نتمكن من تجاوز الفجوة من الدرجة الأولى بين المعرفة اللاواعية والمعرفة الواعية، يجب أن نكون قد تجاوزنا مسبقًا الفجوة من الدرجة الثانية بين عدم معرفة (أننا نعرف) ومعرفة (أننا نعرف). لكنّ مؤيد المعضلة سيصرّ على أنّ هذا

التحرّك درجةً إلى الأعلى لا يُحدِث فرقًا في الاستحالة الأساسية للانتقال من عدم المعرفة إلى المعرفة عن طريق الاستفسار (على عكس، على سبيل المثال، عن طريق الحظ أو التدبير الإلهي: راجع *Meno* 99e). إنّ [عبارة] "لا يمكنك البحث عن أي شيء إذا كنت لا تعرف ما هو" هي حظر ينطبق على المعرفة من الدرجة الثانية بقدر ما ينطبق على المعرفة من الدرجة الأولى. وسينطبق - لتفادي أي هروب تقهقري إضافي في الدرجات -على كل درجة أعلى للمعرفة أيضًا.

لا يمكن أن نعرف، من الأدلة الظرفية وحدها التي مفادها أنّ خارميدس المعاصر تقريبًا يناقش (ويثير شكوكًا جدّية حول) المعرفة من الدرجة الثانية، ما إذا كان أفلاطون يأخذ هذا الاعتراض في الاعتبار في مينون. ومع ذلك، فإنّ أفضل جواب لأفلاطون عن هذا الاعتراض المفترض هو إيقاف التسلسل قبل أن يبدأ. ويبدو أنّ هذا ما يفعله في مينون. يصرّ على أنّ حديثه عن التعلّم بوصفه استحضارًا لا يمكن، بأي ترتيب، إعادة صياغته على أنه حديث عن التعلّم بوصفه الوصول إلى المعرفة: "الاستفسار أو التعلّم هو استحضار بحذافيره" (*Meno* 81d3).

قد يكون لهذا التصريح الأخير الصدّاح غرض آخر أيضًا، ألا وهو إيقاف اعتراض الجورب المفقود بشكل نهائي وحاسم. يقدّم لنا أفلاطون تفسيرًا للبحث أو الاستفسار يُعامِل التعلّم على أنه استحضار الأشياء التي أعرفها مسبقًا. يهدِّد "اعتراض الجورب المفقود" هذا بالإشارة إلى أنه في أي حالة من حالات البحث المادي، أنا لا أعرف مسبقًا ما أريد أن أعرفه، أعني مكان ذلك الجورب المُرتّق؛ لذلك، إنّ إيجاد الجورب هو مثال للتعلّم الذي لا يكون استحضارًا. يمكن لأفلاطون الرد ببساطة عن طريق قلب هذا رأسًا على عقب. (يمكن الرد: مرة أخرى، أنا لا أعني أنه يفعل ذلك صراحةً في مينون، على الرغم من أنّ ردودًا من هذا القبيل قد تكون موجودة مسبقًا في ذهنه .كان هذا هو رده الصريح في الوقت الذي كتبَ فيه الجمهورية.) يمكنه الرد بأنه إذا كانت حالات الجورب المفقود لا تستوفي شروطه للتعلّم عن طريق الاستحضار، فإنّ ما يُسلَّط الشك عليه ليس شروطه للتعلّم؛ بل مكانة حالات الجورب المفقود كحالات تعلّم حقيقية. قد يَقترح

أنّ مثل هذه الحالات لا تنطوي على الاستحضار تحديدًا لأنها ليست تعلّمًا بالمعنى الصحيح للكلمة، ولا تتولّد في المعرفة بالمعنى الصحيح للكلمة، بل في حالة إبستمية أقل: شيء ربما بالكاد يستحق أن نطلق عليه حالة إبستمية من الأساس، مثل مجرد التقاء مادي مع الجورب.

النطاق الذي يمنحه أفلاطون للتعلّم "الحقيقي" والمعرفة "الحقيقية" في مينون هو ما نسميه الآن القبلية، وهنا، في هذا المقطع بالذات (*Meno* 81a-86c)، رُسمَ تمييز القبلي/البعدي لأول مرة على الإطلاق. لقد اعتدنا نسبيًا هذه الأيام على الرؤية المفاجئة إلى حد ما (للاطلاع على نُسخ مختلفة لها انظر، على سبيل المثال، *System of Logic* لجون ستيورات ميل، أو مصادر أخرى لـ ويلارد فان كواين) بأنّ المعرفة الحقيقية الوحيدة هي المعرفة البعدية (التجريبية). قد نتفاجأ أكثر عندما نجد أنّ رؤية أفلاطون - على الأقل في إحدى القراءات الممكنة -في مينون هي العكس الأقل شيوعًا: المعرفة الحقيقية الوحيدة هي المعرفة القبلية (المفاهيمية). (لذا، على الرغم من أنه يبدو ظاهريًا أنّ *Meno* 97a-b يُقارن معرفة الطريق إلى لاريسا بـ امتلاك اعتقاد صحيح عن الطريق إلى لاريسا، فقد يكون على الأرجح، بالمعنى الدقيق للكلمة، أنّ أفلاطون في مينون يعتبر أنه من المستحيل معرفة الطريق إلى لاريسا؛ نظرًا إلى أنّ الطريق إلى لاريسا ليس أمرًا قبليًا، فلا يمكن أن يكون أيضًا مسألة معرفة. ربما تنشأ ارتباكات موازية عن المثال الشهير للمحلّفين، في *Theaetus* 200d-201c).

ما يمكننا معرفته أو تعلّمه - أو حتى الاستفسار عنه بشكل صحيح - هو فقط ما يمكننا استحضاره؛ وهو ما عرفناه دومًا. تُعدّ أنواع معينة من الحقائق، مثل تلك الخاصة بالرياضيات، ثابتةً على نحو لا يتغير في طبيعة الأشياء؛ ونحن أيضًا جزء من طبيعة الأشياء. ما هو أبدي فينا، على حد تعبير أفلاطون، "متشابِه" (*syggenes*) ــ كما يمكن أن نقول، مترابط - مع ما هو أبدي في الطبيعة. هذا له النتيجة التي مفادها أنّ هناك شيئًا أبديًا فينا، أعني، إنّ أرواحنا خالدة.

عند هذه المرحلة، قد لا يزال القارئ يتساءل عن السبب الإيجابي للاعتقاد

بتفسير أفلاطون للتعلّم على أنه استحضار. السبب الأكثر إيجابية الذي لدينا حتى الآن هو الهروب الذي توفّره نظرية الاستحضار من معضلة مينون؛ لكنّ هذه الخطوة تنطوي على تكاليف (1) الموافقة على أنّ معضلة مينون ليست مجرد سفسطة، و(2) إنكار وجود أي معرفة بعدية. هل لدى أفلاطون أي سبب إيجابي إضافي بشأن لماذا يجب أن نتبنى نظريته؟

يبدو أنّ الدافع الإيجابي الرئيس عند أفلاطون لتفسيره التعلّم على أنه استحضار هو فينومينولوجي. إنّ هدف، أو أحد أهداف، الدرس الطويل الذي قدّمه سقراط للصبي-العبد في الهندسة (*Meno* 81e-86c) هو وصف كيف يبدو الاستفسار والتعلّم واستكشافهما. إنّ صورة أفلاطون عن نشاط التعلّم - حتى تعلّم التلميذ الجاهل للغاية الذي يحتاج إلى أقصى قدر من التدريب من محاوره - تشير، من بين أمور كثيرة أخرى، إلى أنّ التعلم القبلي يتضمن ما يشبه حالات التعرّف: لحظات من التبصّر عندما نفكّر "بالطبع - من الواضح - أنّ هذا يجب أن يكون صحيحًا"؛ كما هو الحال في عالم الرياضيات الذي قد يؤول به الأمر إلى رؤية برهان ما، ويراه على أنه برهان، حين كان نائمًا. يعتقد أفلاطون أنّ حالات التعرّف-المتبدّية هاته هي حالات من إعادة الإدراك حرفيًا - مواجهات مع أشياء كنا قد أدركناها من قبل. وهو يعتقد أيضًا أنه إذا أعطى القارئ المتعلِّم-جيدًا وصفًا حيويًا بما يكفي لـ كيف يبدو اختبار مثل هذه الاستحضارات - كما حاولَ في التبادل الحاصل بين سقراط والصبي-العبد - فيمكنه، عندئذ، إقناع القارئ بالتعرّف على الشعور الذي يقصده من خبرته الخاصة به.

تنشأ الأسئلة الشكيّة الواضحة في هذه المرحلة. يبدو أنّ فكرة أفلاطون هي أنّ عملية التعلّم القبلي (إن جاز التعبير) تُميَّز بشعور معين، أو مجموعة من المشاعر، تتماشى مع خبرة "الاستحضار". حتى لو كان هذا صحيحًا، فإنه يبدو، من الناحية المنطقية، وكأنه لا صلة له بالموضوع. لماذا يجب أن يكون هذا الشعور - أو أي شعور آخر - علامة راسخة على أنّ المرء يمرّ بتعلّم قبلي حقيقي، بدلاً من عملية مخادعة تبدو وكأنها تعلّم قبلي فحسب؟ وبالانتقال إلى المحاور، يبدو هو

وأسئلته الرئيسة غير ذي صلة أيضًا. لماذا يجب أن يظن أي شخص أنّ الحقيقة، في حد ذاتها، حقيقة أنّ التلميذ قد دُفِعَ إلى تبني اعتقاد قبلي ما من خلال سلسلة من الأسئلة الملائمة على نحو مناسِب تمنحه، أو تمنحنا، أي سبب للظن بأنّ هذا الاعتقاد صحيح؟ لماذا يجب أن تكون سلسلة الأسئلة الماهرة علامة مميزة للصدق أيضًا؟

لم يتطرّق أفلاطون إلى هذه الأسئلة الشكية مباشرة في مينون. يبدو من المحتمل أنه، لو فعل ذلك، قد يعطيها إجابة ديكارتية لافتة للنظر (انظر ديكارت، التأملات III-IV). قد يقول إنّ رؤية الصلات الحقيقية بين موضوعات الاستحضار هي عملية لها نتائج معصومة من الخطأ، متى شوهدت الروابط الحقيقية بوضوح وعلى نحو مميز؛ متى يحدث ذلك، فإنه يتضمن فينومينولوجيا مميزة. بالطبع يمكن أن نكون مخطئين بشأن ما إذا كنا نرى الأشياء بوضوح وعلى نحو مميز، وبشأن متى نختبر الفينومينولوجيا المصاحبة. نظرًا إلى أنّ هذه الأخطاء ممكنة على نحو مؤكد، فلا شك أنّ المتشكك على حق في أننا لا نستطيع أن نعرف بشكل معصوم ما إذا كنا نمرّ بالعملية الإبستمية التي يمكننا بواسطتها أن نعرف بشكل معصوم. ومع ذلك، هناك عملية إبستمية يمكننا بوساطتها أن نعرف بشكل معصوم، حتى لو لم نستطع قط التأكد على نحو معصوم أننا موجودون فيها.

حتى لو لم يقدِّم مينون هذه الإجابة المباشرة- أو أي إجابة أخرى - عن هذه المخاوف الشكيّة، فلا يمكننا اتهام أفلاطون بالفشل في ملاحظتها. بعد مينون، انشغل على الدوام بمسألة كيفية التمييز بين الاكتشاف الفلسفي الحقيقي والاكتشاف الفلسفي المزيف أو الظاهري فحسب: هذا بالضبط ما تفعله الداية أو القابلة الفلسفية (*Theaetetus* 148e-151d). أيضًا لم يتلاشَ اهتمامه قط بالسؤال المصاحب: كيف نعرف السلسلة الموجَّهة على نحو بنائي من الأسئلة الفلسفية، من السلسلة المضلِّلة على نحو مدمِّر. هذا هو أحد الأسباب الرئيسية التي جعلته على الدوام حريصًا جدًا - انظر *Euthydemus* و*Gorgias* و- *Sophist* على معرفة ما يميز الفلاسفة عن السفسطائيين.

ما يتلاشى هو إصرار مينون على أنّ مفتاح تقديم هذه التمييزات، وعلى نطاق أوسع مفتاح فهم ما نسميه على نحو-قبل-فلسفي التعلّم، هو في أي اتجاه محدد للغاية مسألة استحضار أو تذكّر أو إعادة-إدراك أي شيء. هل يا تُرى السبب هو تخلّي أفلاطون، في النهاية، عن فكرة مينون عن الاستحضار؟

لم يقل صراحة قط أنه فعلَ ذلك. لكن ليس من الصعب أن نرى بصيصًا من انشغال مينون بالاستحضار، إلى اهتمامات الجمهورية ذات الصلة ولكن المختلفة إلى حد ما، يوضِّح لنا كيف أنّ نظريته في الاستحضار قد تلاشت في الخلفية عند أفلاطون: لم تتلاشَ تمامًا، ولكنها توقفت، على أي حال، عن أن تكون ذات أهمية حية ومركزية في فلسفته. البصيص الذي يحضر في ذهني يأخذنا مباشرة خلال إحدى الحجج الرئيسة إلى ما قد يكون الحوار التالي الذي كتبه أفلاطون بعد مينون: ألا وهو فيدون.

3. الاستحضار في فيدون

في فيدون، ينتظر سقراط الإعدام، وقد اهتزت ثقة أصدقائه وأتباعه في رؤاهم المعتادة. لذا، يسعون إلى إيجاد، وفي الواقع استحضار، حجج تدافع عن خلود الروح. من بين الحجج الأخرى التي نوقشت، يقدِّم سيباس [Cebes] هذه:

> أيضًا، إذا كان هذا صحيحًا، تمشّياً مع تلك الحجة التي استخدمتَها كثيرًا، يا سقراط، أنّ التعلّم بالنسبة لنا ليس سوى استحضار، إذن، من خلال هذه الحجة من المفترض (*pou*) أنه كان يجب أن تكون هناك بعض الأوقات السابقة التي تعلّمنا فيها ما نستحضره الآن. لكن من المفترض (*pou*) أنّ هذا مستحيل، ما لم تكن أرواحنا موجودة قبل أن تصل إلى هذا الشكل البشري... وخير برهان على ذلك أنه عندما يُسأل البشر أسئلة - بشرط أن يسألها الشخص بالطريقة الصحيحة - فإنهم يذكُرون كل شيء كما هو بالضبط؛ ومع ذلك، إذا لم يكن لديهم بالفعل المعرفة والسبب الصحيح حاضرين عندهم، لن يتمكّنوا من فعل ذلك. وحينئذ، عندما يواجههم شخص ما بمخططات أو شيء من هذا القبيل - فهذا عندما يُبيِّن بشكل أوضح أنّ هذه هي الطريقة التي تسير بها الأمور. (*Phaedo* 72e-73b)

هذه إحالة واضحة على *Meno* 81c-86e، واضطلاع مؤكد لـ *Phaedo* 72e-77a بموضوع مينون عن التعلّم بوصفه استحضارًا؛ كما أنه يضيف بعض الأوصاف الأخرى المثيرة للاهتمام عن فينومينولوجيا الاستحضار (73d-e). ومع ذلك، فإنّ فيدون يُغيِّر ما يضطلع به بطريقتين على الأقل. الأولى، إنّ فيدون على غرار مينون يرغب في تقديم حجة للخلود من خلال الاستحضار. لكنه يقدِّم حجة مختلفة وغير متوافقة في الواقع، وفيدون أكثر تحديدًا بشأن ماهية هذه الحجة، وأكثر إصرارًا على تقديمها. الثانية، حيث يكون مينون شاملًا كل شيء بشأن ما يتم استحضاره - إذ يقول بشكل قاطع إنّ الاستحضار يمكن أن يستدعي لنا كل شيء يمكن معرفته (*hapanta*, 81c-d) - فإنّ فيدون، مرة أخرى، أكثر تحديدًا؛ وهذا بطريقة تُحرِّك أفلاطون بشكل فعال بعيدًا عن نظرية الاستحضار، ونحو نظرية المُثُل.

نحن بحاجة إلى إلقاء نظرة من كثب على هذين التغييرين. يقترح *Meno* 81c-d هذه الحجة للخلود من خلال الاستحضار:

> مينون: التعلّم (بالمعنى الدقيق للكلمة) مستحيل: لا يوجد سوى معرفة واستحضار ما نعرفه مسبقًا. لكننا نعرف بعض الحقائق، ويمكننا استحضار المزيد. لذلك، نحن لم نتعلّم قط الحقائق التي نستحضرها، وكنا نعرفها دومًا. لذلك، نحن كنا موجودين دومًا. (*Meno* 81c-d)

على الرغم من نية سيباس المعلنة بوضوح في تلميحه إلى مينون، فإنّ فيدون ليس فقط لا يكرِّر حجة الخلود من خلال الاستحضار هاته؛ بل هو في الواقع يعارضها. الحجة التي يقدِّمها فيدون لنا مرتين - من خلال سيباس عند 72e، ومن خلال سقراط عند - 75c هي هذه:

> فيدون: في أي مرحلة من هذه الحياة، هناك بعض الحقائق التي يمكن جعلنا نستحضرها من خلال تمارين مثل درس الهندسة للصبي-العبد في مينون. لذلك، هناك دومًا بعض الحقائق التي نعرفها مسبقًا. لذلك، لا يمكن أن نكون قد تعلّمنا هذه الحقائق في هذه الحياة. لكن أي شيء نعرفه، يجب أن

> نكون قد تعلّمناه في وقت ما. لذلك، يجب أن نكون قد تعلّمنا هذه الحقائق قبل أن نبدأ هذه الحياة. لذلك نحن كنا موجودين قبل أن نبدأ هذه الحياة. لذلك، نحن كنا موجودين دومًا.

تقول حجة مينون إنّ التعلم مستحيل؛ وتستلزم حجة فيدون أن يكون التعلّم ممكنًا. أن نقول بكلٍّ من أنّ "التعلّم مستحيل حقًا، وما نسميه تعلّمًا هو في الواقع استحضار لمعرفة موجودة-مسبقًا"، وأيضًا أنّ "أي شيء نعرفه، يجب أن نكون قد تعلّمناه في وقت ما"، هو أمر غير متسق قطعًا. ولا يمكننا إصلاح هذا عن طريق إضافة، ما يصدق بما يكفي، أنّ الحجتين تتفقان على أنّ التعلّم مستحيل في هذه الحياة. إنّ الحجة المقدَّمة في مينون عن استحالة التعلّم هي معضلة مينون. إذا كان هذا يعمل من الأساس، فسيعمل في أي حياة تُريدها.

ربما لم يعد أفلاطون في فيديون يعتقد أنّ معضلة مينون تعمل بالفعل. (ربما كان يُقصَد من تقديم سيباس السريع والفضفاض للحجة - مع تكرارها للجزء المتلكّئ *pou*، "أظن" أو "من المفترض" - هو الإشارة إلى هذا.) من المؤكد أنّ فيدون يُقيِّد نطاق ما نستحضره؛ لم يعد كل شيء، بل فقط أنواع محددة من موضوعات المعرفة. إلى جانب هذه الخصوصية الجديدة حول موضوعات الاستحضار، تَبرز صراحة جديدة حول علاقة الفكر والإدراك الحسي في عملية الوصول إلى المعرفة.

الفقرة الرئيسة هنا هي *Phaedo* 74a - 75b: موضوعات الإدراك الحسي تعمل كمذكِّرات بالمعايير المطلقة. مثال أفلاطون عن المعيار المطلق هو المساواة، التي قد تكون خيارًا مؤسفًا لأنها، في كونها علاقة ما وليست مجرد محمول بسيط، تثير صعوبات لا صلة لها بنقطة أفلاطون الرئيسة[7]. هنا سوف أضع Fness [الفاء]

(7) فيما يخص هذه الصعوبات، انظر (Bostock (1986: Ch. 4. ظني الخاص بي هو أنّ اختيار أفلاطون لـ "المساواة" كمثال له على المعيار المطلق مدفوع برؤية خلفية غير معبَّر عنها، تبناها في زمن فيدون ولكن طغت عليها بالفعل أفكار أخرى بحلول زمن الجمهورية، أن

كمصطلح عام لأي معيار مطلق، بصرف النظر عن جاذبية المحمول المقابل.

تتوافق الأشياء F مع المعيار المحدد بوساطة Fness إلى حد ما، ولكن ليس بشكل تام قطعًا. نحتاج إلى الإدراك الحسي للحصول على فكرتنا عن Fness (74b)؛ ولكن ما ندركه دائمًا هو "F من جانب ما، ونفي-F من جانب آخر" (74b-c). على النقيض من ذلك، فإنّ معيار Fness الذي بموجبه نصنع أحكام Fness هاته هو نفسه يكون دومًا F بشكل تام (74d-e). يجلب لنا الإدراك الحسي معرفةً بهذا المعيار من خلال تذكيرنا به (75a-c). ولكن نظرًا إلى تمامها وعدم تمام جميع موضوعات هذا الإدراك الحسي الدنيوي، فإنّ معايير مثل Fness ليست في حد ذاتها موضوعاتٍ ممكنة للإدراك الحسي (العادي) على الإطلاق. لذا، نحن نعرف مسبقًا Fness نفسها قبل أن نقوم بأي إدراك حسي (عادي) من الأساس لأشياء F معينة. لكنّ الإدراك الحسي العادي يبدأ عند بداية هذه الحياة ذاتها (75b-c). لذا، قبل أن تبدأ هذه الحياة، لا بد أننا قد عرفنا مسبقًا، من خلال نوع خاص من الإدراك الحسي، Fness وجميع المعايير الأخرى التي يذكّرنا بها هذا الإدراك الدنيوي الآن (76d).

هنا يعطي فيدون دورًا إيجابيًا مهمًا للإدراك الحسي في اكتساب المعرفة. غالبًا ما يُتهم أفلاطون بتشويه أو تحقير القيمة الإبستمية للإدراك الحسي، لكن في فيدون لا يفعل ذلك. على النقيض من ذلك، يقول لا يمكننا اكتساب المعرفة دون الإدراك الحسي. من المؤكد أنه يجادل بأنّ الإدراك الحسي ليس في حد ذاته معرفة، بل فقط شرط ضروري للمعرفة: إنه الإدراك الحسي الذي يذكِّرنا بالمعايير المطلقة. وهذا يعني أنّ الإدراك الحسي والمعرفة، بالنسبة إلى فيدون، يعملان معًا؛ ويعني أيضًا أنهما يعملان في العالم نفسه. قد يكون هناك عالم آخر، عالم ما قبل الولادة، حيث نُدرك أو نعرف بطريقة ما المُثُل مباشرة. ولكن ليس هذا هو الحال

العدالة هي نوع من المساواة، أو على الأقل لها علاقة حاسمة بالمساواة (ربما المساواة بين الاستحقاق والتقبّل؛ لكن بالتأكيد ليست المساواة بين المواطنين).

بالنسبة لنا هنا والآن؛ المعرفة هنا والآن التي تخصّ المُثُل والإدراك الحسي للتفاصيل التي تذكّرنا بالمُثُل يسيران جنبًا إلى جنب كوجهين لنفس عملية اكتساب-المعرفة. إذا كان أفلاطون مذنبًا في أي وقت من الأوقات بالتهمة المألوفة تهمة "الأفلاطونية ذات العالمين"، فهو ليس متهمًا بها في فيدون. (قد توجَّه التهمة على نحو أكثر إنصافًا بناءً على أدلة الجمهورية وأدلة فيدون 247c-249d؛ ولكن هناك أيضًا، فيما أرى، يُعدّ التأمل في المُثُل "نفسها بنفسها" خبرة استثنائية. المعيار، الذي بموجبه تقول الجمهورية 520c2-3 إنّ هذا التأمل هو استعداد، يواجه ويقطع عالمًا مبنيًا بشكل إدراكي حسي وصوري على حد سواء في الوقت نفسه).

تُعدّ حجة فيدون نقطة تحوّل، لأنها بدأت بتحويل تركيز أفلاطون بعيدًا عن إصرار مينون على أنّ ما يهم المعرفة هو مَلَكَة خاصة للاستحضار. كما رأينا للتو، لا يزال الاستحضار حاضرًا في فيدون. لكنّ الشيء الرئيس هناك ليس الاستحضار وحده، بل الجمع بين مَلَكَة معرفية خاصة وبعض الموضوعات المعرفية الخاصة - أي المعايير المطلقة التي بدأ فيدون الحديث عنها، والتي سرعان ما تُثبِت أنها المُثُل الأفلاطونية. هذا هو الجمع الأساسي في جمهورية أفلاطون أيضًا، مع الحيلة الإضافية أنه، وقتئذ، لم يعد من الواضح تمامًا أنّ الشيء الحاسم في المَلَكَة الخاصة التي من خلالها نُدرك المُثُل هو أنه يجب أن تكون أيَّ نوع من الذاكرة على وجه الخصوص. إنّ الدراية بالمُثُل، في الجمهورية، هي المرتكز الرئيس، وقد اعتُبِرَ ذلك مسألةً عن المعرفة أو الفهم أو الحكمة. لم ينكر أفلاطون قط في الجمهورية أنّ معرفة المُثُل تنطوي على الاستحضار. لكن لم يعد يبدو مهمًا كما كان عليه الحال في فيدون بالنسبة له الإصرار على هذا التأكيد، ربما جزئيًا لأنه لم يعد يرغب في استعمال حجة فيدون عن خلود الروح من خلال الاستحضار. يؤمن أفلاطون في الجمهورية بخلود الروح على أي حال؛ ولكن ليس بالضرورة على أساس الحجج المقدَّمة في مينون أو فيدون.

وهكذا، يتلاشى تركيز أفلاطون المبكر على الذاكرة. لكنه يعود إلى موضوع الذاكرة بحجج جديدة وأفكار جديدة في ثياتيتوس، حيث - كما قلت - تبدو مقاربته

مختلفة تمامًا عن حجج مينون وفيدون، وفي بعض التفسيرات غير متسقة معهما. أنتقل إلى ثياتيتوس في القسم الرابع من هذا الفصل.

4. الذاكرة في ثياتيتوس

تسأل معضلة مينون كيف يمكن للشخص أن يبحث عن شيء ما ما لم يكن يعرف مسبقًا ما الذي يبحث عنه؛ ولكن إذا كان يعرف مسبقًا ما يبحث عنه، فمن الصعب رؤية سبب حاجته للبحث عنه. إحدى الاستجابات المحتملة لمحاولة مينون حل هذه المعضلة هي أنه من الغريب أن يلجأ أفلاطون إلى الذاكرة لحلها، نظرًا إلى أنه في حالة الذاكرة بالتحديد تبدو هذه الصعوبة أكثر حدة. قارن ما تفعله عندما تحاول استرداد (أ) جورب مفقود، و(ب) اسم مفقود. عندما تبحث عن الجورب، فإنّ ما تفعله هو الإمساك بشيء ليس لديك حاليًا في متناول يدك، لأنه ليس موجودًا حاليًا في منطقتك الفيزيقية؛ هذا النوع من البحث المادي يبدو غير محير تمامًا. ولكن ماذا يحدث عندما تحاول استدعاء اسم ما قد نسيته؟ حسنًا، أنت تسعى إلى استرجاع الاسم من ذاكرتك. ولكن: كيف؟ لا جدوى من محاولة القيام بذلك ما لم يكن هذا الاسم موجودًا مسبقًا في ذاكرتك، حيث تكون أنت بالضبط وبدون أي فصل فيزيقي بينك وبينه؛ لذا، يجب أن يكون شيئًا تعرفه مسبقًا. كيف يمكن أن تعرف الاسم ومع ذلك لا تستطيع الإتيان به عند سؤالك عنه؟ هل تعرفه أم لا تعرفه؟

ما هي بالضبط تقنية-البحث التي تحثّ نفسك من خلالها على تذكّر الاسم؟ من الواضح أنّ المهمة التي تُفرَض عليّ هي أن أستنهض في درايتي الواعية بعض العناصر التي نسيتها. ولكن تحت أي وصف يمكنني الإمساك بالعنصر عندما لا يكون لدي، نظرًا إلى أنني قد نسيته، أي وصف متاح عنه - أو على الأقل، لا يوجد وصف أعرف أنه ينطبق عليه؟

تكراري هنا لتعبير مينون عن معضلته (*Meno* 80d) متعمَّد. الأسئلة الصعبة والمتناقضة تكمن هنا بالفعل حول كيفية تصوُّر ما يقع في حدود خبرتنا الواعية أو

ما وراءها فحسب، وحول كيفية فهم العمليات التي يمكننا من خلالها، عادةً، استنهاض عن عَمَد عنصر معين أو بعض العناصر لعبور تلك حدود. يبدو من الواضح إلى حد ما أنّ مينون هو أول نص في الفلسفة الغربية يثير هذه الأسئلة، وأنّ ثياتيتوس هو أول من قدّم فحصًا موسعًا لبعض محاولات الإجابة عنها.

صحيح أنّ مناقشة ثياتيتوس في 187e-200e تُفوْتَر على أنها مناقشة عن الاعتقاد الكاذب، وليس عن الأخطاء المتعلقة بالذاكرة؛ وصحيح، في مرحلة مبكرة من المناقشة (188a)، جُعِلَ سقراط يقيّد المناقشة على المعرفة والجهل فقط، ويقول "في الوقت الراهن، لن أتناول التعلّم والنسيان اللذين هما، إن جاز التعبير، حالات متوسطة بين المعرفة والجهل" - كما لو كان موضوع التعلّم والنسيان منفصلًا تمامًا عن موضوع الاعتقاد الصادق والكاذب. ومع ذلك، مع استمرار مناقشة الاعتقاد الكاذب، يصبح من الأوضح والأجلى لسقراط وثياتيتوس أنهما لا يمكنهما إحراز تقدّم دون النظر إلى التعلّم والنسيان، وبالتالي إلى ما يكمن بين هاتين العمليتين، أعني، التذكّر. إنّ محاولتيهما الرئيستين للقيام بذلك هما الحلقات الشهيرة عن لوح الشمع (*Theaetetus* 190e-196c) وقفص الطيور (*Theaetetus* 196c-200d).

إنّ صورة الذاكرة على أنها لوح شمعي هي إحدى أكثر استعارات أفلاطون خصوبة، وهي صورة موجودة معنا حتى يومنا هذا، وكانت مهمة على الدوام للفلاسفة التجريبيين أمثال لوك وهيوم وأرسطو في الواقع. إنّ أفلاطون، في هذا المقطع بالذات، هو مَن صكَّ المصطلحات الشهيرة للتجريبية الأفكار (*ennoiai*) والانطباعات (عبر الفعل *anatypousthai*). في الواقع، إنّ الصورة ليست أصلية لأفلاطون؛ إنّ فكرة العقل كمكان يكتب فيه المرء الذكريات وقعت على الأقل مرة واحدة في المأساة (Aeschylus, *Choephoroi* 450). ما هو أصلي في استعمال أفلاطون للصورة هو الحيوية والبراعة اللتين طوَّرها من خلالهما:

> على سبيل الجدل، أرجو أن تفترض أنّ في روح كل واحد منا لوحًا من شمع-الكتابة. اللوح أكبر في بعض الناس وأصغر في بعضهم الآخر؛

> ومصنوع من شمع أنقى عند بعض الناس وأقل نقاوة عند بعضهم الآخر؛ أكثر صلابة عند بعضهم وأخف عند بعضهم الآخر؛ ولكن هناك من تكون كثافته عندهم صحيحة تمامًا... متى أردنا أن نحتفظ لأنفسنا في ذاكرتنا ببعض الأشياء التي نراها أو نسمعها أو نتصورها، فإننا نحمل لوح الشمع تحت هذه التصورات أو المفاهيم، ونطبعها عليه، كما لو كنا نستعمل حلقات الخواتم لصنع أختام الشمع. أيّ شيء نطبعه بهذه الطريقة، فإننا نتذكّره ونعرفه ما دامت صورته باقية على اللوح. لكن أي شيء يتم محوه، أو لا يمكن طبعه في المقام الأول، فإننا ننساه ولا نعرفه. (*Theaetetus* 191c-d)

إنّ امتلاك ذاكرة جيدة، وفق هذا النموذج، يعني وجود لوح شمعي ليس صلبًا جدًا (بحيث لا يمكن طبع أي شيء عليه) ولا ليّنًا جدًا (بحيث يمكن طبع كل شيء، وجميع الطبعات الناتجة تكون متراكبة وغير واضحة معًا)، ويكون مصنوعًا من الشمع النقي (حتى لا تمنعه الشوائب من عكس الأشكال المفروضة عليه). وبالمثل، إنّ كونك ذكيًا يعني وجود لوح شمعي كبير بما يكفي لتخزين الكثير من هذه الطبعات (194c-d). حقًا إنها صورة مغرية وواضحة عن العقل وعن الجزء الذي تلعبه الذاكرة في الاعتقاد والفهم والمعرفة؛ ليس من الصعب ألبتة فهم طول بقائها بعد أفلاطون.

ومع ذلك، فإنّ أفلاطون نفسه لم يكد يرمي هذه الصورة اللافتة للنظر حتى رماها حقًا. (على النقيض من أرسطو، الذي اضطلع بامتنان بصورة لوح الشمع لأغراضه الخاصة.) يرفض أفلاطون لوح الشمع على الفور، لأنّ ("سقراط" يجادل، *Tht.* 195a-196a) لوح الشمع لا يمكنه أن يفسّر الاعتقاد الكاذب إلا في الحالات التي تتطابق فيها ذاكرة ما - طبعة ما على اللوح مأخوذة من إدراك حسي ماضٍ - على نحو غير مناسِب مع إدراك حسي حالي أو مع فكرة ما. ولكن هناك اعتقادات كاذبة تدور حول الأفكار فقط، ولم تتضمن إدراكًا حسيًا مطلقًا في أي وقت من الأوقات؛ الاعتقادات الكاذبة المفاهيمية والرياضية، على سبيل المثال. لذلك لا يمكن أن يقدّم لوح الشمع تفسيرًا عامًا لكيفية حصولنا على الاعتقادات الكاذبة.

هل هذا يعني أنّ لوح الشمع لا يحقق شيئًا؟ قد يفشل في تفسير الاعتقادات الكاذبة المفاهيمية، ومع ذلك لا يزال قائماً كتفسير لبعض اعتقاداتنا الكاذبة، وبشكل أعم لأجزاء من حياتنا الذهنية، بما في ذلك الذاكرة. ما هو مقدار ما يُحققه هو سؤال تأويلي مربك؛ تعتمد الإجابة جزئيًا على ما تعتقد أنت أنّ أفلاطون يفعله في الثياتيتوس ككل. يرى بعض الشراح أنّ الثياتيتوس بشكل عام هو سلسلة من المحاولات المخلصة ولكن غير الناجحة من جانب أفلاطون لتقديم تفسير إيجابي للمعرفة، تفسير سيتوَّج، من الناحية المثالية، بتعريف فعلي للمعرفة. ويعتقد بعضهم الآخر أنّ الثياتيتوس ليس ذلك النوع من الإخفاق على الإطلاق، بل هو محاولة ناجحة لإثبات، ضمنيًا، أنه لا يمكن أن يكون هناك تفسير إيجابي أو محدِّد للمعرفة لأولئك الذين يضعون افتراضات معينة يرفضها أفلاطون نفسه، ويستعمل الثياتيتوس للهجوم عليها. وفق الرؤية الأخيرة - التي دافعت عنها في - Chappell 2005 يعتقد الكثيرون أنه من غير المرجَّح أن يقبل أفلاطون نفسه الصورة التي يقترحها لوح الشمع عن حياتنا الذهنية والذاكرة. ولكن في الواقع، قد تكون الرؤية الأولى أيضًا مضطرة إلى حذف لوح الشمع باعتباره مجرد فشل آخر في قائمة الأخطاء الفادحة التي تراها في الثياتيتوس. زيادة على ذلك، يمكن للمرء أن يأخذ الرؤية الأخيرة ويبقى موافقًا على أنّ صورة لوح الشمع عن المعرفة والذاكرة هي ذات أهمية فلسفية كبرى، وأيضًا أنّ تفاصيل هذه الرؤية هي بالتأكيد من ابتكار أفلاطون نفسه - سواء أيدها أفلاطون نفسه أم لم يؤيدها.

ما هو مؤكد أنّ الثياتيتوس لا يقوم بأي محاولة واضحة لإنقاذ أي شيء من تفنيد لوح الشمع الذي يكمله سقراط في 196c. بدلاً من ذلك، ينتقل سقراط وثياتيتوس إلى محاولة جديدة - بحسب ما يظهر - مستقلة تمامًا لتفسير الاعتقاد الكاذب. هي قفص الطيور، التي تنطوي أيضًا على بعض الادعاءات المثيرة للاهتمام حول الذاكرة[8]:

(8) نقطة أخرى مثيرة للاهتمام حول قفص الطيور هو أنه يرفض صراحة فكرة المعرفة الفطرية:

> من الممكن لشخص ما أن يمتلك معرفة ولكن لا يحتفظ بها... كما لو أنّ صيادًا ما يجب أن يصطاد بعض الطيور البرية... ويبني لها قفصًا ويحتفظ بها كحيوانات أليفة في المنزل. بمعنى ما... هو يحتفظ بها طوال الوقت، لأنه يمتلكها... وبمعنى آخر، هو لا يحتفظ بأيٍّ من الطيور. لكنه جعلها تحت سيطرته في قفص يعود إليه... وبذلك، فقد اكتسب سلطة ما على الطيور بالاستئثار بها وإمساكها متى شاء، من خلال مطاردة وإمساك أي طائر يُحب، ثم تركه يمضي مرة أخرى. وهو قادر على القيام بذلك عدة مرات كما يشاء.
> (*Theaetetus* 197c-d)

يتمتع قفص الطيور بالعمومية التي يفتقر إليها لوح الشمع، لأنّ موضوعات المعرفة أو الذاكرة التي يُعاملها كطيور في القفص يمكن، بالنظر إلى ما هو متاح، أن تكون من أي نوع على الإطلاق - لا يتعين عليها أن تشترك في أي علاقة معينة مع الإدراك الحسي. ما هو حاسم في "الطيور" هو ببساطة الفرق بين "امتلاكها" و"الاحتفاظ بها"، بين حيازتها في قفصك وحيازتها في يدك. على غرار فروق لوح الشمع بين الطرق المختلفة التي يمكن بوساطتها أن يدخل شيء ما إلى أذهاننا، يبدو أنّ الفرق بين امتلاك/استعمال له أهمية خاصة في فلسفة الذاكرة. ويبدو أنه يرتبط، أيضًا، ارتباطًا وثيقًا بالفرق بين المعروف-ولكن غير المستحضَر والمعروف-و-المستحضَر المهيمن في مينون وفيدون؛ وكذلك بالفرق النزوعي/الحادث الحديث.

ومع ذلك، فإنّ أفلاطون أيضًا لم يكد يميز هذا الفرق الأساسي - على ما يبدو - حتى تخلى عن فكرة القفص بأكملها، وللسبب نفسه كما كان سابقًا: لأنّ

'عندما نكون أطفالًا، يكون هذا القفص فارغًا' (197c). قد تكون هذه إشارة إلى أنّ قفص الطيور لم يُقصد به أن يكون نموذج أفلاطون عن المعرفة أو الذاكرة. على الرغم من أنّ هناك، كما ورد أعلاه، كل ما يدعو إلى الاعتقاد بأنّ اهتمام أفلاطون الرئيس بالاستحضار قد تلاشى بحلول الوقت الذي كتب فيه ثياتيتوس، لا يوجد دليل على أنه يرفض فعليًا فكرة المعرفة الفطرية. ما لم تؤخذ، بطبيعة للحال، مقاطع مثل هاته كدليل على رفضه؛ لكن لا يلزم أن تكون كذلك، ووفق قراءتي لثياتيتوس، ينبغي ألا تكون كذلك.

هدفه في هذا الجزء من الثياتيتوس هو تفسير الاعتقاد الكاذب وصورة قفص الطيور لا يمكن أن تمنحه ذلك. كما تُبيِّن 200a-b، يُخفق قفص الطيور في تفسير الاعتقاد الكاذب لأنه يُشركنا في افتراض أنّ بإمكان الشخص تكوين اعتقاد كاذب عن طريق اختيار "الطائر" الخطأ طواعية، على سبيل المثال، عن طريق اختيار 11 طائرًا كإجابة عن 5 + 7=؟. لكنّ القيام بذلك يعني الخلط بين 11 طائرًا و12 طائرًا. وهذا النوع من الخطأ لا يمكن أن يكون الإجابة عن لغز أفلاطون حول الاعتقاد الكاذب .إنه لغز أفلاطون بشأن الاعتقاد الكاذب.

لقد تُركنا، إذن، مع نفس عدم اليقين الذي تُركنا معه في لوح الشمع، حول مقدار ما يريد أفلاطون الاحتفاظ به من المادة الفلسفية التي يمنحنا إياها قفص الطيور، ومقدار ما يريد التخلّي عنه. من المؤكد أنّ هناك موادّ قد يكون لها قيمة فلسفية كبيرة، في السياق الصحيح. ليس من الواضح أنّ أفلاطون وظّفها في أي استعمال بنائي من الأساس في أي موضع خارج هذه الفقرات، أو حتى أراد ذلك. هذا، بالطبع، لا يجب أن يمنع أي شخص آخر من تخصيص هذه المواد لغرض صياغة فلسفته الخاصة عن الذاكرة. من المؤكد أنه لم يمنع أرسطو[9].

References

Ackrill, J. L. (1997) "Anamnesis in the Phaedo, Remarks on 73c-75c," in his Essays on Plato and Aristotle. Oxford University Press (New York, 1997), pp. 13-32.

Bluck, R. S. (ed.) (1961) Plato's Meno. Cambridge: Cambridge University Press.

Bostock, D. (1986) Plato's Phaedo. Oxford: Oxford University Press.

Chappell, T. (2005) Reading Plato's Theaetetus. Indianapolis, IN: Hackett Publishing.

Chappell, T. (2014) Knowing What to Do. Oxford: Oxford University Press.

Fine, G. (2016) The Possibility of Inquiry. Oxford: Oxford University Press.

Frentz, T. (2006) "Memory, Myth, and Rhetoric in Plato's Phaedrus," Rhetoric Society Quarterly, 36(3): 243-62.

Scott, Dominic (2006) Plato's Meno. Cambridge: Cambridge University Press. Williams, Rowan (2005) Grace and Necessity. London: Continuum.

(9) أشكر مارسيل فان أكرين، وكارول أتاك، وريتشارد كينج، وكوركين ميكيليان، وديفيد روبيجانت، وروي تشو على تعليقاتهم.

هناك حجة أخرى مهمة حول الذاكرة عند أفلاطون، في *Philebus* 34b ff. اتضح لي أنه من الأنسب مناقشتها في الصفحات الافتتاحية لفصلي عن أرسطو والذاكرة.

الفصل الحادي والثلاثون

أرسطو

صوفي-جريس تشابيل

تحتاج النظرية الفلسفية للذاكرة إلى استيفاء قائمة طويلة ومتطلبة من المطالب. الذاكرة ليست إدراكًا حسيًا، والذاكرة ليست معرفة؛ لكنّ الإدراك الحسي يمكن أن يؤدي إلى المعرفة والذاكرة، والذاكرة يمكن أن تؤدي إلى المعرفة، والمعرفة يمكن أن تؤدي إلى الذاكرة. لذا يبدو أنّ الثلاثة مرتبطين على نحو وثيق؛ تحتاج نظريتنا إلى التقاط العلاقات والتشابهات والاختلافات بينها وتفسيرها. أيضًا، يبدو أنّ الذاكرة تنطوي على تمييز بين الإمكانية والفعلية: إذا طلبت مني أن أتذكر شيئًا ما، يمكنني على الأغلب تذكّره، لكنني عادةً لا أتذكّر فعليًا حتى تطلب مني ذلك. (لاحظ الغموض في أجزاء اللغة العادية هذه: "لم أتذكّر عندما سألتني لأول مرة "هل تتذكّر؟"، لكنني الآن أتذكّر بالفعل، لذا نعم، لقد تذكّرت.) يجب أن تفسِّر نظريتنا هذه الألغاز؛ فضلاً عن اللغز المتصل المتعلق بـ ماذا يعني بالنسبة لي "خزن" ذكرى ما، وكيف أتذكّر الذكريات من هذا "المخزن". ثم هناك لغز حول كيف يمكن أن تسوء عملية الاستدعاء، إذ يمكن أن يحدث ذلك بوضوح بطريقتين على الأقل: يمكن أن أفشل في التذكّر ويمكن أن أُسِيءُ التذكّر. ماذا تقول تفسيراتنا عن هذه الظواهر حول ما تتطلبه عملية التذكّر حتى تسير بشكل صحيح؟ ومن باب طرح سؤال متصل على نحو مفترض ما هو بالضبط الأساس المادي للذاكرة؟ مجدّدًا: إذا كانت المعرفة تأتي في أشكال متنوعة - ربما الأشكال الأربعة (كما

جادلت في مكان آخر[1] القضوية والعملية والظاهراتية والموضوعاتية - فهل تأتي الذاكرة في نفس هذه الأشكال المتنوعة؟

تظهر فلسفة الذاكرة عند أرسطو بشكلٍ رئيس في المقالة القصيرة في *Parva Naturalia* ("الأعمال العلمية القصيرة") بعنوان *Peri mnêmês kai anamnêses*، "في الذاكرة والاستحضار"، والتي سأشير إليها هنا باسمها المعتاد، *de Memoria* (اختصارًا *dM*). في هذه المقالة الرائعة الحاذقة المهملة على نحو يثير العجب[2]، يُظهر أرسطو بأكثر الطرق وضوحًا أنه على دراية بمعظم هذه المطالب على الأقل، أعني، من خلال سعيه إلى معالجتها.

يفعل ذلك بناءً على خلفيتين مهمتين. إحداهما هي إرثه الأفلاطوني. والأخرى هي التزاماته الأوسع في الميتافيزيقيا وعلم النفس والإبستمولوجيا وفلسفة العقل والإدراك الحسي. لتلخيص ما سأفعله هنا: أولاً سنحاول تحقيق بعض الإحاطة بهاتين الخلفيتين؛ ثم ننتقل إلى *dM* نفسها، مع الأخذ في الاعتبار مناقشته لـ *mnêmê* و*anamnêsis* على التوالي.

1. الخلفية الأفلاطونية

بالنسبة إلى أفلاطون في أعماله السابقة، كما يظهر إلى حد كبير في مينون وفيدون، إنّ الذاكرة - بوصفها "استحضارًا *anamnêsis*"، هي مؤشر على خلودنا، وعلامة على كيفية تعالي الروح على الجسد. يمكن لعقولنا الوصول إلى الحقائق القبلية لأنّ هذه الحقائق (كلها!) مكتوبة في أذهاننا منذ الأزل؛ في الوصول إلى هذه الحقائق عن طريق الاستحضار، نصل إلى المعرفة الأكثر أمانًا التي يمكن أن نمتلكها.

---

(1) Chappell (2014: Ch. 11).

(2) 'مهملة' هو حكم نسبي، لكن لا يزال - مقارنة، على سبيل المثال، بـ - *de Anima* قابلاً للاستعمال. إنّ الحافز الرئيس للاهتمام بـ *de Memoria* هو Sorabji (1972, 2nd edn. 2006). تُعدّ دراسة Bloch (2007) دراسة مهمة وقيِّمة، مع بيبلوغرافيا عن الأعمال الحديثة حول *dM* أكمل مما يسعني أن أقدّمه هنا.

بالنسبة إلى أفلاطون في أعماله المتأخرة أيضًا، لا تزال الذاكرة استحضارًا أو شيئًا من هذا القبيل؛ إنها طريقة للوصول إلى المُثُل والحقائق حول المُثُل.

حتى لو كان هذا التفسير للذاكرة على أنها استحضار صحيحًا، فإنه بالكاد يمكن أن يكون تفسيرًا كاملاً، لسبب بسيط للغاية: ليس هذا هو ما يعنيه الأشخاص العاديون عادةً عندما يتحدثون عن الذاكرة (أو *mnêmê*، في اللغة الإغريقية لأفلاطون). ما يَعنُونَه هو، كما هو واضح بما يكفي، أشياء مثل التعرّف على وجهٍ ما رأيته من قبل (*Theaetetus* 144c)، أو تذكّر طريق كنت قد سلكته من قبل (*Meno* 97a). من المحتمل جدًا ألا تكون الذاكرة شيئًا واحدًا؛ قارن مع أنواع المعرفة التي أشرت إليها أعلاه، واسأل نفسك عن مدى تشابهه، على سبيل المثال، تذكّر الحقائق وتذكّر كيفية القيام بالأمور وتذكّر الروائح وتذكّر الناس. لكن على أي حال، من الواضح بلا شك أنّ الذاكرة ليست مجرد شيء واحد يسميه أفلاطون "استحضار".

يبدو أنه تحت ضغط هذا النقد - ربما كان تلميذه وزميله الأصغر أرسطو هو أول من ضغط عليه - تحوّل أفلاطون المتأخر إلى تصوّر أوسع، تكون فيه الذاكرة اسمًا لمجموعة متنوعة من الأشياء، وبعضها يختلف إلى حد كبير وجليّ عما يسميه أفلاطون "الاستحضار". على حد تعبير *Philebus* 34a10، إنّ الذاكرة هي أيضًا "الاحتفاظ بالإدراك الحسي، " *sôtêria aisthêseôs*، استبقاء الدراية بالإدراك الحسي الماضي في الذهن. إنّ مناقشات الجمهورية حول النتائج النفسية لتعليم الشعر، ومناقشات ثياتيتوس حول العلاقات الممكنة بين الإدراك الحسي والمعرفة في قسميّ "لوح الشمع" و"قفص الطيور" (*Tht.* 201a-c)، فضلاً عن حالة المحلفين في ثياتيتوس، جميعها تفترض ضمنيًا مسبقًا إمكانية الذاكرة بهذا المعنى - وكذلك، كما سبق وأشرنا، حالة الطريق إلى لاريسا (*Meno* 97a).

ومن هنا، يوضّح *Philebus* 34b الفرق بين "الاستحضار" و"الذاكرة"، *anamnêsis* و*mnêmê*، الذي كان أفلاطون نفسه قد تحدّث مسبقًا، ربما عن غير قصد، عن توظيفه. ثم يجادل فيليبوس على الفور بأنه ليس فقط الاستحضار ولكنّ

الذاكرة أيضًا، وإن كان ذلك على الإجمال على ما يبدو، تكون مستحيلة بدون إشراك الروح. على الأقل عند البشر، كل الرغبات (كما يقول أفلاطون) تفترض مسبقًا قدرتين: (أ) تمنّي أن تكون الأشياء على خلاف ما هي عليه، و(ب) تذكّر أنها يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه (*Philebus* 34c - 36c). لكن لا يمكن لأي شخص أن يمتلك أيًا من هاتين القدرتين على أساس مادي فحسب؛ كلتا القدرتين، لأنهما قدرات تجريدية وتعميمية، تنطوي بالضرورة على الروح. لذا خلص أفلاطون إلى أنّ *mnêmê*، بكل ما لديها من صفة مادية ظاهرية، هي مجرد دليل على وجود روح منفصلة شأنها، بمجرد فهمها بشكل صحيح، شأن *anamnêsis*.

في *dM*، يبدأ أرسطو من هذا التمييز الأفلاطوني المتأخر. (يبدو أنّ اسم العمل أُطلق عمدًا للإشارة إلى مناقشة فيليبوس). لكنّ أرسطو لا يرى أنّ تمييز أفلاطون يقودنا نحو استنتاجات أفلاطون، وعلى وجه الخصوص ليس نحو النزعة الثنائية التي تخصّ أفلاطون. الهدف من *dM* هو إعادة توظيف تمييز فيليبوس وتوجيهه في اتجاه مختلف؛ على نحو غير مفاجئ، في الاتجاه الأرسطي.

قبل أن ننظر في كيفية سَير حجة أرسطو بالتفصيل، يجب أن نقدّم بعض ملامح النوع الآخر من الخلفية الذي أشرت إليه أعلاه، أعني، الفلسفة الأوسع للعقل والإدراك الحسي التي يجد فيها تفسير أرسطو للذاكرة مكانه المحدد.

2. الخلفية الأرسطية

طُرح المبدأ العام لفلسفة العقل عند أرسطو بوساطة التزامه الميتافيزيقي الأكثر عمومية تجاه النزعة الهيلومورفية [hylomorphism]. وفقًا لأرسطو، أي شيء أرضي من الأساس يمكن تحليله ميتافيزيقيًا بوصفه مادة (هيولي *hylê*) بالإضافة إلى شكل (مورفه *morphê* أو *eidos*). هناك المادة الخامّة [stuff] التي يتكون منها الشيء، وهناك الشيء الذي تُصيِّر إليه المادة الخامّة. إذن، مع التمثال، أو الشجرة، هناك المادة (البرونز، الخشب) وهناك الشكل (بريكليس، شجرة الزان المعيَّنة هاته).

المادة هي مكونات الشيء أو عناصره أو مواده؛ الشكل هو ما يكون عليه الشيء. لا يمكن للشيء أن يوجد بدون مادته. لن تكون المادة موجودة بوصفها شيئًا ما لم تكن هذا الشيء، هذا الشيء هنا (*a tode ti*، "معيَّن ما"؛ في حالة الشيء الطبيعي مثل الشجرة، "جوهر فردي"). لذا، إنّ أي شيء معيَّن من الأساس يمكن أن يُنظر إليه على نحو مساوٍ على أنه مادة مُشكَّلة أو شكل ممدود. الشكل هو تحقّق المادة؛ والمادة هي ما يُحتمل أن يجعلها الشكل تحققًا: المادة هي "الأساس أو ما هو تحت" الذي يمكن أن يتغير إلى كل المجموعة المتنوعة من الأشياء، والشكل هو الطبيعة "العرَضية أو ما هو فوق" التي تتغير بالفعل. البرونز يتمتع بإمكانية أن يصبح (من بين أشياء أخرى) تمثال بريكليس هنا، والخشب والأوراق واللحاء والنسغ وما إلى ذلك (إملأ بالتفاصيل العلمية الحديثة حسب الطلب) تتمتع بإمكانية أن تصبح (من بين أشياء أخرى) هذه الشجرة هنا. تتحقق هذه الإمكانات، على وجه التحديد، في تواجد التمثال الفعلي أو الشجرة نفسها.

ما هو لافت للنظر، وجريء - وربما حتى متهور[3] - اعتماد فلسفة العقل عند أرسطو بشكل عام، وفلسفته في الإدراك الحسي على وجه التحديد، على تطبيقات هذه الفكرة. إنّ أرسطو سعيد شأنه شأن أفلاطون في الحديث عن الجسد والروح، *sôma* و *psychê*. لكن ربما للمرة الأولى في تاريخ الفلسفة اليونانية، يقدّم أرسطو رؤية واضحة ومتطوّرة فلسفيًا عن هذه العلاقة. تتمثل أطروحة أرسطو، التي أعلن عنها بشكل واضح في *de Anima* (*dA*) 2.1، في أنّ الروح تكون بالنسبة إلى الجسد مثلما يكون الشكل بالنسبة إلى المادة. الروح هي حياة الجسد. الروح هي ما يجعل الجسد يؤدي وظائفه المميزة، ويطوِّر قدراته المميزة، ويحافظ على وجوده عن طريق، من بين أشياء أخرى، ما نسميه الآن الاستجابة الاستتبابية - مراقبة-النفس، تكييف-النفس، عند الضرورة، بعيدًا عن الزيادة أو العيب والعودة إلى المتوسط الذهبي لمعيار-النوع.

(3) للاطلاع على تهمة التهور الذي لا يطاق، انظر Burnyeat (1992).

لا يقتصر استعمال أرسطو للقالب الهيلومورفي على علاقة العقل بالجسد. بل يُطبِّق النموذج الهيلومورفي على فلسفة الإدراك الحسي أيضًا. وفقا له، عندما أرى شجرة، فإنّ أعضائي الإدراكية الحسية (بالمعنى الحرفي وفي الواقع بالمعنى الأصلي) تُخضَّب بوساطة الشجرة: بالنسبة لي، إنّ إدراك شجرة ما هو بالنسبة لي اتخاذ شكل الشجرة. (راجع *de Anima* 2.5، وعلى وجه الخصوص الادعاء الذي يؤدي إليه في *dA* 418a3: "من المحتمل أن يكون المدرِك هو ما يكون عليه المدرَك في الواقع".)

نجد هنا خلفية أفلاطونية أيضًا. لقد شكَّك أفلاطون نفسه في استعارة ثياتيتوس الشهيرة عن عملية الإدراك الحسي والذاكرة بوصفهما بصمة طبعة ما على لوح الشمع: إنها تتلاءم مع الصورة التجريبية للإدراك الحسي والذاكرة التي لا تخصّ أفلاطون. على أية حال، يقبل أرسطو صورة لوح الشمع (في *dM* 450b1-11، اقتبسَ *Tht*. 194c-d حرفياً، من أجل تفسير مجموعة متنوعة من الطرق التي يمكن أن يكون من خلالها هناك سوء تذكّر وفشل في التذكّر على حد سواء). في النهاية، عندما تُحدَث الطبعة في لوح الشمع، تكون حالةً واضحة عن شيءٍ ما يَتخذ شكل شيء آخر، وبذلك، يبدو أنه مصمم خصيصًا ليتماشى مع التحليل الهيلومورفي.

كيف يمكن تحويل استعارة البصمة هاته إلى نظرية جادة وعلمية عن الإدراك الحسي الحرفي؟ يُظهر التفكير لبرهة، بناءً على الظروف والمعطيات الراهنة، أنّ الاستعارة ليست سوى استعارة. إنّ لوح الشمع الذي يأخذ طبعة حلقة-الخاتم لا يُدرِك حلقة الخاتم؛ والمرآة التي تعكس شكلي أو مظهري لا تُدرِك شكلي أو مظهري. عندما أجلس، يُشكِّل الكرسي نفسه وفقَ شكلي، لكنّ هذا لا يعني أنه يُدرِك ظهري. قد يُساعِدنا أرسطو في الاعتراف بهذه الصعوبة عندما يُشير في *de Anima* 2.6 (418a16 ff.) إلى أنّ الأعضاء المُدرِكة والمدرَكات يجب أن تكون "مناسِبة" (*idia*) لبعضها بعضًا. لذا، إنّ الإدراك الحسي ينطوي على حالة من العلاقة الهيلومورفية. لكنها حالة خاصة.

لكن كيف تكون خاصة؟ إذا كان لا يمكن القول إنّ المرآة ترى الشجرة

لمجرد أنّ المرآة تعكسها، فكيف يمكن أن يقال إنّ بؤبؤ العين يرى تلك الشجرة لمجرد أنّ البؤبؤ يحتوي على صورة ما للشجرة؟ نحتاج إلى معرفة ما الذي يجعل العين هي النوع المناسب من المواد لتلقّي شكل الشجرة بالطريقة الإدراكية. ليس من الواضح تمامًا كيف يمكن لنظرية الإدراك الحسي عند أرسطو أن تجيب عن هذا السؤال الأخير. من المؤكد لن يتألف الجزء الرئيس لأي استجابة لائقة من استعمال قالب هيلومورفي بل من تحديد التفاصيل التي تتجاوز هذا القالب وليس لها، في الحقيقة، أي علاقة محددة به على الإطلاق.

هذه هي المشاكل في فلسفة العقل والإدراك الحسي التي تُشكِّل، جنبًا إلى جنب مع إرثه الأفلاطوني، الخلفية الأساسية لفلسفة أرسطو عن الذاكرة في *de Memoria* .

3 . de Memoria : (أ) في الذاكرة (449b9-451a17)

كما يوحي العنوان اليوناني الكامل، إنّ *dM* مبنية إلى حد كبير من خلال المباينة بين اسميها، *mnêmê* (المتناولة في *dM* 449b9-451a17) و *anamnêsis* (*dM* 451a18-452b7)؛ يتناول القسمان الختاميان القصيران علاقة الذاكرة والاستحضار بإدراك-الزمن (45b8-453a4) وعلاقتهما بالفيسيولوجيا (453a5-b7). إنّ تقسيمي الرئيس هنا هو بين الذاكرة (3أ) والاستحضار (3ب)؛ أنظر في مناقشة الذاكرة والزمن بشكل موجز في نهاية (3أ)؛ ويمكننا التعامل مع الملاحظات الفسيولوجية على طول الطريق.

يعتقد أرسطو أنّ التباين بين "الذاكرة" و"الاستحضار" هو تباين حقيقي؛ لكن ليس هذا هو التباين الذي رسمه أفلاطون في الوقت الذي كتبَ فيه فيليبوس. إنه، في جوهره، مجرد مباينة بين استبقاء الإدراك واستدعاء ذلك الإدراك[4]. لكن مزيد من الترتيب سيكون ضروريًا لتأطير تلك الإجابة.

(4) تجادل أنَس بأنّ الفرق الذي كان حاضرًا في ذهن أرسطو هو الفرق بين الذاكرة 'غير الشخصية' والذاكرة 'الشخصية'، أي بين الذكريات التي لها صورة 'أتذكّر أنّ قيصر غزا

من الناحية التوصيفية، يبدو الملحظ الأول لأرسطو عن الذاكرة تافهًا ولكنه في الواقع له عواقب مهمة. يتمثل في أنّ الذاكرة هي بالضرورة عن الماضي ولا يمكن أن تكون عن المستقبل أو الحاضر (*dM* 449b9 ff.)، اللذين يرتبط بهما التوقّع/الرأي (*elpis/doxa*) والإدراك الحسي (*aisthêsis*) على التوالي. يرسم هذا على الفور خطًا واضحًا بين ما يقصده أرسطو بـ *mnêmê* وما يبدو أنّ أفلاطون كان يقصده، في كثير من الأحيان، بـ *anamnêsis*. ما "يستحضره" الصبي-العبد في أشهر حلقة في مينون (81e-86c) هو العلاقات والحقائق الهندسية. لكنّ هذه ليست ماضيًا على الإطلاق - وإن لم تكن حاضرًا أيضًا؛ يُعدّ من المنطقي أكثر أن نراها كحقائق لا زمنية. لذا، مهما كان ما يحدث في حالة الصبي-العبد، لا بد أنّ أفلاطون كان مخطئًا في وصفها، حين كان سعيدًا في قيامه بذلك وقتئذ، بلا مبالاة على أنها مسألة استحضار أو تذكُّر.

السبب الثاني الذي يجعل "الذاكرة هي بالضرورة عن الماضي" تستحق النُطق بها هو أنها تلفت انتباهنا إلى التباين الذي، بالنسبة إلى معظم الجزء الأول من *dM*، يثير اهتمام أرسطو أكثر بكثير من تباين الذاكرة/الاستحضار؛ أعني، تباين الذاكرة/الإدراك الحسي. إذا كانت الذاكرة هي "الاحتفاظ بالإدراك"، فيبدو أنه يترتب على ذلك أنّ الإدراك الحسي يصبح ذاكرة مع مرور الزمن - وهذا ما يبدو أنّ أرسطو يُشير إليه في *dM* 449b24-30. لكن كيف يحدث ذلك؟ ما هي صورة الإدراك الحسي التي تجعل هذه الفكرة قابلة للتطبيق؟

كما يقول أرسطو في *dM* 449b31-32، إنّ إجابته تأتي من تفسيره للفنانتازيا [*phantasia*]* في *dA* 3.3. تعني الفنانتازيا عند أرسطو، في الأساس، استقبال العقل

بريطانيا" وصورة "أتذكّر قيصر وهو يغزو بريطانيا". أنس نفسها تصف فرضيتها بأنها "جريئة" (Annas 1986/1992: 300)، والتي يبدو أنها تصفها بشكل معتدل. سوف يجادل هذا المقال بأنّ *de Memoria* معنية، بدلاً من ذلك، بالفرق بين الاستبقاء/الاستدعاء.

(*) نظرًا للتعقيد المتعلق بهذه الكلمة ومشتقاتها وما يقصده أرسطو بكل واحدة منها فقد أبقيتها على حالها بدون ترجمة ولكن للتبسيط، يمكن للقارئ أن يستحضر المعاني الآتية لتلكم

للفانتازمات [phantasmata]، الصور الإدراكية الحسية. (نظرًا إلى أنه مصطلح تقني في فلسفته، أعتقد من الأفضل ترك الكلمة بدون ترجمة[5]. فكرة أرسطو هي أنه عندما "يُطبَع" على العقل بوساطة إدراك حسي ما، فإنّ عملية الإدراك الحسي تَطبع صورة ما على العقل على غرار الطريقة التي تطبع بها حلقة-الخاتم ختمها على شمع الختم (*dM* 450a31-2, *dA* 412b6). الإدراك الحسي هو العملية (*kinêsis*) التي يطبع فيها "شكلُ" المدرَك نفسه؛ الذاكرة هي حالة (*hexis*) العقل التي تستبقي هذا "الشكل" بعد ذلك، مع شكل المُدرَك، إن جاز التعبير، المتروك في الشمع؛ والفانتازما [*phantasma*] هو هذا الشكل. إذن، مرة أخرى، لدينا علاقة شكل/مادة بين الإدراك الحسي والذاكرة: شكل المُدرَك ومادته كلاهما موجودان في الإدراك الحسي، ولكن ما تُركَ في الذاكرة هو مجرد صورة عن المُدرَك - "نوعه المحسوس"، شكله.

عندما نتأمل فيما يريد أرسطو القيام به فعلاً مع هذه الصورة عن الإدراك الحسي والفانتازيا، سرعان ما يبدو أنها مجرد صورة، وأنّ طموحاته تتجاوز بكثير ما تُجيز له هذه الصورة. إنّ البصمات الحرفية على لوح الشمع الحرفي تتموضع هناك فقط، ولا تفعل الكثير. (ربما يكون هذا النوع من الخمول والقصور الذاتي هو ما دفع أرسطو إلى فتح النقاش حول الذاكرة قائلاً إنّ بطيء-الفهم أفضل في التذكّر، وسريع-الفهم أفضل في الاستحضار: *dM* 449b7-8). تنضب استعارة لوح الشمع لأنه من الواضح إلى حد كبير أنّ فانتازمات الفانتازيا الأرسطية تتمتع بحياة وحيوية خاصتين بها. إنّ الفانتازيا عند أرسطو ليست مجرد حالة عن امتلاك طبعات

الكلمات، وإن كان ما يقصد بها أعم من ذلك: فانتازيا= تخيّل، فانتازما= خيال، فانتازمات= خيالات. [المترجم]

(5) للاطلاع على دراسات مفيدة حول الفانتازيا، انظر (1992) Frede (1992) & Schofield. تجد عند شكوفيلد المزيد من المواد القيِّمة حول كيفية ترجمة *Phantasia*، التي يصفها على أنها "مفهوم عائلي [أي، تشابه-عائلي؟]" (1992: 277)؛ إنّ شكوفيلد بشكل عام معارض أكثر مني، أو من، على سبيل المثال، Sorabji (2007)، لرؤية أرسطو تجريبي-أولي-كلاسيكي.

تتموضع بشكل خامل هناك في ذهنك؛ تُخبرنا *dM* 450a1 أنها شرط ضروري لأي فكرة من الأساس، ومن الواضح أنّ معظم الأفكار ليست خاملة بل فعالة.

في هذا الصدد، تشبه فانتازيا أرسطو ما نسميه بالتخيّل [imagination]: بشكل تقريبي، مَلَكَة التصوّر الإبداعي إلى حد ما. (أو من ناحية أخرى استثارة الإدراكات الحسية الماضية .خلافًا لبعض الشرّاح، لا شيء في تفسير أرسطو للفانتازيا يجبره على اعتبارها تتعلق بالإدراك الحسي البصري على وجه التحديد. ومع ذلك، لا تزال أولية حاسة الرؤية في الإدراك الحسي في تفسيره للفانتازيا واضحة). لا تتضمن الفانتازيا بصمات خاملة فحسب، ولكن عمليات أخرى من تركيب وإعادة تركيب تلك البصمات، على سبيل المثال في الأحلام والأوهام (*dM* 451a9)، في التفكير بشأن المستقبل، ومرة أخرى في الأفعال الذهنية القصدية للتصوّر مثل تلك التي يقوم بها عالِم الهندسة - أو الشاعر (*dM* 450a1 ff.). إنها نقطة لافتة للنظر للغاية عن فلسفة العقل عند أرسطو أنّ "العقل المُدرِك الأساسي" عنده، *prôton aisthêtikon* عنده، لا يقتصر نشاطه الأساسي على الإدراك الحسي فحسب، بل يشمل الفانتازيا أيضًا (*dM* 450a11-13). في الواقع، هناك اتجاه تكون فيه الفانتازيا أكثر أساسية من الإدراك الحسي. لأنّ الإدراك الحسي برمته هو فانتازيا أو ينطوي عليها (لا توجد "رؤية عمياء" عند أرسطو). ولكن على الرغم من أنّ كل حالات الفانتازيا (وفق الطريقة التجريبية الصادقة) تنشأ من إدراك حسي ما في الماضي، ليست كل حالات الفانتازيا إدراكاً (في الزمن الحاضر الفعلي) أو تنطوي عليه - كما في حالات الحلم، أحلام اليقظة، الوهم، الاغترار، التصوّر، التوقّع، وفي الواقع الذاكرة كلها تشهد بذلك.

قد نقترح أيضًا أنّ الإدراك الحسي، التصوّر، الوهم، الذاكرة، وما إلى ذلك، كلها ترتبط بالفانتازيا بوصفها أنواعًا لجنس ما. لم يقدِّم أرسطو نفسه هذا الاقتراح قط، وهناك أسباب وجيهة وواضحة لعدم قيامه بذلك. كبداية، ترتبط الفانتازيا بالإدراك الحسي كارتباط النتيجة بالسبب و"الظل" بالواقع. مرة أخرى، إنّ هذا الاقتراح مقلق إلى حد ما لقربه الشديد من التحليل-الطريف الممكن للرؤية

بوصفها حالة خاصة من الوهم البصري حيث يكون الشيء، حسنًا، غير موهوم. لا ينبغي أن يؤخذ هذا الاقتراح على محمل الجد - على الرغم من التشجيع الواضح في - *dA* 428a13 لكنه ربما ينير الدرب. بالنسبة إلى الفانتازيا، كما يقدّمها أرسطو، تبدو أنها نشاطًا ذهنيًا من نفس النوع - وفق معنى ما حسن لـ "نفس النوع" - سواء كانت فورية أو غير فورية، سواء كانت مصحوبة بإدراك حسي حقيقي وأحلام غير حقيقية ووهم وأحلام اليقظة وتصوّر، أو ذاكرة حقيقية غير مباشرة.

في الواقع، يقول أرسطو إنّ *mnêmê* هي نوع ليس تحت جنس الفانتازيا ولكن تحت جنسين، الإدراك الحسي والحكم (*hypolêpsis*). نسبة إلى كليهما، *mnêmê* هي النوع الذي نحصل عليه عن طريق إضافة الفصل [*differentia*] الفترة-الزمنية (*dM* 449b25)؛ راجع ملاحظتي في بداية الفصل 30، "أفلاطون"، إنّ "الذاكرة (الحقيقية) إنما تكون البعد الزمني للمعرفة". وهكذا، يقدّم أرسطو مُزاوجة مهمة: هناك *mnêmê* التي هي نوع من الحكم، وهناك *mnêmê* التي هي نوع من الإدراك الحسي. (عندئذ، العائق الثالث هنا هو معاملة *mnêmê* كنوع تحت جنس الفانتازيا.) تخبرنا *dM* 450a21 أنّ "التذكّر برمّته يتضمن أن تكون واعيًا كذلك بأنّك رأيتَ أو سمعتَ أو تعلّمتَ سابقًا؛ هذا هو السبب في أنك لا تستطيع أن تتذكّر دون امتلاك إحساس بالزمن"، وهو تقييد مفترَض مسبقًا في *dM* 449b24-9 لإظهار أنّ تلك الحيوانات التي لا تمتلك إحساسًا بالزمن، لا يمكن أن يكون لديها *mnêmê* أيضًا. (قارن مع *dM* 453a7-14 التي تخصّ الادعاء بأنّ الحيوانات التي لا تستطيع التفكير (*syllogizein*) لا تستطيع الاستحضار، لأنّ الاستحضار هو نوع من التفكير.) ولكن من المؤكد أنّ كل ما تثبته في الواقع هو أنّ الحيوانات التي ليس لديها إحساس بالزمن واضح واستطرادي لا يمكن أن تمتلك هذا النوع من *mnêmê* الذي هو ضرب من الحكم. إنها لا تُثبِت أنّ هذه الحيوانات لا يمكن أن تمتلك نوعًا من *mnêmê* الذي هو ضرب من الإدراك الحسي، ومعه، ربما، إحساس بالزمن غير واضح وغير استطرادي (المزيد عن الذاكرة والتمييز-الزمني سيأتي بعد لحظات).

لذا، إنّ *mnêmê*، على غرار الإدراك الحسي والحكم، وعلى عكس التصور

أو أحلام اليقظة أو الافتراض، هي مناسِبة-للصدق [truth-apt]: يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة. وعلى عكس الوهم أو الاغترار أو الاعتقاد الكاذب، ليست خاطئة في الأساس: إنها تطمح إلى الصدق، وكما يعبّر عنها أرسطو، "إنها بطبيعتها" (*pephuke*) تصل إلى الصدق.

إذن، إنّ السؤال الأكبر المتبقي حول نوعيّ *mnêmê* عندنا هو سؤال كيف يرتبطان، سببيًا ومنطقيًا، بالحكم والإدراك الحسي اللذين ينشآن منهما. هذا هو السؤال الذي ينتقل إليه أرسطو في - *dM* 450b11-451a14 وهي قطعة من التحليل رائعة تستحق اهتمامًا شديدًا منا.

ولكن إذا كان هذا [نموذج لوح الشمع للذاكرة] هو طريقة حدوث الأمور في حالة الذاكرة، فهل هو هذه العاطفة [الذهنية] [الفانتازما] التي يتذكّرها الشخص، أم هو ذلك الموضوع [الدنيوي] الذي تُشتق منه [الفانتازما]؟ (*dM* 450b11-13)[6].

يهيئ السؤال معضلةً حديثةً لافتة للنظر حول الفكر وموضوعاته. يتابع ارسطو:

> إذا كان [ما نتذكّره] هو هذه [الفانتازما]، فلن نتذكّر أبدًا أي شيء لم يُعرض علينا. لكن إذا كان [ما نتذكّره] هو ذلك [الموضوع]، فكيف يتنسى لنا تذكّر ما كان غائبًا وما الذي لا نُدركه، من خلال إدراك الفانتازما [، التي تكون حاضرة]؟ (*dM* 450b13-16)

لقد صدَمت هذه المشكلة أرسطو لدرجة أنه استخرج خفاياها إلى أبعد من ذلك:

> إذا كان فينا شيء من قبيل الطبعة (*typos*) أو النقش (*Graphê*)، فلماذا يكون الإدراك الحسي لهذا الشيء بالذات ذكرى عن شيء ما آخر، بدلاً من أن يكون عنه [الطبعة]؟ ذلك أنّ الشخص الذي يُفعِّل ذاكرته يوجِّه انتباهه إلى هذه العاطفة [*theôrei*] - الطبعة؛ إنه عن هذه يكون لديه إدراك حسي. وعليه، كيف يتذكّر [بالتالي] ما هو حتى غير موجود؟ هذا سيعني أننا يمكن أن نسمع ونرى ما هو غير موجود! (*dM* 450b16-20)

---

(6) كل الترجمات تعود إليّ.

بعض المعلّقين المتأخرين، مايلز بيرنييت وجون مكدويل على سبيل المثال، حرصوا في كثير من الأحيان على إنقاذ أفلاطون وأرسطو من قراءاتٍ لهما لا تُناسِب العصر كوصفهم تجريبيي القرن الثامن عشر. كان الشكل المعتاد لهذا الإنقاذ هو قراءتهم، بدلاً من ذلك، على أنهم فيتغنشتاينيي القرن العشرين. ليس هذا هو الموضع المناسب للسؤال عما إذا كانت هذه القراءات موفَّقة بشكل عام. لكن هذا هو الموضع المناسب للإشارة إلى أنه لدينا هنا، على أي حال، دليل واضح على أنّ أرسطو لم يُجنِّد أحد الاعتراضات الفيتغنشتاينية الرئيسة على "طريقة الأفكار"، أعني، أنه ببساطة يُعدّ في غير محله وصف درايتنا بالصور الداخلية على أنها إدراك حسي[7]. لأنه في هذا المقطع يتحدث أرسطو صراحةً عن الإدراك الحسي، *aisthêsis*، للفانتازمات "الداخلية"، ويبدو أنه يأخذه على أنه إدراك حسي ليس أقل أصالة من السمع والرؤية "الخارجيين".

على أي حال، أرسطو لديه الآن معضلة حول الذاكرة. الذاكرة هي إما (أ) عن الطبعة القريبة، أو (ب) عن الموضوع البعيد. إذا كانت (أ) فالذاكرة ليست عُرضة للاعتراض القائل "لا يمكنك إدراك ما هو غير موجود" ولكن لا يبدو أنها عن الموضوع البعيد؛ إذا كانت (ب)، فإنّ الذاكرة هي عن الموضوع البعيد، لكنها تبدو عرضة بشكل كبير للاعتراض القائل "لا يمكنك إدراك ما هو غير موجود".

لحل هذه المعضلة، يقول الآتي:

> أليس من الممكن أن يحدث هذا فحسب [أنه من خلال التذكّر ندرك ما هو غير موجود]؟ إنه مثل رسمة على لوحة ما، التي تكون كُلّاً من الحيوان وصورة [*eikôn*] [الحيوان]: هي الحيوان، وهي الصورة - هي كلاهما. ومع ذلك، فإنّ ماهية الحيوان والصورة ليست نفسها. من الممكن الانتباه لـ [الرسمة] بوصفها حيوان ما وبوصفها صورة ما على حد سواء. وعلى هذا

(7) كما هو الحال في سؤال اختبار أكسفورد القديم (الملفَّق ربما): هل الإدراك الحسي هو 'رؤية' الأشياء أم رؤية 'الأشياء'؟

> النحو بالضبط، يجب أن نفهم الفانتازما في داخلنا. يمكن أن تكون موضوع الانتباه بوصفها شيء ما بحد ذاته وأيضًا بوصفها صورة لشيء آخر على حد سواء. (*dM* 450b19-26)

في الواقع، يخبرنا أرسطو هنا أنّ مفتاح النظرية الفلسفية الصحيحة للذاكرة هو الفكرة التي نسميها الآن الإحالة. ليس لدى أرسطو كلمة محددة للفكرة، لكنه يشير إليها بوضوح إلى حد ما من خلال استعماله لـ *hôs* ("بوصفها [as]"، باعتبارها [qua]، "تحت مظهر ما لـ") وللمجرورات اليونانية البسيطة؛ كما لو كنا في اللغة الإنجليزية سنستعمل الحروف المائلة للفت الانتباه لحروف الجر لـ وعن.

وهكذا فإنّ الفانتازما، الصورة الذهنية، لها وجود في حد ذاتها، بوصفها حاضرة في خبرتنا الذاتية. ولكنها أيضًا لها وجود بوصفها صورة لشيء ما. إذن، بمعنى ما، إنّ موضوعات الذاكرة هي فانتازمات - وبما أنها موجودة في أذهاننا وقت التذكّر، فإنّ الذاكرة هي في الواقع عن أشياء حاضرة. ومع ذلك، بمعنى آخر، إنّ موضوعات الذاكرة هي الأشياء الدنيوية الحقيقية التي تكون هذه الفانتازامات صورًا عنها - وبما أنها ليست موجودة في أذهاننا وقت التذكّر، فهناك أيضًا معنى ما تكون فيه الذاكرة عن أشياءٍ هي غائبة.

بقدر ما تكون نظرية أرسطو عن الذاكرة ناجحة، فإنّ هذا التمييز الدقيق والحاذق هو مفتاح نجاحها. إنّ هذا التمييز مهم، أيضًا، للفهم الصحيح لعقيدة أرسطو الأوسع نطاقًا التي مفادها أنه "لا يمكن أن يكون هناك تفكير (*noein*) من الأساس بدون الفانتازمات" (*dM* 450a1). فكرة أرسطو هي أنّ التفكير بشكل عام هو بمعنى ما عملية طبيعية ومادية بالكامل؛ لأنّ كل ما ينطوي عليه هو التلاعب بالصور الذهنية. ومع ذلك، من وجهة نظر ما يسميه أرسطو غالبًا بالفهم "المنطقي"، إنّ الأمر الحاسم ليس الصور بقدر ما هو التلاعب.

قارن مع عداد ما، الذي وفق المنظور "المادي" ليس أكثر من ترتيب لخرز متحركة على قضبان ثابتة. ولكن، من المنظور "المنطقي"، يُعدّ العداد، أيضًا،

تمثيلًا لعدد لانهائي ممكن من العلاقات الحسابية المجردة. ما يربط المنظورين معًا - مما يجعل من الممكن في الحال لمجرد ترتيبات من الخرز أن ترقى إلى الدور السامي المتمثل في ترميز العلاقات الرياضية المجردة، وبالنسبة للعلاقات الرياضية المجردة لتصبح متجسِّدة في مجرد ترتيبات من الخرز - هو، مرة أخرى، مفهوم الإحالة.

هنا، كما سيرى أي فيلسوف حديث، تنشأ أسئلة صعبة حول كيفية فهم علاقة الإحالة. يبدو أنّ الفانتازما ف لا يمكن أن تشير إلى الأصلي أ ما لم يكن أ هو سبب ف، ولكن لا يمكن أن تشير ف أيضًا إلى أ ما لم تكن ف تشبه أ. يبدو أنّ الإحالة تتضمن الاتصال السببي والتشابه على حد سواء، وفي *dM* يستعمل أرسطو اللغة التي تنطوي على الاثنين: يتحدث عن الطبعة بوصفها حركة *kinesis*، وعن الكون مطبوعًا بوصفه خبرة *pathos*، ولكن أيضًا عن الطبعة الناتجة بوصفها صورة *eikôn*. لكنه لا يجيب عن سؤال كيف يتفاعل هذان العاملان بالضبط. هذا السؤال يمكن أن نتركه للفلاسفة المعاصرين العاملين في تقليد فلسفة الإحالة الذي يعود إلى كتابات فريغه ورسل وكريبك. لكن من المؤكد أنّ أرسطو يستحق بعض الثناء لأنه جعله سؤالًا يمكن طرحه على الأقل.

يبدو أنّ ما يحاول أرسطو فعله - وهذا تكهّن، لكنني آمل أن يكون مقبولاً- لفهم الذاكرة، وبشكل خاص علاقة-الإحالة التي تنطوي عليها الذاكرة، هو إحداث شيء ما من فكرته، المشار إليها سابقًا، بأنّ الذاكرة والاستحضار كلاهما ينطوي على حكم ما عن الزمن أو إدراك حسي له؛ يعود إلى هذا في *dM* 452b8-453a14. إذا كنتُ أقرأه بشكل صحيح، فإنّ الفكرة هي هذه. يعتقد أرسطو أنّ لدينا، بشكل عام، القدرة على إحداث تمييزات أكبر وأقل في الامتداد الزمني، تمامًا مثلما يمكننا إحداث هذه التمييزات مع أنواع أخرى من الامتداد (452b8-22)؛ ويعتقد أنه جزء ضروري في التذكّر وفي الاستحضار أنه يجب أن يتضمن مثل هذا التمييز في الزمن (452b23-453a4). اقتراحه، إذن، هو أنّ الإحالة على شيء بعيد هو بالضرورة جزء من الذاكرة والاستحضار يجب فهمها عن طريق إضافة حكم من الدرجة-الثانية

عن الزمن ليقف جنبًا إلى جنب مع الحكم أو الإدراك الحسي من الدرجة-الأولى الذي تتضمنه الذاكرة أو الاستحضار: على سبيل المثال، "كانت القطة على الحصيرة" (من الدرجة-الأولى) يجب أن يكون مصحوبًا بـ "إدراكي الحسي أنّ 'القطة كانت على الحصيرة' كان عند ز" (من الدرجة-الثانية).

لا يعمل هذا الاقتراح كتفسير لجزء الإحالة لأي حكم-ذاكرة، لسبب واضح أنه ارتدادي: إنّ تفسير علاقة-الإحالة، كما يحدث في حكم ما أو قضية ما، لا يمكن أن يأخذ شكل إضافة حكم آخر أو قضية أخرى تحدث فيها علاقة-الإحالة تلك أيضًا. إذا أرجأنا هذه المشكلة، فقد يبدو الاقتراح أكثر تفاؤلاً كتفسير لظاهرة الذاكرة نفسها. بلا شك، هناك معنى للذاكرة لا تتذكّر فيه أنّ ق إلا إذا كنت تتذكّر متى ق. ومع ذلك، كما أشرت أعلاه فيما يتعلق بحالة ذاكرة الحيوان، يشير هذا المعنى إلى شكل متطور وواضح من الذاكرة. إنه لأمر قوي للغاية أن نقول إنه لا يمكن أن تكون هناك ذاكرة ألبتة دون حكم واضح وصريح بشأن متى حدث محتوى الذاكرة.

ينتقل أرسطو من (أ) الذاكرة إلى (ب) الاستحضار عند *dM* 451a18.

4. De Memoria: **(ب) في الاستحضار** (451a18-452b7)

كما ذكرنا سابقًا، إنّ الفرق بين الذاكرة والاستحضار الذي يريد أرسطو تقديمه، مقارنة بأفلاطون، هو مجرد فرق بين الاستبقاء والاستدعاء: بين الاحتفاظ بشيء ما في ذهنك، وهو ما تفعله *mnêmê*، واستقدام شيء ما إلى الذهن، وهو دور *anamnêsis*.

ما هو نوع هذا "الشيء"؟ واستبقاء واستدعاء ماذا؟ يبدأ أرسطو مناقشته بشأن الاستحضار بالتشديد على أنّ الاستحضار لا يعني استحضار الذكريات (*dM* 451a21 ff.). الذاكرة والاستحضار كلاهما من نفس الشيئين، أعني، المعرفة والإدراك الحسي (*dM* 451b4؛ راجع ملاحظاتي أعلاه حول *dM* 449b25 عن الحكم والإدراك الحسي). ولكن كيف يمكن أن تكون المعرفة والإدراك الحسي

متاحين للذاكرة أو للاستحضار؟ من الواضح أنّ إجابة أرسطو هي "عن طريق الفانتازمات"، لكنّ الأمر استغرق منه الوصول حتى 453a16 لتوضيح ذلك بشكل تام: "الاستحضار هو البحث، في هذا النوع من الوسط المادي، عن فانتازما ما". لذا، في الذاكرة، تُستبقى المعرفة أو الإدراك الحسي فينا من خلال استبقاء الفانتازمات؛ وفي الاستحضار، تُستدعى المعرفة أو الإدراك الحسي فينا من خلال استدعاء الفانتازمات. عندما نستبقي المعرفة أو الإدراك الحسي في الذاكرة، فإنّ الفانتازمات هي ما نخزنه فيها؛ عندما نستدعي المعرفة أو الإدراك الحسي في الاستحضار، فإنّ الفانتازمات هي ما نستدعيه. بالنظر إلى عقيدة أرسطو الأوسع نطاقًا (انظر *dM* 450a1, *dA* 427b15, *dA* 3.2-3) المتمثلة في أنّ الفانتازيا هي شرط ضروري لأي فكر من الأساس، يبدو أنّ المكانة المركزية للفانتازمات في تفسيره لطبيعة الفكر لا يمكن إنكارها. يبدو أيضًا أنها موازية على نحو لافت للنظر - على الرغم من أنّ الكثير من القراء الفيتغنشتاينيين-الجدد لأرسطو قد يكرهون هذه المقارنة - لرؤى جون لوك في بداية الكتاب الثاني من المقال.

كما قلتُ، لم يوضّح أرسطو في *de Memoria* حتى 453a16 أنّ المجال الذي يعمل فيه الاستحضار (والذاكرة) هو مجال من الفانتازمات؛ في 451b12-451a15 يتحدّث في الغالب عن الاستحضار بوصفه ينطوي على *kinêseis* أو "عمليات" أو "حركات" [في العقل][8]. هذا التقييد وعدم الوضوح في مفرداته لا يمنعه من قول بعض الأشياء التي تُحدِّد بشكل أكثر وضوحًا التشابه بين نظريته عن الفكر القائمة على الفانتازيا و"طريقة الأفكار" التي قدّمها التجريبيون التنويريون أمثال لوك وهيوم بأشكال مختلفة. ما هو واضح جدًا أيضًا هو مدى بُعد نظرية الاستحضار التي قدَّمها

(8) أرسطو ليس هو الفيلسوف الوحيد الذي تحدث عن الأفكار، أو ما يشبهها تمامًا، بوصفها حركات للعقل: "عندما تكون الاستنتاجات معقدة للغاية بحيث لا يمكن الاحتفاظ بها في فعل حدسي واحد، فإنّ يقينها يعتمد على الذاكرة؛ وبما أنّ الذاكرة ضعيفة وقابلة للفساد، يجب إحياؤها وتقويتها بوساطة حركة مستمرة ومتكررة من الفكر" (*Descartes, Rules for the Direction of the Mind, Rule XI*). أشكر بول فليتشر على هذا العرض.

أرسطو، في هذا النصف الثاني من *dM*، عن "نظرية الاستحضار" عند أفلاطون.

لذا، في 451b10-14، يبدأ ارسطو تفسيره لكيفية حدوث الاستحضار، وفق المعنى الذي عنده، على النحو التالي:

> تحدث الاستحضارات عندما تكون هذه الحركة بطبيعتها (*pephuken*) تحدث بعد تلك الحركة. الآن إذا كان هذا [التسلسل] ضروريًا، فمن الواضح أنه عندما تحدث الأولى، ستحدث الثانية [حتمًا] أيضًا؛ ولكن إذا لم يكن ذلك بحكم الضرورة بل بسبب التعوّد، فستحدث الثانية في الغالب. (*dM* 451b10-14)

تمامًا مثلما يوجد نوعان من التسلسل في الطبيعة، الضروري و"الغالب" (راجع *Physics* 2.1)، كذلك، في المقابل، هناك نوعان من التسلسلات من أي حركة ذهنية أ إلى أي حركة ذهنية أخرى ب: الضروري والمعتاد. في النوع الأول من التسلسل، يستلزم حدوث أ حدوث ب؛ في الحالة الثانية، إنّ حدوث أ إنما يجعل حدوث ب محتملاً. وبصيغة أخرى: يمكن أن تكون الروابط بين الأفكار ضرورية، أو يمكن أن تكون معتادة. (يمكن أن تكون أيضًا، كما تخبرنا *dM* 452b1-5، عرَضية أو عشوائية: إنّ التفاؤل الإبستمولوجي العام لأرسطو يقوده إلى الاعتقاد بأنّ عمليات الاستحضار موثوقة عادةً، لكنه لا يعتقد أنّ هناك أي شيء معصوم عنها. تنتهي الرسالة، 453a15-b7، مع بعض التأملات حول الطريقة التي يمكن بها للعوامل المادية أن تمنع أو تشوّه الاستحضار الدقيق.)

يتابع أرسطو:

> يحدث أن تُصبح بعض الاستدعاءات أو الحركات أكثر اعتيادًا بمجرد حدوثها لمرة واحدة، مقارنة بغيرها التي تُجرى عدة مرات؛ لهذا السبب نتذكّر بعض الأشياء التي رأيناها لمرة واحدة أفضل من بعض الأشياء الأخرى التي نراها مرارًا وتكرارًا. (*dM* 451b14-16)

أو يمكننا صياغتها على هذا النحو: بعض الأفكار تصدمنا بقوة وبحيوية، وبعضها الآخر أقل من ذلك بكثير (راجع 452a27-31).

ملاحظات أرسطو التالية هي:

> وهكذا، عندما نستحضر، فإننا نجري إحدى الحركات السابقة [تلك التي نبحث عنها]، [ونضع تسلسلًا يبدأ من تلك الحركة]، حتى نجري الحركة التي تعقبها فورًا وبشكل معتاد الحركة [التي نحاول الوصول إليها]. هذا هو السبب في أننا نصطاد بالترتيب، نبدأ أفكارنا من الحاضر أو من حركة ما أخرى، ومن المشابِهة أو المعاكِسة أو المجاوِرة. (*dM* 451b17-20)

لذا، إنّ الاستحضار، كما تعلّمنا هنا، يمكن أن يكون عملية طوعية - يمكن أن يكون "اصطيادًا" في أفكارنا. هذا الاصطياد الذهني ممكن لأنّ الأفكار مرتبطة بالطرق الموضَّحة أعلاه، أي، بوساطة الاتصال الضروري والاتصال المعتاد (وأيضًا عبر مبادئ الارتباط التي تخصّ التشابه والتعارض والتجاور). حتى يمكننا التنقّل من خلال بُنى الأفكار، نحو الفكرة الخاصة التي نسعى إليها. (على نحو يُثير الاهتمام يعتمد سورابجي [Sorabji] على ملاحظات أرسطو الغامضة إلى حد ما حول هذا الموضوع في تأسيس نظرية عن المذكِّرات أو الأدوات الذاكرية [mnemonics]، ومن المؤكد ليست الأدوات الذاكرية ببعيدة عند هذه المرحلة في *dM*).

إذن، ما يقدِّمه أرسطو هنا هو، بمعنى ما قريب جدًا من المعنى التجريبي الكلاسيكي، نظرية عن الأفكار. بلا شك، إنّ أطروحتي ليست أنّ نظرية أرسطو عن الأفكار ما هي إلا نفس نظرية لوك، أو هيوم، أو بيركلي. من الواضح أنها ليست بالضبط نفس تلك النظريات. لاحِظ على وجه الخصوص أنّ نظرية أرسطو عن الأفكار، على عكس نظرية تجريبيي عصر التنوير، دُرِسَت بشكل محايد بين ما كانت تسميه العصور الوسطى "النزعة الاسمية" و"النزعة الواقعية" - إنها لا تستلزم الواقعية المعتدلة لأرسطو حول الكليات، لكنها لا تستبعدها أيضًا. (إنّ الاشتمال الفعال في نظرية أرسطو على محاولة جادة لفهم الإحالة، وهو أمر مفقود على نحو لافت للنظر في تجريبيي عصر التنوير، مهم هنا.) لاحِظ أيضًا كيف يظهر التفاؤل الإبستمولوجي المميز لأرسطو مجدَّدًا في المطابقة المباشرة للفرق بين

الروابط الضرورية والمعتادة في العالم مع الفرق بين الروابط الضرورية والمعتادة بين أفكارنا. (راجع *NE* 1139b7-11 للاطلاع على الفكرة العامة هنا، التي مفادها أنّ الجزء منا الذي يُميِّز أي جانب معين من العالم سيشبه هذا الجانب - وهو نفسه تطبيق لما هو شائع في الفلسفة القديمة أنّ الإدراك الحسي للمتشابهات يكون عن طريق مشابهتها). لكنّ التقارب واضح. وإذا أثار هذا الاقتراح اعتراضًا مفاده أنه يُعدّ مفارقة تاريخية افتراض أنّ أرسطو كان من الممكن أن يكون لديه نظرية تجريبية كلاسيكية عن الأفكار، فإنّ الجواب عن هذا الاعتراض يكون واضحًا أيضًا. بالطبع، هذا الافتراض هو مفارقة تاريخية؛ ولكن ليس هناك ما يُعدّ مفارقة تاريخية في افتراض أنّ التجريبيين الكلاسيكيين قد قرأوا *de Memoria* لأرسطو. على العكس من ذلك، لا شيء يبدو أكثر احتمالا.

ما هو ملحوظ أيضًا في نظرية أرسطو عن الفكر والذاكرة، كما قلت أعلاه، هو مدى دراستها على نحو معاد للأفلاطونية. يظهر هذا بطريقتين لاسيما في مناقشته للاستحضار.

إليك أول هاتين الطريقتين. اقترحَ *Meno* 80d-e على نحو مشهور "مفارقة مينون"، وهي معضلة تفيد بأنه من المستحيل تعلّم أي شيء لأنه إما يكون غير مُجدٍ أو من المستحيل "الاستفسار" أو "البحث" عن أي شيء قد يتعلّمه المرء. لأنه إما أنّ المرء يعرف ذلك مسبقًا، وفي هذه الحالة يكون الاستفسار غير مجدٍ؛ أو لا يعرفه مسبقًا، وفي هذه الحالة لا يمكن للمرء معرفة أين يبحث عنه ولا يمكنه معرفة متى يجده أيضًا. إذن، يتضح أنّ هذا الاستفسار، وبالتالي، التعلّم، مستحيل.

إجابة أفلاطون عن هذا اللغز هي نظرية أفلاطون عن الاستحضار، التي من المفترض، كما رأينا، أن تكون نظرية تغطي كل المعرفة. في المقابل، إنّ إجابة أرسطو الكاملة عن مفارقة مينون هي (في توقُّعي[9]) ذاهبة إلى شيء من هذا القبيل.

(9) لم يقدِّم هذه الإجابة صراحة قط. النص الأكثر شهرة الذي يتعامل فيه أرسطو مع مفارقة مينون هو *Posterior Analytics* 1.1.

أولاً - وإن لم يكن ذلك في *de Memoria* - قد يشير أرسطو إلى أنّ المفارقة لا يمكن أن تغطي كل المعرفة: الأمثلة العادية مثل البحث عن (مكان) الجورب المفقود والعثور عليه، أو الطريق إلى لاريسا، توضِّح مدى ضآلة هذه المفارقة إذا أخذناها على هذا النطاق الواسع. ومع ذلك، ثانيًا، قد يكون للمفارقة بعض الوجاهة إذا كنا نتحدث عن محاولة استحضار الأشياء التي نسيناها؛ ومن المفارقات بالنسبة إلى أفلاطون، الذي يعتبر الاستحضار وفق المعنى الذي عنده هو الإجابة عن مفارقة مينون، إنّ العمليات الذهنية المتضمَّنة في محاولة استحضار الأشياء تبدو بالفعل وكأنها حالة يمكن فيها تطبيق شيء من قبيل مفارقة مينون. لكن، ثالثًا، يواصل أرسطو إظهار أنه، خلافًا لمينون، حتى هنا "الاستفسار" و"البحث" عن الأفكار ممكنان تمامًا؛ وهذا ما يهدف أرسطو إلى إظهاره من خلال نظريته عن الأفكار، كما هو موضَّح أعلاه. أثناء تلخيصه لهذا الاستنتاج المناهض للأفلاطونية:

> في كثير من الأحيان قبل الآن، لم يكن الشخص قادرًا على الاستحضار، لكنه عندما يسعى، يمكنه الاستحضار، ويجد ما يبحث عنه. يحدث هذا عندما يُدخِل العديد من [الفانتازمات] في حالة حركة، حتى يُدخِل في الحركة النوع الصحيح من العملية التي سيَتبَعها [الشيءُ المطلوب]. (*dM* 452a8-10)

يقودنا هذا إلى الطريقة الأخرى التي تكون فيها مناقشة أرسطو للاستحضار مدروسة على نحو مناهض للأفلاطونية. وذلك من جهة أنّ الاستحضار، بالنسبة إلى أفلاطون، هو في الأساس مسألة الحصول على أفكار قبلية: في مينون، يعني ذلك الإمساك بالروابط بين الأفكار الهندسية؛ في فيدون 74a - 75b، يعني ذلك الإمساك بالمُثُل. في المقابل، بالنسبة إلى أرسطو، يمكن أن يكون الاستحضار استدعاء أي نوع من الأفكار من الأساس، بشرط أن تُظهر نوعًا من الانتظام أو الاتصال. بالتأكيد، يُدرك أرسطو، كما أشرنا سابقًا، الفرق بين تلك الأفكار التي تكون مرتبطة بالضرورة وتلك التي تكون المرتبطة على نحو معتاد فحسب؛ ومن المؤكد

أنّ أرسطو يوافق على أنه من الأسهل استحضار سلاسل الأفكار عندما يكون لها نوع من الانتظام المتأصل فيها، على غرار الأفكار الرياضية (*taxin tina*, 452a3). يخوض، كذلك، في تفاصيل كثيرة حول ماهية التقنيات الذاكرية التي قد نسعى إلى توظيفها، عندما نحاول بوعي أن نستحضر شيئًا ما اعتدنا أن نعرفه (*dM* 452a10-26)؛ إنّ الشيء الرئيس، على حد قوله، هو تأمين "نقطة الانطلاق" (452a12). تبقى النقطة الفاصلة أنّ نظرية أرسطو عن الاستحضار هي أعم بكثير من نظرية أفلاطون، وذلك ببساطة لأنّ تفسير أرسطو محايد تمامًا من حيث الموضوع. يمكن أن ينطبق تفسير أرسطو للاستحضار على استحضار أي شيء.

"إذن" (قد يقول أحدهم هنا) "لا يستبعد أرسطو، على الرغم من أنه لا يركّز على، إمكانية الاستعادة المنطقية، من الداخل، لروابط عقلانية قبلية مثل تلك التي يستعيدها الصبي-العبد على ما يبدو في مينون". ذلك صحيح. لكن هناك فرق بين رؤية مثل هذه الروابط واستحضارها. يعتقد أرسطو أنّ أفلاطون ليس لديه أي سبب للادعاء بأنّ الصبي العبد يستحضرها بدلاً من مجرّد يراها لأول مرة؛ وبما أنه (كما بدأ أرسطو بالقول) يجب أن تكون الذاكرة - والاستحضار - عن الماضي، فإنّ أول مواجهة لنا مع حقائق الهندسة، التي ليست ماضية بل لا زمنية، يجب أن تكون مسألة رؤية لا تذكّر أو استحضار. أظنُّ أنّ أرسطو سيكون أيضًا متعاطفًا مع اعتراضٍ ما على مثال الصبي-العبد مألوف لدى أجيال من الطلاب: أعني أنّ الاستحضار الحقيقي يجب أن يكون من نفسه أصالةً، "من داخل المفكر نفسه" أصالةً - والصبي-العبد ليس كذلك، لم يكن من الممكن أن يحدث الاستحضار من الأساس دون إثارة أسئلة سقراط.

ما يقدّمه لنا أرسطو، إذن، فيما يتعلق بموضوعيّ الذاكرة والاستحضار، ثري وحاذق وله قوة وصدى فلسفيان غير عاديين. ربما يكون أول فيلسوف ذاكرة عظيم بحق في التقليد الغربي. بفضل جهود سورابجي وآخرين، جذبت *de Memoria* بعض الاهتمام في الأربعين عامًا الماضية أو نحو ذلك؛ ولكن مع ذلك، في اعتقادي، لم يقترب أحد مما تستحقه.ذ

References

Annas, Julia (1986) "Aristotle on Memory and the Self," Oxford Studies in Ancient Philosophy 4: 99-117; reprinted in M. C. Nussbaum and A. O. Rorty (eds.), Essays on Aristotle's De Anima. New York: Oxford University Press, pp. 297-311.

Aquinas, Summa Theologica. Many editions.

Bloch, David (2007) Aristotle on Memory and Recollection: Text, Translation, Interpretation, and Reception in Western Scholasticism. Leiden: Brill, ISBN 978-90-04-16046-0.

Block, I. (1961) "The Order of Aristotle's Psychological Writings," American Journal of Philology 82: 50ff.

Burnyeat, M. (1992) "Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft)," in M. C. Nussbaum and A. O. Rorty (eds.), Essays on Aristotle's De Anima. New York: Oxford University Press, pp. 14-26.

Chappell, T. (2014) Knowing What to Do. Oxford: Oxford University Press.

Frede, Dorothea (1992) "The Cognitive Role of phantasia," in M. C. Nussbaum and A. O. Rorty (eds.), Essays on Aristotle's De Anima. New York: Oxford University Press, pp. 279-95.

Hardie, W. F. R. (1976) "Concepts of Consciousness in Aristotle," Mind 85: 388-411.

Lang, H. S. (1980) "On Memory: Aristotle's Corrections of Plato," Journal of the History of Philosophy 18: 379-93.

Nussbaum, Martha and Rorty, Amelie (eds.) (1992) Essays on Aristotle's de Anima. New York: Oxford University Press.

Schofield, Malcolm (1992) "Aristotle on the Imagination," in M. C. Nussbaum and A. O. Rorty (eds.), Essays on Aristotle's De Anima. New York: Oxford University Press, pp. 249-77.

Sisko, John (1996) "Space, Time, and Phantasms in Aristotle, De memoria 2, 452b7-25," Classical Quarterly 47: 167-75.

Sorabji, Richard (1972/2006) Aristotle On Memory; 1st edn., London: Duckworth, 1972; 2nd edn., Chicago, IL: University of Chicago Press, 2006, ISBN 0-226-76823-6.

الفصل الثاني والثلاثون

الفلسفة الهندية الكلاسيكية

جوناردون جانيري

1. الذاكرة والذات

هناك رابط مفاهيمي عميق بين الذات والزمن. أحد التعبيرات المحترمة عن هذا الرابط هو أنّ الذاكرة توفِّر معيارًا للهُوِيَّة الشخصية، والذي لطالما كان الاعتراض القياسي عليه أنّ الذاكرة تفترض مسبقًا تماثل الذات، وبذلك، لا يمكن استعمالها في تحليل غير دائري لها. لقد حظيت قوة هذا الاعتراض بالاعتراف في الخطوة التي خطاها أولئك المنظِّرون الذين جادلوا بأنّ الهُوِيَّة الشخصية يجب ألا يتم تحليلها من خلال الذاكرة، بل، بدلاً من ذلك، من خلال المفهوم الاصطناعي لـ شبه-الذاكرة (مفهوم عن حالةٍ ما تشبه الذاكرة من جهة إنتاجها من خلال خبرة ماضية، ولكنها محايدة بشأن لمَنْ تعود الخبرة). يتفق كل من منظّري الاستمرارية النفسية للهُوِيَّة الشخصية وخصومهم على أنّ هناك رابطًا أكثر أولية بين الزمن والذات، وهو ما سأطلق عليه "شرط تضمين الذات في الذاكرة":

> تضمين-الذات: في الذاكرة، لا يَسترجع المفكِّر الحالي فعلاً ما أو خبرةً ما فحسب بل كذلك بل يُضمِّن المفكِّرَ في محتوى الذاكرة بوصفه الشخص الذي أنجز الفعل أو امتلك الخبرة في الماضي.

حظيَّ هذا الشرط باعتراف واضح من الفلاسفة الأوروبيين الحديثين الأوائل. يُعبِّر

بتلر عنه على النحو التالي:

> عندما يتفكَّر أي شخص في فعلٍ ماضٍ يخصّه، يكون متأكِّدًا تمامًا من الشخص الذي قام بذلك الفعل، أعني، نفسه، الشخص الذي يتفكَّر الآن فيه، كتأكده من أنّ الفعل قد حصل من الأساس. (Analogy 1736/1819: 295)

لا يزيد ريد على أن يردد كلام بتلر فحسب عندما يقول:

> أتذكّر أنني تحدثتُ مع مثل هذا الشخص قبل عشرين عامًا؛ أتذكّر عدة أشياء قيلت في تلك المحادثة؛ لا تشهد ذاكرتي على حصول ذلك فحسب، بل إنه حصل من خلالي الذي يتذكّر ذلك الآن (Essays 1969: 341)

ويُلزِم لوك نفسه بهذا الشرط عندما يقول إنّ الذاكرة هي "قدرة... [العقل] على إحياء الإدراكات، التي كانت لدى المرء ذات مرة، مع هذا الإدراك الملحق بها، بأنها كانت لديه من قبل "(*Essay* 1795: II.x.2).

للاطلاع على صياغة أكثر حداثة لهذا الشرط، اسمحوا لي أن أنتقل إلى عمل إندل تولفينغ في سيكولوجية الذاكرة. استنادًا إلى الدراسات التي أجريت على ضحايا عانوا من أنواع مختلفة من تدهورات الذاكرة، يدّعي تولفينغ أنّ الذاكرة مُؤمَّنة من خلال ثلاثة أنواع من أنظمة الذاكرة المتحققة عصبيًا: الإجرائية، الدلالية، الاستطرادية. تتيح الذاكرة الإجرائية اكتساب المهارات الحركية والإدراكية الحسية والمعرفية واستبقاءها (على سبيل المثال، معرفة كيفية ركوب الدراجة). تتمثَّل الذاكرة الدلالية في تخزين المعلومات العامة الخالية من السياق (أنّ البرتقال صالح للأكل؛ أنّ لندن هي عاصمة بريطانيا). تُسجِّل الذاكرة الاستطرادية "ماذا وأين ومتى" التي تخصّ حدَثًا ما: تذكّر المشي في الحديقة صباح أمس، وتذكّر رؤية زوج جميل من الأحذية عبر نافذة المتجر. يدعم كل نظام من أنظمة الذاكرة هاته العلاقة بين الزمن والذات. تتيح الذاكرة الإجرائية الاحتفاظ بالمهارات المعرفية والسلوكية الفردية مع مرور الزمن. تتيح الذاكرة الدلالية الاحتفاظ بسمات

الشخصية (مثل معرفة النفس بأنها عنيدة)، وكذلك المعرفة-الذاتية الوقائعية (مثل معرفة تاريخ ميلاد الشخص). ومع ذلك، يؤكد تولفينغ أنّ الذاكرة الاستطرادية فريدة من نوعها في استيفاء شرط تضمين-الذات، وهو شرط يفككه بمساعدة استعارة السفر الذهني في الزمن. السفر الذهني في الزمن هو إعادة معايشة أو إعادة اختبار خبرة ما مرَّ بها المرء سابقًا، إعادة مَوضعة الذات في زمن ذاتي إلى الماضي (أو بالمثل إلى المستقبل). يدّعي تولفينغ أنّ القدرة على السفر الذهني في الزمن تُتاح من خلال نوع مميز من القدرة المعرفية، قدرة يسميها "الوعي التداركي الذاتي". الوعي التداركي الذاتي هو القدرة على الدراية بالذات في الماضي أو المستقبل الشخصي الذي يخصّ المرء: إنه الاسم الذي يُطلَق على "نوع الوعي الذي يتوّسط دراية المرء بوجوده وهُوّيته في الزمن الذاتي الممتد من الماضي الشخصي عبر الحاضر إلى المستقبل الشخصي" (Tulving 1985: 1). فيما يخصّ دوره في الذاكرة الاستطرادية، وصَفَه تولفينغ بأنه القدرة على إعادة النظر في الخبرة السابقة، "الدراية الفريدة بإعادة-اختبار هنا والآن شيء حدث سابقًا، في زمن آخر وفي مكان آخر" (1993: 68). يصفه تولفينغ أيضًا بأنه القدرة على التمثيل، القدرة التي "تسمح للبشر البالغين بالتمثيل ذهنيًا وبأن يُصحبوا على دراية بوجودهم الممتد عبر الزمن الذاتي" (Wheeler et al. 1997: 335). وبذلك، يمكننا إعادة صياغة شرط تضمين-الذات على النحو التالي:

> السفر الذهني في الزمن: في الذاكرة الاستطرادية، لا يسترجع المفكِّر الحالي الخبرة فحسب، بل يعيد معايشتها أيضًا من خلال السفر ذهنيًا إلى الماضي.

عندما يقول تولفينغ إنّ "الذاكرة الاستطرادية تختلف عن الأنواع الأخرى من الذاكرة في أنّ عملياتها تتطلب ذاتًا ما. فإنّ الذات هي التي تنخرط في النشاط الذهني الذي يشار إليه بالسفر الذهني في الزمن: لا يمكن أن يكون هناك سفر بدون مسافِر "(2005: 14)، أعتبر هذا يعني أنّ المرء هو ذاته الممثَّلة في محتوى ذاكرته الاستطرادية، والممثَّلة على أنها الشخص الذي يُنجز الفعل أو يمتلك

الخبرة. يُعدّ زعمًا مألوفًا ولو كان مثيرًا للجدل أنه لا يمكن للمرء أن يمثّل ذاته بأي من هذه الطُرق ومع ذلك يكون مخطئًا فيما يتعلق بهُوِيَّة الشخص الممثَّل، أنّ هناك حصانة من الخطأ بسبب سوء التعرّف فيما يخصّ ضمير الشخص المتكلم في التصريحات التي تُعبِّر عن حالات الذاكرة الاستطرادية (Shoemaker 1970؛ Pryor 1999؛ Bermúdez 2012؛ Jordi 2014).

ينبع مصدر الانزعاج البوذي المبكر من فكرة الذاكرة الاستطرادية من الخوف من أن تتطلّب الذاكرة الاستطرادية تمثيلًا مفاهيميًا للذات. لأنه إذا كانت الذاكرة الاستطرادية تستلزم تمثيلًا مفاهيميًا للذات، فقد يبدو أنها تتعارض مع جوهر الالتزام بإنكار الذات، الذي مفاده أنّ تمثيل الذات داخل الخبرة هو وهم على الدوام. يستعمل الفلاسفة الهنود غير البوذيين هذه النقطة تحديدًا في نقدهم للنظرية البوذية. في الواقع، إنّ ناقد التحليل البوذي المبكر، الفيلسوف الميممساكي سابارا، الذي عاش قبل بوذاغوسا بقرن من الزمن، هو الأقرب إلى التعبير عن الفكرة الأساسية للذاكرة الاستطرادية. لقد قدَّم مفهومَ "التعرّف" (*pratyabhijñā*)، ليس كما يُفهم عادةً على أنه يتضمَّن تحديد بعض الأشياء المقدَّمة على نحو إدراكي حسي مع معلومات-عن-الشيء مسترجعة من الذاكرة (وبالتالي بوصفه مسألة وعي تداركي وذاكرة دلالية، أو اسم)، بل، بالأحرى، بوصفه يتعلق بالقدرة الداخلية الباطنية للمرء على التعرّف على نفسه في استحضاره الأحداث الماضية. في حين أنه يمكن تفسير التعرّف العادي على الأشياء من خلال النظرية البوذية لسلسلة مستمرة من آثار الذاكرة، فإنّ التعرّف على الذات في الذاكرة لا يمكن أن يكون كذلك:

> عندما يُرى شيء ما في يوم ما، فإنّ فكرة "رأيت هذا" تنشأ في يوم لاحق. وهذه الخبرة تُشير إلى ذاتٍ داخلية (*pratyag-ātman*)، ولا شيء آخر [أي، بالتأكيد، لا تُشير إلى مجموعة السكاندا*. لأنّ [مجموعة السكاندا] الحالية

(*) السكاندا: تعني في البوذية الكومات الخمس التي تصف جميع خبرات المرء الخالية من الذات. [المترجم]

> تختلف عن تلك التي رأت [الشيء] سابقًا. ومن ثمَّ، يوجد شيء ما إلى جانب [مجموعة السكاندا] ينطبق عليه مفردة "أنا"... [هنا،] لا نعتبر مفردة "أنا" التي نستعملها هي الوسيلة لاستنتاج شيء آخر [إلى جانب سكاندا]. بدلاً من ذلك، نعتبر التعرّف (*pratyabhijñā*)، الذي يتجاوز كلمة (*sabdâd*) (*vyatiriktam*) [هو الوسيلة للاستنتاج]. لأنّ هذا هو المعنى الذي نفهمه: "لقد أدركنا البارحة، ونتذكّر الآن". لذلك، نحن نفهم أننا كنا موجودين بالأمس ونحن موجودون اليوم. وتلك الأشياء التي كانت موجودة بالأمس وتوجد اليوم، ليست مثل تلك التي اندثرت. (Mīmāsā-sūtra-bhāṣya; *trans.* Taber 1990: 37)

وهكذا، إنّ التعرّف هنا هو نوع من الذاكرة يتذكّر فيه المرء ذاته على أنها تُدرِك وقوعًا ماضيًا ما؛ إنها ذاكرة استطرادية. على حد تعبير تابر، تكمن قوة الحجة في أنّ "الذاكرة تؤسّس الوجودَ لذاتٍ مستمرة ليس بقدر ما تفترض مسبقًا فاعلاً واحدًا للخبرة امتلك الخبرة المتذكَّرة ويتذكّرها الآن على حد سواء، ولكن بقدر ما تكشف عن خبرة ما بشكل مباشر" (Taber 1990: 37). وهذا يعني أنّ السفر الذهني في الزمن يتطلّب الذات لأنّ الوعي التداركي الذاتي يتمثّل في التعرّف على الذات في الذاكرة الاستطرادية. يُحلَّل الإحساس بالهُوِيَّة الشخصية عبر الزمن من خلال القدرة التعرُّفية، القدرة على إعادة تحديد الذات في الخبرة الذاتية زمنيًا. يقدّم سابارا هنا، في الواقع، حالة بديلة لشرط تضمين-الذات في الذاكرة، وفقًا لها:

> التعرّف: في ذاكرةٍ يمكن التعبير عنها على نحو "أنا رأيته"، لا يسترجع المفكِّر الحالي رؤيةً ما فحسب، بل يتعرّف أيضًا على المفكّر بوصفه ذلك الذي قام بالرؤية في الماضي.

من السمات الجذابة لهذا التحليل أنه يفسِّر ظاهرة الثبات اللازمني الظاهر للذات أثناء عرضها في الخبرة الذاتية (Klein 2012: 503): هذا هو بالضبط ما يعنيه الادعاء بأنّ "الذات الداخلية" دائمة (*nitya*) الآن، أنّ الذات الخبراتية هي كما لو كانت خالدة. يقول تابر مجدّدًا:

> إذا كان هناك شيء من قبيل التعرّف-الذاتي يعرّف الذات على أنها موجودة الآن بوصفها متماهية تمامًا مع الذات التي كانت موجودة سابقًا، فعندئذ يكون لدينا سبب للاعتقاد بأنّ الشخص [الذات] ليس جسداً أو عقلًا (تجمّعًا من الحالات النفسية)، لأنّ هذه هي الأشياء التي تتغير بمرور الزمن. لن يكون الجسد أو العقل الموجود الآن متماهيًا تمامًا مع أي جسد أو عقل كان موجودًا سابقًا. بدلاً من ذلك، يجب أن يكون الشخص [الذات] نوعًا مميزًا آخر من الأشياء يستمر بشكل أساسي دون تغيير بمرور الزمن. (*Taber 1990: 51*)

هناك تطورات أخرى لتحليل الذاكرة الاستطرادية القائم على التعرّف عند فيلسوف القرن-العاشر الشيفي أوتبالديف (انظر Ratié 2017).

ومع ذلك، قد يتساءل المرء عما إذا كانت إعادة-إدراك الذات في الخبرة هي حقًا نفس إعادة-معايشة تلك الخبرة. هناك ناقد آخر للنظرية البوذية المبكرة، فيلسوف النيايا فاتسيايانا، الذي ميَّزَ أيضًا بين مجرّد آثار الذاكرة (*vâsana*) والذاكرة الاستطرادية، واقترح أيضًا نسخة من الحجة القائلة إنّ الذاكرة الاستطرادية تتطلب ذاتًا ما؛ لكنه في حالته لا يجعل الحجة ترتكز على التحليل التعرّفي للتدارك الذاتي [autonoesis]. إذ يقول:

> الذاكرة التي تحدث مع الإحالة على موضوع ما لم يُدرَك حاليًا، في شكل 'لقد اختبرتُ ذلك الشيء' - محتوى هذه الذاكرة هو موضوع اختُبِرَ سابقًا، بوصفه مؤهَّلًا بوساطة شخص ما مختبِر وخبرة ما (***jñātjñānavisșițaḥ***
> ***pūrvajñāto 'arthaḥ viayaḥ***). (Nyāyabhāṣya ad. NS 3.1.14; *trans. Taber 1990: 41*)

إنّ الذاكرة ليست مجرّد إعادة تفعيل للمعلومات المخزونة عن الموضوع المتذكَّر (ذاكرة دلالية)، بل هي دراية يظهر في محتواها الموضوع والخبرة الماضية والشخص المختبِر جميعهم. ما يقترحه فاتسيايانا هنا هو تفسير للذاكرة الاستطرادية لا يعتمد على افتراض القدرة على التعرّف-الذاتي بل على فكرة أنّ الذات تظهر بوصفها عنصرًا في محتوى الدراية. من ناحية، يتمتع هذا الاقتراح الجديد بميزة أنه

أقل عرضة للاعتراضات القائمة على اعتبارات "الحصانة من خطأ التحديد الخاطئ" التي تهدد التحليل القائم على التعرّف، التي تتمثل فكرتها الرئيسة في أنه نظرًا إلى أنه من المستحيل بالنسبة لي أن أخطِئ في تحديد نفسي في الذاكرة الاستطرادية، فلا يمكن أن يتضمن الأمر شيئًا من قبيل نشاط "التعرّف" غير المعصوم (Shoemaker 1970). ومن ناحية أخرى، من الصعب الآن تفسير ما الذي يضمن أن تكون أنا التي يُزعم أنها تَظهر في محتوى ذاكرة استطرادية ما هي نفسها أنا التي تعود إليها الذاكرة.

يتفق العديد من الفلاسفة الذين علّقوا على شرط تضمين-الذات في الذاكرة الاستطرادية على أنّ له آثارًا ميتافيزيقية. يواصل ريد، في تتمة المقطع المقتبس في بداية هذا الفصل، ما يلي: "ولكنّ ذلك تمَّ بوساطتي أنا الذي يتذكّره الآن. إذا تم ذلك بوساطتي، فلا بد أنني كنت موجودًا في ذلك الوقت، واستمررتُ في الوجود من ذلك الوقت إلى الوقت الحاضر". وبالمثل، يتابع سابارا، "لأنّ هذا هو المعنى الذي نفهمه: 'لقد أدركنا البارحة، ونتذكّر الآن'. لذلك، نحن نفهم أننا كنا موجودين بالأمس ونحن موجودون اليوم. وتلك الأشياء التي كانت موجودة بالأمس وتوجد اليوم، ليست مثل تلك التي اندثرت". يقترح تولفينغ أنه

> حتى يحين الوقت الذي يكون لدينا فيه طرق أفضل لتفسير الوجود الظاهراتي لأشياء مثل الألم والرائحة واستحضار الماضي، نحتاج إلى فاعل مِثل الذات من أجل اكتمال القصة. في النهاية، قد يتبين أنّ الذات شأنها شأن الفلوجستون أو الأثير - دعامة مؤقتة مناسِبة. لكنّ المشكلة اليوم هي أنّ سرد قصة العقل يكون غير مكتمل ومحرج إذا حُذِفَ مفهوم مثل "الذات" منها.
> (Tulving 2005: 15)

يتمثّل طموح الفلاسفة البوذيين في الهند في تقديم مثل هذا التفسير بالضبط للذاكرة الاستطرادية، كما سنرى الآن.

2. الذاكرة الاستطرادية بوصفها انتباهًا

ربما كان نيانابونيكا ثيرا هو أول من لفتَ الانتباه للحذف الغريب للذاكرة في تصنيفات ثيرافادا المُعتمَدة لعناصر العقل مثل الداماسانغاني [*Dhammasagai*] (Nyanaponika 1949). علّق بادماناب جايني لاحقًا بأنه "على الرغم من الانشغال الاستثنائي للبوذيين القدماء في تفسير عملية الإدراك، فإنّ غياب الذاكرةّ من القائمة الطويلة للأحداث الذهنية والعوامل الذهنية المصاحبة كان واضحًا" (Jaini 1992: 47)، في حين يُشير ساراتشاندرا [Sarathchandra] أنّ "أبهيدارما [Abhidharma] لا تقدِّم أي محاولة لتفسير ظاهرة الذاكرة، لأنها، بافتراضها العملية بدون جوهر، لم تكن لديها أي معدات معروفة لتفسيرها" (Sarathchandra 1958: 93). يقترح نيانابونيكا أنّ وظيفة الذاكرة ضمنية في دور التسميات بقدر ما تقدِّم هذه التسمياتُ التعرّف على الشيء بوصفه نفس ما يراه المرء سابقًا على أساس العلامة المرفقة؛ وبعضهم الآخر ربطَ الذاكرة باليقظة الذهنية من خلال أصل المصطلح. ومع ذلك، لم يلحظ أي أحد مناقشة بوذاغوسا الإدراكية الاستثنائية للموضوع.

ومع ذلك، هناك مقطع رائع في *Dīgha Nikāya* يعالج الذاكرة الاستطرادية. إنّ الشخص الذي يسافر إلى قرية أخرى يكون لديه عند عودته ذاكرة استطرادية على شكل فكرة، "لقد أتيتُ من قريتي إلى القرية الأخرى تلك حيث وقفت أو جلست أو تحدثت أو بقيت صامتًا"، وبقيامه بذلك، هو "في انتباه مشدود (*samāhite*)... يُوجِّه (*abhinīharati*) أفكاره ويحوِّلها (*abhininnāmeti*) إلى إدراكاته الماضية" (D i. 81; trans. Walshe 1995). لدينا هنا تصريح واضح عن شرط تضمين-الذات في الذاكرة الاستطرادية. وهناك اقتراح مثير للاهتمام: إنّ الذاكرة الاستطرادية هي نوع من الانتباه.

تبنّى هذه الفكرة وتطوّرها فيلسوف القرن الخامس بوذاغوسا. في الذاكرة أنا أنتبه لما رأيته سابقًا. ونظرًا إلى أنّ العلماء المعاصرين قد تغاضوا عنه، فسوف أقتبس مناقشته الرائعة للذاكرة بالكامل:

عند [الدخول] على نحو خالص من باب العقل، لا يوجد ما يثير حساسية مَلَكَة-الحس. عادةً ما تدخل هذه الأنواع من الأشياء حيز التركيز كما تُرى أو تُسمع أو تُشم أو تُذاق أو تُلمس. كيف؟ هنا يطوف الشخص بالضريح الكبير [في أنورادابورا]، الذي كلّه مطلي باللون الأبيض ومطلي بالدهان الأصفر والأحمر وما إلى ذلك ومعلّق عليه أنواع كثيرة من الأعلام واللافتات ومزيَّن بأكاليل من الزهور ومحاط بمصابيح متلألئة بأجمل إشراق ومُبَهَرج بالزخارف، ويُظهر تقديره بالسجود الخماسي عند مسند القدمين الستة عشر وينظر بتحية إجلالية وكفّاه مرفوعان معًا، يقف مليئًا بالسعادة الغامرة مع بوذا بوصفه موضوعه. ثم بعد أن رأى الضريح على هذا النحو وأنتج السعادة مع بوذا كموضوع، في وقت آخر، أينما ذهب، حين يكون جالسًا في غُرَفه النهارية أو في غُرَفه الليلية، بمجرد انتباهه إليه، يبدو الأمر كما لو أنّ الضريح الكبير المزيَّن بالحلي قد دخل حيز التركيز في [نور جاء إلى طريق] باب العين، ويبدو أنه يشبه المرَّة التي طاف فيها بالضريح وأظهر التقدير له. هكذا يدخل لأول مرّة معطى مرئي بوصفه موضوعًا حيز التركيز كما رُؤِيَ.

وعندما يسمع صوت داعية الدامّة [Dhamma] يعظ بالدامّة بصوت عذب أو صوت القارئ وهو يتلو مترنِّمًا، ثم في وقت آخر، أينما يكون جالسًا، بمجرد انتباهه إليه [،] يكون الأمر كما لو أنّ (*viya*) الوعظ بالدامّة أو تلاوتها أصبح تحت التركيز في باب الأذن، كما لو كان عند تلك المرَّة التي هلّلَ فيها بسرور. هذه هي الطريقة التي يُصبح بها الصوت بوصفه موضوعًا (*saddārammaṇa*) تحت التركيز كما سُمِعَ. وعندما يكون قد حصّل أريجًا أو زهرةً عَطِرةً، وقدّمها هبةً على هيكل [الأزهار] أو إلى ضريح ما بوعي يكون موضوعه العطر، ثم في وقت آخر، أينما يكون جالسًا، بمجرد انتباهه إليها [،] يبدو الأمر كما لو أنّ العطر بوصفه موضوعًا دخل حيز التركيز في باب الأنف، ويبدو الأمر كتلك المرَّة التي قدَّم فيها الهبة. هذه هي الطريقة التي يُصبح بها عطرًا ما بوصفه موضوعًا تحت التركيز كما شُمَّ. وعندما يكون قد استفاد من طعام خاص من مختلف الأنواع، وشاركه مع رفاقه في الحياة الربّانية، ثم في وقت آخر، حيثما حصل على وجبة من الفاصوليا، بمجرد انتباهه إلى "تلك المرّة التي استفدتُ فيها من طعام خاص من أنواع مختلفة وشاركته مع رفاقي في الحياة الربّانية" يبدو الأمر كما لو أنّ ذلك المذاق بوصفه موضوعًا قد دخل حيز التركيز كما كان قد ذاقه. هذه هي الطريقة التي

> يُصبح بها طعمٌ ما تحت التركيز بوصفه موضوعًا كما كان قد ذاقه. وعندما ينتفع بسريرٍ أو كرسيٍ أو غطاءٍ أو رداءٍ له ملمس جيد، ثم في وقت آخر حيثما يجعل سريره في حالة من عدم الراحة، بمجرد انتباهه إلى "تلك المرَّة التي استعملتُ فيها سريرًا وكرسيًا ناعمين" يبدو الأمر كما لو أنّ ذلك المعطى الملموس بوصفه موضوعًا (*phohabhārārammaṇa*) يُصبح تحت التركيز كما قد لُمِسَ. لذا، عند [الدخول] على نحو خالص من باب العقل، لا يوجد ما يثير حساسية مَلَكَة-الحس. هذه الموضوعات إنما تُصبح تحت التركيز كما رُؤِّيت أو سُمِعَت أو شُمَّت أو تُذوِّقت أو لُمِست عادةً.
> (***Buddhaghosa*, Atthasālinī 72-3; *trans. Bikkhu Ñanamoli, modified***)

إنّ الذاكرة الاستطرادية هي الانتباه لموضوعات من المواجهات الإدراكية الحسية الماضية. لاحِظ في هذا المقطع مدى دقة بوذاغوزا في صياغة الفكرة، دون أي إحالة على الصور أو التمثيلات، ودون ذِكر الذوات. من ناحية أخرى، قال أيضًا إنه في مثل هذه الظروف، لا تشترك العملية الإدراكية الحسية (لا يوجد أي قَرع للحافز على العين، وما إلى ذلك). المُدرَك متاح مباشرة للذاكرة العاملة لأنه أُدرِكَ من قبل؛ إنه يعيد تقديم نفسه حرفيًا. في الذاكرة الاستطرادية، يبدو الأمر كما لو (*viya*) أنّ المرء يُدرِك مجدَّدًا؛ يُعيد معايشة الخبرة الماضية. يَصف الذاكرة بأنها تستجيب للتلميح: في كل مثال من أمثلته، يُحفِّز تلميح إدراكي حسي حالي ما الذاكرة.

يُعدُّ العمل الذي قام به تشون وزملاؤه حول الذاكرة والانتباه مفيدًا في فهم فكرة بوذاغوسا. يجادل تشون وجونسون (Chun & Johnson 2011) أيضًا بأنّ الذاكرة هي فعل الانتباه: "إنّ قدرتنا على جلب الخبرات الماضية إلى الذهن تُمثِّل شكلاً من أشكال الانتباه التفكّري الموجَّه داخليًا" (Kuhl & Chun 2014: 807). من خلال عملهم مع تمييز التشفير/الاسترجاع، جادلوا بأنّ "استرجاع الذاكرة هو فعل انتباه انتقائي"، أطلقوا عليه "الانتباه التفكري"، في حين يتطلّب التشفير نوعًا مختلفًا من الانتباه، "انتباه إدراكي حسي" موجَّه خارجيًا (Kuhl & Chun 2014: 815). بالنسبة إلى بوذاغوزا، يُنجَز دور الاختيار من خلال تلميح إدراكي حسي، وهو شيء في

البيئة الإدراكية الحسية الراهنة للفرد يحثّه على الاختيار من بين العديد من الخبرات الماضية المحتملة. إنّ صياغة تشون للتمييز بين هذين النوعين من الانتباه هي صيغة تمثيلانية؛ وبذلك

يمكن تقسيم الإدراك على نطاق واسع إلى عمليات إدراكية حسية، تبدأ بوساطة و/أو توجّه إلى معلومات حسية خارجية في البيئة، وعمليات تفكرية، تبدأ بوساطة و/أو توجّه إلى تمثيلات ذهنية داخلية. تعمل العمليات الإدراكية الحسية على المحفزات الخارجية "الواردة" (مثل قراءة النص والاستماع إلى أغنية ما). توجّه العمليات التفكرية إلى التمثيلات الداخلية، مثل الأفكار أو الذكريات أو التخيّلات أو خيارات القرار أو سمات المشكلات. أي إنّ العمليات التفكرية تعمل على التمثيلات في غياب المدخلات الخارجية الراهنة. (Chun et al. 2011: 520)

ومع ذلك، يؤكدون أنّ "العمليات المكوّنة للتفكّر هي العناصر المعرفية لما يشار إليه غالبًا على أنه معالجة تنفيذية/ منظّمة أو ذاكرة عاملة" (Chun et al. 2011: 521)، ويميّزون هنا مكوّنات الإنعاش *refreshing*، التدريب *rehearsing*، إعادة التنشيط *reactivating*، الملاحظة *noting*، الابتداء *initiating*، وهي قائمة تُطابق بشكل جزئي قائمة الأنشطة لدى بوذاغوسا في الذاكرة العاملة (*javana*): "العمل التمهيدي" (*parikamma*)، و"الاقتراب" (*upacāra*)، و"الانتظام" (anuloma) (Path 559 [xxi. 129]). وهكذا، يمكننا التمييز بشكل أدَق بين أشكال متنوعة من الانتباه التفكري. الانتباه اليقظ ذهنيًا (*sati*) هو الانتباه التفكري الذي تكون فيه العملية المكوّنة للتدريب ("انتظام" بوذاغوزا) هي الجانب المهيمن. الذاكرة الاستطرادية، من النوع الذي يؤخذ بالحسبان هنا، هي الانتباه التفكري الذي تكون فيه إعادة التنشيط هي الجانب المهيمن ("الاقتراب" بوذاغوزا)؛ في الواقع، بالنسبة إلى بوذاغوزا، يمكن القول إنّ مثل هذه الذاكرة تنحصر في إعادة تنشيط الإدراك الحسي الماضي.

ومع ذلك، يبدو لي أنّ إعادة البناء الدقيقة من بوذاغوسا لدراسة-حالة تتضمن أولاً الطواف حول ستوبا [*stūpa*]، مع كل الإدراكات الحسية المصاحبة في

الحواس المختلفة، ومن ثمَّ إعادة معايشة هذا الحدث عندما يكون الشخص في بيئة تلميحية مناسبة من الأفضل أن تُناسِب نموذج المحاكاة في الإدراك المُقعَّد [grounded cognition] (راجع Barsalou 2008). بمعنى، ربما تكون الفكرة هي أنّ الانتباه التفكري يستعمل المحاكاة. إنه يعيد بعناية شديدة ومفصَّلة بناء الموقف الذي تحدث فيه الخبرة الأصلية والموقف الذي يُلمَّح فيه للذاكرة. ما يصفه هو الطريقة التي تتضمن بها الذاكرةُ محاكاةً لخبرة ماضية أثارَها الموقف. الفكرة هي أنّ

> المحاكاة هي إعادة تفعيل الحالات الإدراكية الحسية والحركية والاستبطانية المكتسبة أثناء الخبرة مع العالم والجسد والعقل. عندما تحدث الخبرة (على سبيل المثال، الاسترخاء على كرسي)، يلتقط الدماغ الحالات عبر الحواس ويدمجها مع تمثيل متعدد الأشكال مخزون في الذاكرة (على سبيل المثال، كيف يبدو الكرسي ويُشعِر، فعل الجلوس، حالات الاستبطان عن الراحة والاسترخاء). في وقت لاحق عندما تكون هناك حاجة إلى المعرفة لتمثيل مقولة ما (على سبيل المثال، كرسي)، يُعاد تنشيط التمثيلات متعددة الأشكال التي تمّ التقاطها أثناء الخبرات مع حالاتها لمحاكاة كيفية تمثيل الدماغ للإدراك الحسي والفعل والاستبطان المرتبط بها. (Barsalou 2008: 618)

ما يقوله بوذاغوسا هو أنّ الحالة الشكلية السابقة تبدو كما لو أنها قد رُؤِّيت مجدَّدًا عند باب العين، وتدخل حيز التركيز ("إلى الدرب") بسبب رؤيتها. أعتبر الدرب هنا يُشير إلى الدرب الذي يخصّ ما يسميه بوذاغوسا "باب العقل"، الذي يُبوِّب الذاكرة العاملة، والعملية تنحصر في محاكاة الخبرة الأصلية داخل الذاكرة العاملة. بقدر ما يتم تضمين تعددية الحواس، فهذه هي مهمة التسمية (راجع "ملاحظة" تشون)؛ لكنّ بوذاغوسا لا يصوغ الفكرة من خلال التمثيل. بل يسعى إلى تطوير نظرية غير تمثيلانية عن التخزين طويل-الأجل.

إنّ الاختلاف في الفينومينولوجيا بين الخبرة الأصلية والخبرة المُعاد معايشتها هو نتيجة طريقتين مختلفتين في الانتباه للحدث نفسه. في كلتا الحالتين تكون شفافة ولا تأتي بمحتوى سوى على نحو غير مباشر. مثلما يعرف المرء ما هو الطابع

الظاهراتي لخبرته الإدراكية الحسية الراهنة بحكم الانتباه للعالم نفسه، فكذلك، إذا كانت الذاكرة الاستطرادية هي الانتباه للماضي، فيمكن للمرء أن يعرف ما هو الطابع الظاهراتي لاستحضاره الراهن لحدث ماضٍ ما. لذا، إنّ فينومينولوجيا الزمن تُفسَّر بشفافية الذاكرة الاستطرادية التي تُعتبَر نوعًا مميزًا من الانتباه. وفق اصطلاح دوكيك Dokic (2014)، هذا تفسير "ذو مستويين" للذاكرة الاستطرادية: يتم تضمين الذاكرة الاستطرادية في مكوِّنٍ ما يتألف من ذاكرة من الدرجة الأولى عن ماضٍ يحدث جنبًا إلى جنب "شعور" فوق-معرفي. الادعاء هو أنّ المكوِّن الثاني يتألف من نوعٍ تملُّكيٍ من الفينومينولوجيا خاص بالذاكرة الاستطرادية، بدلاً من تمثيل ما ثانٍ، للذات بوصفها امتلكت الخبرة في الماضي، وأنّ التدارك الذاتي هو نوع مميز من الانتباه، انتباه للماضي. يُعلّق دوكيك:

> إنّ الشعور الاستطرادي أكثر تحديدًا من "الشعور بالماضوية"، وهو ما ادّعى برتراند راسل على نحو مشهور أنه يميِّز الذكريات عن الإدراكات الحسية والتخيلات. فعلى عكس الشعور بالماضوية، إنّ الشعور الاستطرادي له بُعد فوق معرفي؛ إنه يتعلق بطريقة ما بالعلاقة بين ذاكرتنا الحالية وخبرتنا الماضية. الشعور الاستطرادي هو أيضًا أكثر تحديدًا من المشاعر فوق المعرفية الأخرى، مثل الشعور بالألفة... فقط الذكريات الاستطرادية هي التي تُشعِر بأنها استطرادية. (Dokic 2014: 420)

إنّ الوصف الفينومينولوجي عند بوذاغوسا للانتباه التداركي الذاتي الذي، بالنسبة إليه، تتألف منه الذاكرة الاستطرادية هو في الحقيقة أثرى من مجرّد "الشعور بالماضوية"؛ إنّ الشعور فوق المعرفي المتضمَّن في الانتباه التداركي الذاتي هو إحساس بإعادة معاينة، [بدرجة] كما لو كان، حيث يكون الحدث المتذكَّر كما لو كان يحدث أمام عين المرء مرةً أخرى.

References

Barsalou, Lawrence (2008). "Grounded Cognition," Annual Review of Psychology 59: 617-45.

Bermúdez, José Luis (2012). "Memory Judgements and Immunity to Error Through Misidentification," Grazer Philosophische Studien 84: 123-42.

Buddhaghosa. Fount: The Fount of Meaning (Atthasālinī). Path = The Path of Purification (Visuddhi-magga). Pāli texts are available in the Chaṭṭha Sagāyana edition (Yangon, 1956), digitized in various scripts (http:// tipitaka.org) and in roman transliteration (www.shemtaia.com/BU/cspattha.shtml). Referencing is to pagination in the Pāli Text Society editions. ñāamoli, Bhikkhu (ms.), transl. The Fount of Meaning (Atthasālinñ) by Buddhaghosa "cariya (Island Hermitage Library, Dodandûwa). Partially typed, partially handwritten, ms. on Asl. 36-114.

Butler, Joseph (1736). "Of Personal Identity," in The Analogy of Religion (London¤ James, John and Paul Knapton); First Appendix (First Dissertation); reprinted in John Perry (ed.), Personal Identity (Berkeley, CA: University of California Press, 1975), pp. 99-105.

Chun, Marvin M. and Johnson, Marcia K. (2011). "Memory: Enduring Traces of Perceptual and Reflective Attention," Neuron 72: 520-35.

Dokic, Jérôme (2014). "Feeling the Past: A Two-Tiered Account of Episodic Memory," Review of Philosophy and Psychology 5: 413-26.

Jaini, Padmanabh (1992). "Smin the Abhidharma Literature and the Development of Buddhist Accounts of Memory of the Past," in Janet Gyatso (ed.), In the Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism (Albany: State University of New York Press), pp. 47-60.

Jordi, Fernández (2014). "Memory and Immunity to Error through Misidentification," Review of Philosophical Psychology 5: 373-90.

Klein, Stan B. (2012). "The Self and Its Brain," Social Cognition 30(4): 474-518.

Kuhl, Brice and Chun, Martin (2014). "Memory and Attention," in A. Nobre and S. Kastner (eds.), The Oxford Handbook of Attention (Oxford University Press), pp. 806-36.

Locke, John (1975). An Essay Concerning Human Understanding, ed. with an introduction by Peter H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press).

Nyanaponika Thera (1949). "The Omission of Memory in the Theravâdin List of Dhammas: On the Nature of saññā," in his Abhidharma Studies: Researches in Buddhist Psychology (Colombo: Frewin and Co.).

Pryor, Jim (1999). "Immunity to Error Through Misidentification," Philosophical Topics 26: 271-304.

Ratié, Isabelle (2017). "Utpaladeva and Abhinavagupta on the Freedom of Consciousness," in The Oxford Handbook of Indian Philosophy (New York: Oxford University Press).

Reid, Thomas (1785/1969). Essays on the Intellectual Powers of Man (Edinburgh: John Bell, 1785; reprinted Cambridge, MA: MIT Press, 1969).

Sarathchandra, Ediriweera R. (1958). Buddhist Psychology of Perception (Colombo: The Ceylon University Press).

Shoemaker, Sydney (1970). "Persons and Their Pasts," American Philosophical Quarterly 7(4): 269-85.

Taber, J. A. (1990). "The Mīmāsā Theory of Self-Recognition," Philosophy East and West 40(1): 35-57.

Tulving, E. (1985). "Memory and Consciousness," Canadian Psychology/Psychologie Canadienne 26(1): 1-12.

Tulving, E. (1993). "What Is Episodic Memory?" Current Directions in Psychological Science 2(3): 67-70.

Tulving, E. (2005). "Episodic Memory and Autonoesis: Uniquely Human?" in Herbert S. Terrace and Janet Metcalfe (eds.), The Missing Link in Cognition: Origins of Self-Reflective Consciousness (Oxford: Oxford University Press), pp. 3-56.

Walshe, Maurice (trans.). (1995). The Long Discourses of the Buddha (Boston, MA: Wisdom Books).

Wheeler, M. A., Stuss, D. T., and Tulving, E. (1997). "Toward a Theory of Episodic Memory: The Frontal Lobes and Autonoetic Consciousness," Psychological Bulletin 121(3): 331-5.

الفصل الثالث والثلاثون

الفلسفة البوذية الهندية

مونيما تشادا

1. مقدِّمــة

تطرح الفلسفة البوذية ميتافيزيقيا تنقيحية. يتمثل ادعاؤها الرئيس في أنّ طريقتنا العادية في التفكير أو مخططنا المفاهيمي العادي، حيث تحتل الذات (المتصوَّرة على نحو أدنى بأنها المرجع لـ "أنا") موقعًا رئيسيًا، خاطئة. بدلاً من ذلك، يقترح البوذيون صورة مفضَّلة فكريًا وأخلاقيًا عن العالم تفتقر إلى مثل هذه الذات. تُفسَّر *Anātmavāda*، أو عقيدة اللاذات، بطرق مختلفة داخل التقليد البوذي الهندي الكلاسيكي، وبين نقّادها الهندوس. في واقع الأمر، لا تزال *anātmavāda* (بقدر ما يمكننا التحدث عنها بصيغة المفرد) محل سجال بين الفلاسفة البوذيين المعاصرين. ومع ذلك، يتفق معظم العلماء المعاصرين على أنّ العقيدة البوذية عن اللاذات لا تهدف وحسب إلى رفض نظرية معينة عن الذات في السجال الهندي - مفادها أنّ النفس أو الذات هي كيان غير مادي وخالد وواعٍ (بشكل أساسي؟) ويتفقون أيضًا على أنّ نظرية اللاذات تنصّ كحد أدنى على أنّ المرجِع لـ "أنا" ليس كيانًا مستمرًا. ستركِّز مناقشتي في هذا الفصل على رؤية أبهيدارما [Abhidharma]، حيث يُعتقد عمومًا أنها أفضل ممثل للفلسفة البوذية الهندية. نشأ تقليد أبهيدارما في القرن الثالث قبل الميلاد كمحاولة أولى في الهند الكلاسيكية لتنسيق وتنظيم الأطروحات الميتافيزيقية والإبستمولوجية في تعاليم بوذا في *Nikāyas* التي كانت على شكل

حوارات[1]. أُجادل بأنّ فلاسفة أبهيدارما يقرأون رؤية اللاذات بوصفها أطروحة عن اللا-فاعل أو اللا-مالك. يثير هذا أسئلة خطيرة حول اتساق الرؤية البوذية. لأغراض تتعلق بهذا الفصل، سأركّز على تفسير الذاكرة الاستطرادية وملكيتها. سأبدأ مناقشتي بـ "تفنيد نظرية الذات" لفاسوباندو [Vasubandhu]، لأنني أعتبره نموذجًا للميتافيزيقيا التنقيحية للأبهيدارما-البوذية. زيادة على ذلك، في كتاباته اللاحقة، كان لدى فاسوباندو استراتيجية لتفادي الانتقادات الستراوسونية لرؤية اللا-ملكية. سأركّز على حججه ضد النيايا-فايتشيشيكا (القسم الرابع في "تفنيد نظرية الذات") حيث تدور هذه المناقشة حول الذات كفاعل/مالك للخبرات والأفكار[2]. يحثّ النيايون Naiyāyiakas خصومهم البوذيين على معالجة أسئلة من قبيل: كيف يمكننا، على الرغم من أننا لسنا ذواتًا، استيعاب موضوع ما، أو تذكّره؟؛ كيف يمكن، بدون ذات، أن يكون هناك فاعل يفعل أو شخص يختبر نتائجه؟ كيف يمكن أن يوجد عقل، بدون وجود ذات تمتلكه، يتصور الـ "أنا"؟ وكيف يوجد، بدون ذات، دعم أساسي للرغبة والإدراك ومشاعر اللذة والألم، وما إلى ذلك؟ يتمسّك فاسوباندو بموقفه متحدّيًا خصومه ويرفض اعتبار الذات فاعلاً للخبرة. بدلاً من ذلك، ينقل بذكاء العبء التفسيري بعيدًا عن الذات/الشخص إلى عقل ما (أو عقول) متصوَّر على أنه سلسلة من الحالات الذهنية المرتبطة سببيًا. تتمثل مهمة هذا الفصل في تحليل السعي الجريء لفاسوباندو في دفاعه عن عقيدة اللاذات ضد النيايا-فايتشيشيكا بغية إبراز النموذج البوذي للعقل. أعتقد أنّ الدافع

(1) يمكن تقسيم الفلسفة البوذية الهندية بشكل تقريبي إلى ثلاثة تقاليد رئيسة: نيكايا [Nikāya]، أبهيدارما [Abhidharma]، ماهايانا [Mahāyāna].

(2) يشكّل "تفنيد نظرية الذات" الفصل التاسع من كتابيه *Abhidharmakośa* و *Abhidharmakosṣa-bhāsya* اللذين ربما يُعدان أهم نصّين في مدوّنة أبهيدارما. يدافع فاسوباندو عن عقيدة اللاذات البوذية ليس فقط من خلال الهجوم المستمر على الفلاسفة الهندوس، لاسيما النيايا-فايتشيشيكا، بل يرفض أيضًا نظرية الأشخاص التي اقترحها البوذيون الآخرون، أمثال Pudgalavādins و Madhyamikas.

لتطوير ميتافيزيقيا وصفية دقيقة للعقل توفِّره الميتافيزيقيا البوذية التنقيحية التي تنكر الذات كفاعل/ مالك للخبرات والذكريات والأفكار.

تبدأ مناقشة نص فاسوباندو في القسم الرابع باستكشاف الذاكرة الاستطرادية. تجادل النيايا-فايتشيشيكا Nyāya-Vaieikas بأنّ نظرية اللاذات لا يمكن أن تفسّر خبرات الذاكرة الاستطرادية التي تخصّنا. ومن ثمَّ تُعمِّم النيايا-فايتشيشيكا القضية التي تثيرها الذكريات الاستطرادية للمطالبة بتفسير ملكية الأفعال والخبرات الذهنية الأخرى وكذلك نتائج أفعال الفرد. سأسرد حجة نيايا وردَّ فاسوباندو في القسم الثاني من هذا الفصل. في القسم الثالث، سألقي نظرة على الأعمال التجريبية الحديثة في علم النفس بغية اقتراح طريقة جديدة للتفكير في الذكريات الاستطرادية. هذه الطريقة الجديدة تفترض، على نحو مذهل، تفسيرًا للذاكرة الاستطرادية يمكن بسهولة تكييفه مع التفسير البوذي للذكريات الاستطرادية. في القسم الرابع، أُبيِّن كيف أنّ فاسوباندو، لاسيما في كتاباته ما بعد الأبهيدارما، يقدّم تفسيرًا مُرْضيًا للذاكرة وكذلك يتفادى الانتقادات التي أثارها منظِّرو اللا-ملكية.

2. عقيدة اللاذات عند فاسوباندو

في القسم الافتتاحي من "تفنيد نظرية الذات"، يقدِّم فاسوباندو دليلًا بسيطًا على نظرية اللاذات: كيف نعرف أنّ كلمة "الذات" ليست سوى تسمية لسلسلة من السكاندا، وأنه لا توجد ذات في حد ذاتها؟

نحن نعرف هذا لأنه لا يوجد دليل يُثبِت وجود الذات بعيدًا عن السكاندا، ولا يوجد دليل عن طريق الإدراك الحسي المباشر، ولا أي دليل من خلال الاستدلال. إذا كانت الذات كيانًا حقيقيًا، منفصلًا على غرار الكيانات الأخرى، فسيكون معروفًا إما عن طريق الإدراك الحسي المباشر كما تكون موضوعات حالات وعي الحواس الخمس وموضوعات الوعي الذهني، أو عن طريق الاستدلال الصحيح، كما تكون أعضاء الحس الخمسة (الترجمة من Pruden 1988: 1313، مع تعديل يسير).

ليس هناك دليل على وجود الذات من خلال الإدراك الحسي المباشر ولا من خلال الاستدلال. يشرح فاسوباندو كذلك أنه يمكننا معرفة موضوعات الحواس الخمس وموضوعات الوعي الذهني عن طريق الإدراك الحسي. ويمكن أن نعرف بشأن وجود أعضاء الحس الخارجية الخمسة على أساس الاستدلال من حقيقة أنه حتى في ظل وجود جميع الأسباب الأخرى للإدراك الحسي - مثل الأشياء الخارجية والضوء والانتباه وما إلى ذلك - لا يمكن للأعمى والأصم أن يُدرك. وهكذا، نحن نستدل على وجود أعضاء الحس بوصفها سببًا يُثير وجوده، إلى جانب عوامل أخرى، الإدراك الحسي. ومع ذلك، لا يمكننا إدراك الذات، ولا توجد أي اعتبارات من شأنها أن تقودنا إلى أن نستدل على الذات أو نتسالم عليها؛ لذلك، يمكننا أن نخلص إلى أنه لا توجد ذات[3].

السؤال، إذن، هو ما إذا كان الفيلسوف البوذي في إنكاره وجود الذات يُنكر أيضًا وجود فاعل الخبرة؟ لأجل ذلك نحن بحاجة إلى النظر من كثب في محاولة فاسوباندو التعامل مع المخاوف التي أثارها النيايا-فايتشيشيكا. يقدّم أديوتاكارا [Uddyotakara] في تعليقه (*NyāyaVārttika*) على *Nyāya-sûtra 1.1.10* استدلالاً للطعن في الدليل البسيط الذي قدّمه فاسوباندو. تتمثّل "حجة الذاكرة" النيايايية الشهيرة التي قدّمها، والتي قُدمت لأول مرة على أنها استدلال سلبي (*kevala-vyatireka*)، في: إنّ رغبتي الراهنة وخبرتي الماضية المعينّة متحدتان بقدر ما تتعلقان بالموضوع نفسه؛ أنا أُميِّز أنّ الشيء الذي أرغب فيه الآن هو من النوع الذي اختبرته بوصفه سببًا للسعادة في الماضي. يتطلب التمييز فاعلاً وحدويًا مستمرًا، المرجع الذي يخصّ "أنا" نظرًا إلى أنّ الذي لا يكون له الفاعل نفسه لا يُميِّز أبدًا. على سبيل المثال لا يمكنني أبدًا تمييز إدراكات صديقي؛ لذلك، لا

(3) تُعدّ قراءة دويرلنجر (Duerlinger 2003) هي الاستبناء الأكثر تفصيلاً للفصل التاسع وحججه. سيتضح أنّ قراءتي للنص تختلف عن قراءة دويرلنجر. إذ يقترح أنّ حجة فاسوباندو هي أننا لسنا ذواتًا وأننا موجودون في النهاية. لا يسعني رؤية أي سبب لعزو مثل هذه الرؤية إلى فاسوباندو.

يمكن تفسير التمييز دون افتراض وجود فاعل وحدوي مستمر، أي، الذات. الخلاف هو أنه إذا لم تكن الذات موجودة وكانت الحالات النفسية لحظية، فلا يمكن أن يكون هناك تمييز لشيء اختُبِرَ في الماضي. رَد فاسوباندو على هذه الحجة هو أنّ الذاكرة تتولد في سلسلة من الحالات الذهنية فورًا بعد ظهور نوع خاص من الحالة الذهنية. ما هو هذا النوع الخاص من الحالة الذهنية؟ وفقًا لفاسوباندو، إنّ الحالة الذهنية هي السبب الفوري للذاكرة إذا كانت تميل نحو موضوع الذاكرة بفضل الانتباه لمفهوم ما عن الموضوع أو موضوع مشابه للموضوع المراد تذكّره أو مرتبط به، أو ببساطة عن طريق العادة أو قرار مسبق. يضيف فاسوباندو إنّ السبب الفوري يجب ألّا يُمنَع من خلال تغيير نفسي جسمي ما ناشئ عن المرض والحزن والإلهاء، وما إلى ذلك.

إنّ الشكوى الرئيسة للنيايين Naiyāyikas ضد هذا التفسير البوذي هي أنه يسمح لعقل واحد بإمكانية أن يُدرك ما يتذكّره الآخر، وهذا يعني أنّ التفسير البوذي خاطئ: من المستحيل أن تتذكّر جيل ما أدركه جاك. يقول فاسوباندو في رده إنّ مثل هذه الأمثلة لا يمكن استعمالها لرفض تفسيره، لأنه لا يوجد اتصال مناسب بين الحالة الذهنية في السلسلة المتصلة لجاك والحالة الذهنية في السلسلة المتصلة لجيل، لأنّ هذين العقلين لا يرتبطان كسبب ونتيجة ضمن سلسلة متصلة. الحالة الذهنية، على سبيل المثال، التي تتذكّر فوز أوباما في الانتخابات الرئاسية لعام 2008، تنشأ من حالة ذهنية أخرى أدركت هذا الحدث في عام 2008. الذاكرة، وفقًا لفاسوباندو، هي نتيجة لسلسلة من انطباعات الذاكرة الحادثة في سلسلة من الحالات الذهنية التي بدأت من خلال خبرةٍ أصلية ما أدى إلى خبرة ذاكرة في حالة ذهنية لاحقة في السلسلة نفسها. يُخفق النياييون Naiyāyikas في فهم كيفية عمل هذا التفسير. إذ يسألون: من هو الذي يتذكّر؟ عندما نقول إنّ شخصًا ما يتذكّر، فإنه يمسك بموضوع ما بمساعدة الذاكرة؛ ولكن لا يوجد أي أحد في تفسير فاسوباندو يمكن أن يكون فاعل الذاكرة أو مالكها. كان رَد فاسوباندو إنه لا يوجد فاعل يُمسك بالموضوع؛ ليس هناك سوى حدوث للذاكرة يُفسَّر بالكامل من خلال النوع

الخاص من الحالة الذهنية الذي هو سبب الذاكرة. نظرًا إلى عدم الحاجة إلى فعل منفصل للإمساك، لا يلزم وجود الذات بوصفها فاعلاً. نقول إنّ جيل تتذكّر عندما نرى ذاكرة تحدث في سلسلة من التجمعات التي نسميها "جيل". يضيف فاسوباندو إنّ هذا التفسير لذاكرة موضوع ما يجب أن يكون كافياً أيضًا لتفسير التعرّف على شيء ما لأنّ التعرّف ينشأ من الذاكرة.

عمَّمَ النياييون Naiyāyikas هذه الشكوى بشأن طلب فاعل لفعل الإمساك بذاكرة ما على النحو التالي: نحتاج إلى فاعل (ذات) بوصفه المالِك للخبرات، والفاعل للأفعال، والشخص الذي يختبر نتائج الفعل أو الكارمة [*karma*]، وما إلى ذلك. في الواقع، سيقول النياييون إنّ كل نشاط، سواء كان نشاطًا واعيًا مثل فهم شيء ما أو نشاطًا بدنيًا مثل المشي، يتطلب فاعلاً. يفترض النياييون الادعاء الذي مفاده أنّ كل نشاط (يُشار إليه بفعل مبني للمعلوم) يعتمد على فاعلٍ أو يتطلبه (يُشار إليه باسم يرتبط به الفعل المبني للمعلوم). الأساس المنطقي لهذا الادعاء النحوي الميتافيزيقي مستمَد من افتراض أنّ مقولات الخطاب السنسكريتي الكلاسيكي تعكس مقولات الكيانات الممثلة في العالم. يرفض فاسوباندو ببساطة هذا الافتراض بحجة أنه مجرد اتفاق؛ ولا يتناول حتى الحاجة إلى فاعل للذاكرة، لأنه يعتقد، كما يعتقد كل البوذيين، أنّ الخبرات لا تتطلّب حاملًا. كما قال بوذا، "البؤس هو وحده الموجود، ليس هناك بائس. ليس هناك فاعل، لا شيء سوى الفعل الذي عُثِرَ عليه" (*Visuddhi Magga*, Ch. 8, Sec. 15). الحجة البوذية التي تدافع عن هذا الادعاء هي فينومينولوجية ويمكن إجمالها على نحو جذاب بمفردات هيوم،

> عندما أحوّل تفكيري إلى ذاتي، لا أستطيع أبدًا إدراك هذه الذات دون إدراك حسي واحد أو عدد من الإدراكات الحسية؛ ولا أستطيع أبدًا أن أُدرك أي شيء سوى هذه الإدراكات الحسية. 'لذلك، إنّ تألُّف هذه الإدراكات هو ما يُشكِّل الذات... افترض أنه ليس لديها سوى إدراك حسي واحد، كذاك الخاص بالعطش أو الجوع. واعتمِده في تلك الحالة. هل تتصور أي شيء

سوى هذا الإدراك الحسي؟ هل لديك أي فكرة عن الذات أو الجوهر؟ إذا لم يكن لديك، فإنّ إضافة الإدراكات الحسية الأخرى لا يمكن أن تمنحك تلك الفكرة أبدًا'. (Hume 1739-40/1888/1978: 634)

ربما يكون فاسوباندو محقًا في استبعاد الافتراض الذي قدّمته النيايا-فايتشيشيكا والنحويون في التقليد الهندي الكلاسيكي. حتى لو قبلنا بالزعم البوذي القائل إنّ هناك تذكُّرًا فحسب ولا يوجد فاعل يتذكّر، فلا يزال سؤال "مَنْ هو مالك الذاكرة؟" قائمًا. لا يرفض فاسوباندو هذا السؤال، ولا يحاول الدفاع عن رؤية "اللا-ملكية" (رؤية استبعدها بيتر ستراوسون بوصفها غير متسقة داخليًا)[4]. بدلاً من ذلك، يسعى فاسوباندو إلى تفادي رؤية اللا-ملكية، في رده على النيايين، مبيّنًا أنه يمكن تحليل الملكية من خلال العلاقات السببية. سيكون من المفيد هنا فحص اعتراض نيايا وردّ فاسوباندو عليهم كما هو مذكور في *Abhidharmakośa-bhāsya*:

إذا كانت الذات غير موجودة، [يسألون] مَنْ يتذكّر؟ [يزعمون أنّ] ما هو مقصود بـ [قول إنّ شخصًا ما] "يتذكّر" هو [أنّ فاعلاً ما] "يمسك بموضوع [الإدراك الحسي] [بمساعدة] ذاكرة ما [عن الموضوع]".
لكن هل إمساك [الفاعل] بموضوع ما [في هذه الحالة] يمثّل أي شيء آخر غير [حدوث] ذاكرة ما [في سلسلة متصلة من الوعي؟ بالتأكيد، لا. لا يلزم وجود فعل إمساك منفصل، وبالنتيجة، لا يلزم وجود الذات بوصفها الفاعل لهذا الفعل، لتفسير حدوث ذاكرة ما عن موضوع ما. إذا سألوا] ما الذي يُنتج الذاكرة [التي تخصّ الموضوع إذا لم يكن هناك ذات، نرد أنّ] مُنتج الذاكرة، كما قلنا [سابقًا]، هو النوع الخاص من الحالة الذهنية الذي يُسبِّب الذاكرة. على الرغم من أننا نقول إنّ كيترا تتذكّر، فإننا نقول هذا لأننا ندرك ذاكرةً ما تحدث في سلسلة متصلة [من التجمعات] نسميها كيترا.
إذا كانت الذات غير موجودة، [يسألون] لمن تعود الذاكرة؟ [يقولون إنّ] معنى استعمال حالة التملك [المشار إليها باستعمال "لمن"] هو الملكية. إنه

(4) انظر (8-95 :1959) Strawson.

مالك الذاكرة بالطريقة التي تمتلك بها كيترا بقرةً ما. [من وجهة نظرهم] لا يمكن استعمال البقرة للحلب أو لتنفيذ أي شيء وما إلى ذلك إلا إذا كانت مملوكة على هذا النحو، [وبنفس الطريقة لا يمكن توجيه الذاكرة إلى موضوع ما إلا إذا كانت مملوكةً على هذا النحو]...
[في مثالك] ما يسمّى "كيترا" يسمّى مالك البقرة لأننا على دراية بسلسلة متصلة واحدة من مجموعة [ظواهر] تُكيِّف سببيًا ظواهر [أخرى] [داخل السلسلة نفسها] ونفترض وجود علاقة سببية [في الظواهر داخل هذه السلسلة المتصلة] إلى حدوث تغييرات في مكان، وتبدلات في، [السلسلة المتصلة لمجموعة الظواهر التي نسميها] البقرة. لكن لا يوجد شيء واحد يسمى كيترا أو بقرة. لذلك، [حتى في مثال ترثيكاس] لا توجد علاقة بين المالك وما يُمتَلَك سوى تلك التي بين السبب ونتيجته. (Duerlinger 2004: 87-8؛ ترجمة القسم 4 من تفنيد نظرية الذات)

يقترح النيابيون أنّ الذات هي مالكة الذكريات بالطريقة نفسها التي تكون بها كيترا مالكة البقرة. فيردّ فاسوباندو بالقول إنّ علاقة المالك-المملوك بين الاستمرارية النفسية الجسدية المسماة "كيترا" والاستمرارية النفسية الجسدية المسماة "بقرة" هي مجرد علاقة سببية بين الاستمراريتين. ثم تُعمَّم هذه النتيجة لتفسير أنّ علاقة الملكية (بين المالك وما هو مملوك) يمكن تحليلها من خلال العلاقات السببية (بين السبب ونتيجته). بعد ذلك، يُمَد هذا التفسير المعمَّم للإجابة عن السؤال: مَن الذي يُدرك الموضوع الخارجي للخبرة، أو الحالة الداخلية مثل الألم، وما إلى ذلك؟ ومرة أخرى، من الذي يُنجز الفعل، مثل المشي؟ يحرص فاسوباندو على معالجة كل سؤال من هذه الأسئلة بالتفصيل. لكنّ الإستراتيجية التي يستعملها هي في الأساس الاستراتيجية نفسها المستعملة في تفسير مالك خبرات الذاكرة. لذا، عندما نقول إنّ ديفاداتا يدرك أو يمشي، يبدو أننا نوحي بأنّ هناك مالكًا للخبرات يكون واعيًا أو يُنجز فعل المشي، لكنّ هذا خطأ لأنّ المالك هو مجرّد سبب الفعل الذي بدوره هو ليس أكثر من حالة ذهنية أو جسدية سابقة في متسلسلة الحالات التي نسميها "ديفاداتا". وهكذا، يدّعي فاسوباندو أنّ وجود علاقة ما بين المالك وما هو مملوك ليس سوى علاقة بين السبب والنتيجة.

يُفسِّر غانيري لماذا يُعد هذا التحليل العام للملكية ناقصًا عند النيايين: إنهم يقدِّمون تفسيرًا نزوعيًا للملكية يعرّفها على أنها "القدرة على استعمال الموضوع وفق رغبة المرء" (Ganeri 2007: 176-7). إذ يجادل بأنه نظرًا إلى أنه من الممكن أن تمرّ قدرة ما دون ممارسة، فقد لا تكون هناك روابط سببية مقابلة لها. ومع ذلك، لاحِظ أنّ تشاؤم غانيري ليس مسوَّغًا نظرًا لوجود حالة ظاهرة الوجاهة عن الارتباط الميتافيزيقي بين النزوعات والأسباب: كلاهما مناسب للتحليلات الشرطية (المضادة للواقع) (Handfield 2009: 3). التحليلات الشرطية المضادة للواقع التي تخصّ السبب هي على صورة، "إذا كان الحال أنّ أ (السبب)، فإنّ ب (النتيجة) سيتبعه". يمكن تقديم تحليل للسبب تحت هذه الصورة لإطلاق أو تبادل الأسباب من خلال الاحتمالات، على الرغم من عدم وجود روابط سببية فعلية مقابلة لها.

مع أنّ هناك سببًا للاعتقاد بأنّ تفسير فاسوباندو غير مكتمل، إلا أنه لا توجد مسوغات كافية لرفض تفسيره للملكية على الفور. يجادل فاسوباندو بأنّ مالك الذاكرة هو الحالة الذهنية السابقة، وإن كانت من نوع خاص، التي هي سببها. وعندما نقوم بتعميم هذا لتفسير ما يعنيه إدراك موضوع ما أو الكون واعين به، علينا أن نقول إنّ مالك أو صاحب الوعي بموضوع ما هو سبب الوعي. في الخبرة الإدراكية الحسية العادية، يكون هذا السبب هو عضو الإدراك الحسي وموضوع الإدراك الحسي والانتباه (Duerlinger 2003: 250). على الرغم من أنّ هذا يبدو غريبًا، يوضّح دويرلينجر أنّ فاسوباندو لا يدّعي أنّ معنى "المالك/ الصاحب" و"المملوك/ المستحوَذ عليه" هو "السبب" و"النتيجة"؛ بدلاً من ذلك، إنّ المقصد هو أنّ أفكارنا عن المالك/ الصاحب وما هو مملوك/ مستحوَذ عليه هي تخيلات مفاهيمية، وبذلك، تكون حقيقية عُرفًا فحسب. ولكن عندما نتعمّق أكثر لمعرفة ما الذي يكمن وراء أفكار المالك/ الصاحب هذه، إن وجد، نجد أنها تتوافق مع تلك التي تخصّ السبب ونتيجته (Duerlinger 2003: 251). ومع ذلك، إنّ تفسير الذاكرة من خلال السبب ونتيجته غير كامل لأنّ فاسوباندو لا يقول كيف يمكن معرفة العلاقة بين سبب معين ونتيجته. لقد أشار فيلسوف القرن العاشر

الفايشيشيكي [Vaiśeika]، سريداهارا [Śrīdhara]، إلى نسخة أعم من هذه المشكلة في مناقشة مع البوذيين حول الذاكرة:

> [البوذي:] كنتيجة لوجود علاقة سببية، فإنّ الذاكرة اللاحقة [هي ذاكرة] عما اختُبِرَ في لحظة أسبق. ومع ذلك، لا يتذكّر الابن ما اختبره الأب؛ هذا بسبب عدم وجود علاقة سببية بين إدراكيّ الأب والابن، وجسديهما، على الرغم من أنه من المسلّم به أنهما [مرتبطان] على هذا النحو، [هم أنفسهم] لا [يتألفان] من وعي.

> [سريداهارا:] ليس هذا مسوَّغًا على نحو جيد، لأنه في غياب الذات، لن يكون هناك مفهوم (*niścaya*) محدَّد للعلاقة السببية. في وقت حدوث السبب، لم تكن النتيجة قد حدثت بعد، وعندما يحين وقتها، يكون السبب قد ذهب. بصرف النظر عن الاثنين، يتم إنكار وجود مدرِك وحدوي ما؛ إذن مَنْ سيرى العلاقة السببية بين هذين الشيئين اللذين يحدثان بالتسلسل؟ (مقتبسة في (Ganeri 2007: 177

تتمثل حجة سريداهارا، كما يفسرها غانيري، في أنه من أجل تشكيل تصور عن تسلسل سببي ما، يجب أن يكون المرء قادرًا على اختبار تسلسل الأحداث، من حيث هو تسلسل. ومع ذلك، في الصورة البوذية الأبهيدارمية عن الواقع، كل ما هناك هو تدفّق من الحالات الذهنية والبدنية اللحظية (سكاندا)؛ على هذا النحو لا توجد إمكانية لمشاهدة تسلسل مُطوَّل (Ganeri 2007: 177). أعتقد أنه يمكن الدفاع عن رؤية أبهيدارمية. مع أنه من الصحيح أنّ العلاقة بين السبب والنتيجة لا يمكن إدراكها بشكل مباشر لأنّ السبب يتوقف وجوده قبل إدراك النتيجة. لكن يمكن، مبدئيًا، معرفة العلاقة بين السبب والنتيجة عن طريق الاستدلال. لكي ينجح هذا، يتعين على البوذي تقديم تفسير لكيفية معرفة هذه العلاقات السببية المحددة عن طريق الاستدلال. أستكشف مثل هذا التفسير نيابة عن الفلاسفة الأبهيدارميين البوذيين في القسم الأخير. لكن قبل كل شيء، في القسم التالي، أقدِّم نموذجًا

للذاكرة من علم النفس التجريبي الحديث سيكون مفيدًا في شرح التفسير البوذي في القسم الأخير.

3. الذكريات الاستطرادية

تسعى الحجة النيايية Naiyāyika المعارضة للبوذيين إلى تفسير ما يسمى بـ "الذكريات الاستطرادية" في الأدب المعاصر. يتضح هذا من الأمثلة التي يقدِّمونها، "إنّ مصدر السرور في شكل الطوق [سبحة الصلاة] ومعجون الصندل وما شابه الذي أتذكّره هو نفسه الذي أدركه الآن"، "أنا أرى الشيء الذي رأيته من قبل"، وغير ذلك. يركّز النياييون على أمثلة للذكريات الاستطرادية لأنهم يعتقدون أنّ كل ذاكرة لا تحتوي فقط على دراية بالموضوع المختبَر سابقًا بل على دراية بالموضوع كما أُدرِكَ سابقًا بوساطة فاعل الإدراك. قد تبدو هذه رؤيةً "ضيقةً" للغاية عن ما نعتقد أنه ذاكرة. ومع ذلك، من المثير للاهتمام الإشارة إلى أنّ علماء النفس والفلاسفة المعاصرين قلقون من أنّ ما نسميه الآن ذاكرة واسعٌ للغاية وأنّ نطاق الظواهر الذي تنطبق عليه حاليًا بحاجة ماسة إلى التشذيب. يجادل ستانلي كلاين (Stanley Klein 2015) بأنّ هذه الرؤية الضيقة صحيحة بحق، وأنّ الذاكرة الاستطرادية وحدها هي، بالمعنى الدقيق للكلمة، ما يُعدّ الذاكرة. رداً على ذلك، يوافق كوركين ميكيليان (Kourken Michaelian 2015) على أنه لا بدّ من بعض التشذيب، لكنه يجادل بأنّ كلاين يذهب بعيداً للغاية. يدّعي ميكيليان أنّ الحجج التي قدّمها كلاين (بما في ذلك التاريخية والمفاهيمية والتجريبية) تدعم ما يسميه الرؤية المتوسطة لنطاق الذاكرة لتضم الذكريات الاستطرادية والدلالية بوصفها أشكالاً حقيقية للذاكرة ولكن ليس الذاكرة الإجرائية. أتفق مع كلاين في أنه لا ينبغي استبعاد السجال بوصفه تدقيقًا دلاليًا زائدًا لأنّ له عواقب مهمة على ميتافيزيقيا الذاكرة والبحث التجريبي المتعلق بالذاكرة. زيادة على ذلك، إنّ السبب الذي جعلني أذكر السجال المعاصر هذا هنا هو لأجل تنحية القلق الذي مفاده أنّ طلب نيايا تفسير الذكريات الاستطرادية غير عادل لأنه يعتمد على رؤية تقييدية

على نحو مفرط للذاكرة[5]. ومع ذلك، فإنّ مهمتي هنا هي الانتباه للتحليلات التجريبية للذاكرة الاستطرادية لأسأل ما إذا كان التفسير السببي من النوع الذي يأمل بوذيو أبهيدارما تقديمه يحتوي على بذور التفسير المناسب للذكريات الاستطرادية.

يجادل كلاين، متابعًا تولفينغ (1985، 1993) بأنّ الذاكرة الاستطرادية والذاكرة الدلالية لا يمكن التمييز بينهما من خلال المحتوى في حد ذاته (Klein 2015: 16). يقترح تولفينغ (1985: 3) أنّ الوعي التداركي الذاتي "هو الذي يُضفي نكهة ظاهراتية خاصة على تذكّر الأحداث الماضية، النكهة التي تميِّز التذكّر عن الأنواع الأخرى من الدراية، مثل تلك التي تُميِّز الإدراك الحسي أو التفكير أو التخيل أو الحلم". يمكن أن تكون السمات الأساسية للذاكرة الاستطرادية (أي، المكانية والزمانية والإحالة-الذاتية) أيضًا حاضرة في خبرة الذاكرة الدلالية (Klein 2013: 2). على سبيل المثال، إنّ محتوى الذاكرة الدلالية قادر على الإسهام في تمثيلٍ ما يتضمن معلومات مكانية وزمانية، مثلاً، أنا أعرف أنّ جنوب أستراليا أصبحت الولاية الثانية في العالم (بعد نيوزيلندا في عام 1893) في توسيع التصويت ليشمل النساء وأوّل من سمح للمرأة أيضًا بالترشح للبرلمان عام 1894، على الرغم من أنني لا أتذكّر الحدث الذي اكتسبتُ فيه هذه المعرفة. يوضِّح هذا المثال أنّ مكّون الإحالة-الذاتية ليس حكرًا برمته على الذاكرة الاستطرادية. زيادة على ذلك، توضِّح الحالة الدرامية إلى حد ما التي قدّمها ستوس وغوزمان أنه لا يوجد سبب مبدئي بشأن لِمَ ينبغي أن يختلف محتوى نظاميّ الذاكرة الدلالية والذاكرة الاستطرادية. فقد تمكّن المريض J.V، الذي عانى من فقدان ذاكرة ارتجاعي عميق نتيجة للاعتلال، من إعادة تعلّم تفاصيل مكانية وزمانية محددة عن ماضيه الشخصي بنجاح. ومع ذلك، فإنّ هذه الذكريات المكتسبة من إعادة التعلّم

(5) وكنتيجة طبيعية لكواين، لا بد من الإشارة إلى أنّ هناك دعمًا عبر-الثقافات لرؤية الذاكرة التي يدافع عنها في ورقته عام 2015.

مستقلة عن الشعور بالألفة الشخصية (Stuss & Guzman 1988: 21). يقترح المؤلفان أنّ ما يبدو أنها خسارة مطلقة للذكريات الشخصية يمكن تفسيرها إما من خلال عجز في الاسترجاع أو نضوب الخزين. يدّعي ستانلي كلاين أنّ حالات مثل حالة J.V تشير إلى أنّ "معيار 'الزمان والمكان والذات' للتمييز بين الذاكرة الدلالية والذاكرة الاستطرادية غير كافٍ للمهمة التي استُحدِثَ لأجلها" (Klein 2013: 2). تُظهر حالة المريض M.L نمطًا مشابهًا، لكنها تُظهر أيضًا أنّ الأشخاص المصابين بفقدان الذاكرة الذين يعانون من فقدان الذكريات الاستطرادية بسبب الإصابة يعانون أيضًا من ضعف الوعي التداركي الذاتي. كان M.L قادرًا على استرجاع بعض الخبرات الشخصية قبل المرض، لكنّ هذه الذكريات لم تُمنح إحساسًا بإعادة الاتصال المباشر بماضيه أو إعادة معايشته. تُظهر الاضطرابات النمائية للذاكرة الاستطرادية أنماطًا مشابهة أيضًا، حيث احتُفِظَ ببعض المحتوى (أو أُعيد تعلّمه، اعتمادًا على فترة بدء الإصابة) دون أي إعادة معايشة ماضية المرء أو إعادة الاتصال المباشر به. لم يتمكّن المريض M.S الذي تعرّض لأذى عصبي أثناء طفولته من أن يسترجع استطراديًا الأحداث التي حدثت في حياته. كان المريض M.S قادرًا على تعلّم بعض الحقائق عن حياته بعد المرض والإبلاغ عنها. على سبيل المثال، عرَفَ أنه قضى الشتاء مؤخرًا بعيدًا عن المنزل واستطاع وصف بعض التفاصيل ولكنّ المحتوى المكتسب افتقر إلى الإحساس بإعادة المعايشة الشخصية (Broman et al. 1997). وبناءً على ذلك، يجادل كلاين بأنّ ما يميِّز الذاكرة الاستطرادية ليس طبيعة محتواها أو الوحدة المفترضة التي تُخزَن فيها؛ بل، بالأحرى، تصبح الذاكرة استطرادية بفضل المحتوى المسترجَع المرتبط بالوعي التداركي الذاتي (Klein 2013: 3). الرسالة الرئيسة من هذا هي أنّ الذاكرة الاستطرادية تُحدَّد بشكل حاسم من خلال الطريقة التي يُعطى بها المحتوى ضمن الدراية بدلاً من المحتوى في حد ذاته. يجادل كلاين (Klein 2015) بأنّ الذاكرة الاستطرادية هي النوع الوحيد من الذاكرة الذي يستحق بحق اسم "الذاكرة" ولكن، كما قلتُ سابقًا، ليس هذا من اهتماماتي هنا.

ما يشغلني هنا هو حقيقة أنّ المحتوى المسترجَع يُصنَّف على أنه استطرادي بحكم كونه متأثِّرًا بفعل معاصر من الوعي التداركي الذاتي، الذي يُضفي عليه إحساسًا بالذاتية الزمنية في الوقت الحاضر (Klein 2013: 4). هذه الحقيقة لها آثار على السجال بين فاسوباندو وخصومه من النيايا. التدارك الذاتي هو "الدراية الفريدة بإعادة-اختبار هنا والآن الشيء الحادث من قبل في مكان وزمان آخرين" (Tulving 1993: 16). النقطة المهمة التي يجب الإشارة إليها هنا هي أنّ الفينومينولوجيا الذاتية الخاصة، أو "الذي-هو-لي mineness" أو الإحساس بالملكية الذي يصاحب الذكريات الاستطرادية، هي إضافة في الحاضر (بفضل الوعي التداركي الذاتي). لا تُشفَّر محتويات الذاكرة الاستطرادية أو تُخزَن أو تُستَرجَع بطريقة خاصة؛ إنها لازمنية ذاتيًا على غرار المعرفة والاعتقاد. يكتسب المحتوى زمانية ذاتية بفضل فعل متزامن من الدراية التداركية الذاتية. لا تستلزم الذاكرة الاستطرادية ذاتًا مستمرة بوصفها الفاعل للخبرات ومالكها، ولكن فقط إحساس بالذات بوصفها الفاعل لفعل ما أو الذي يُسنَد إليه الخبرة. يمكن لفاسوباندو أن يفسِّر الإحساس بالذات، كما سنرى في القسم التالي، بشرط أن يكون مجرّد إحساس ما، مَظهر ما. يرى فاسوباندو أنّ الذات هي وَهم بحق، في الواقع هي بناء ذهني خاطئ قائم على الفشل في "رؤية الأشياء كما هي بالفعل". لكن قبل كل شيء، هناك نقطة أخرى حول العلاقة بين الذاكرة الاستطرادية والتدارك الذاتي في أدبيات علم النفس تستحق أن نأخذها بعين الاعتبار.

هناك سبب للاعتقاد بأنه على الرغم من أنّ المحتوى والدراية التداركية الذاتية مترابطان عادةً في الذاكرة الاستطرادية، فإنّ علاقتهما هي مسألة عرَضية. يُسمِّي كلاين (Klein 2015: 18) هذا التأويل بالعلائقي. يتضح هذا التأويل من خلال حالة المريض R.B (للاطلاع على التفاصيل، انظر Klein & Nichols 2012) الذي بسبب حادثة خطيرة عانى من صدمة في الرأس نتج عنها بعض التدهورات في الإدراك والذاكرة تضمَّنت فقدان الذاكرة الارتجاعي والتقدُّمي فيما يخص الأحداث القريبة زمنيًا من الحادثة. لقد عانى R.B، على وجه الخصوص، من شكل جديد من

التدهور في الذاكرة؛ كان قادرًا على تذكّر أحداث معينة من حياته مصحوبة بمعرفة زمنية ومكانية وذات إحالة-ذاتية، لكنه لم يشعر أنّ هذه الذكريات تعود إليه. كانت شهادته واضحة: إنه يستدعي مشاهد لا وقائع. يمكن أن يستدعي R.B بوضوح مشهداً كان فيه على الشاطئ مع عائلته أثناء طفولته، لكنّ شعوره كان أنّ هذا المشهد لم يكن ذكرى تخصّه؛ بدا الأمر كما لو كان ينظر إلى صورة لعطلة ما تخصّ شخصًا ما. يستطيع R.B أن يتذكّر أحداثًا عن تخرّجه من المدرسة، يستطيع إعادة معايشة الخبرة، لكن "لم أشعر أنها كانت جزءًا من حياتي". لم يُشكّك R.B على نحو فكراني بذكرياته، [لقد] اعتقدَ أنها كانت ذكرياته لأنه كانت هناك استمرارية للذكريات لاءمت نمطًا ما يؤدي إلى الزمن الحاضر. لكن حتى هذا لم يساعد في تغيير الشعور بالملكية. كان R.B أيضًا قادرًا على استدعاء مثل هذه الذكريات عن قصد إلى الدراية. تُظهر حالة R.B (وحالتا J.V وM.S المذكورتان سابقًا) أنّ الشعور بالملكية هو مجرّد ميزة عرَضية أفضل تفسير لها هو بوصفها علاقة بين نظامين مستقلين وظيفيًا يُسهمان بشكل مشترك في خبرة الذاكرة الاستطرادية (Klein 2013: 12). الفرضية هي أنّ أنظمة تخزين الذاكرة واسترجاعها تقترن بالوعي التداركي الذاتي، وهو المسؤول عن ملكية الذكريات[6]. النقطة المهمة التي يجب تعلّمها من هذه الحالة هي أنّ الإحساس بملكية الذكريات ليس سمة جوهرية في الذكريات الاستطرادية - يمكن أن ينفصل. المزيد من الأدلة، التي تدعم مؤقتًا فرضية إمكانية انفصال المحتوى والتدارك الذاتي، تأتي من حقيقة أنّ شبكات منفصلة تقترن بمخزن المحتوى (التراكيب في الفصوص الصدغية الوسطانية) والدراية التداركية الذاتية (التراكيب في الفصوص الجبهية). قد يُختبَر ارتباط المحتوى بالفصوص الصدغية الوسطانية عند الاسترجاع بوصفه ذاكرة استطرادية وقد لا يُختبَر اعتمادًا على ما إذا كان مقترنًا بدراية تداركية ذاتية أو لا، لأنّ عملية التحوّل تقع في الفص الجبهي. النقطة المهمة هي أنّ نفس المحتوى المقدَّم إلى الدراية يمكن اعتباره "ماضٍ خاصٍ بي" أو "ماضٍ لا يخصّني"، اعتمادًا على

(6) ستانلي كلاين؛ في اتصال شخصي.

السلامة الوظيفية للآليات التي تتيح الدراية التداركية الذاتية (Klein 2015: 19).

4. التفسير البوذي للذاكرة الاستطرادية

سيُرحِّب الفلاسفة البوذيون بالفرضية المطروحة في القسم الأخير. يرتبط العنصر الذاتي بالذاكرة في الوقت الحاضر، وهذا يسمح للفيلسوف البوذي بتفسير الشعور الذاتي الخاص المرتبط بالذاكرة دون الحاجة إلى التسالم على نوع من المحتوى الذاكري مُشرَّب بذاتٍ ماضية. لذلك، على أقل تقدير، لسنا بحاجة إلى كيان مستمر لتفسير الذاكرة الاستطرادية. لكننا ما زلنا بحاجة إلى بيان المزيد بشأن كيف يمكن لفاسوباندو أن يفسِّر ملكية الذاكرة من خلال العلاقات السببية.

قاومَ فلاسفة أبهيدارما الأوائل، بما في ذلك فاسوباندو، فكرة تفسير الفينومينولوجيا الذاتية، أعني، الذي-لي في الخبرات أو ملكيتها بما في ذلك الذكريات. إنّ تفسير أبهيدارما المعتمَد للعقل يختزله إلى ذرات أساسية تتكون من ستة أنواع من الدراية أو الوعي (*vijñānas*). خمسة منها تتوافق مع أعضاء الحس الخمسة (البصر واللمس والسمع والشم والذوق) والسادس هو الإدراك الذهني (*manovijñāna*). هذه الصورة للوعي تتعارض بديهيًا مع العديد من الحقائق العادية عن الخبرة، على سبيل المثال، الوحدة الظاهراتية للخبرات، الإحساس بالذات، الشعور بالاستمرارية، وما إلى ذلك. قدّم فيلسوف الـ *Yogācāra* ومؤلف - أو على الأقل صنّف في - الـ *Yogācārabhūmi*[7] وعي المستودَع (*ālaya-vijñāna*) ووعي-الأنا (*kliṣṭa-manas* أو ببساطة *manas*) ردًا على هذه القيود. الأول هو وعي أساسي محايد وثابت يعمل كمستودع لجميع العادات والميول الأساسية والكمونات الكارمية المتراكمة بوساطة الفرد، مما يوفّر درجة معينة من الاستمرارية للحالات الذهنية. يمكن اعتبار الثاني إحساسًا فطريًا بالذات ينشأ من فهم وعي المستودَع

(7) يُعرف *Yogācārabhūmi* بأنه النص الرسمي لتقليد *Yogācāra*، لكنه لم يُكتب بوساطة مؤلف واحد. إنه مجموعة مجمعة من الأعمال المكتوبة على مَر قرون.

على أنه ذات ما (Dreyfus & Thompson 2007: 112). من وجهة النظر البوذية، إنّ هذا الإحساس بالذات، على الرغم من كونه خاطئًا، هو إلزام ذهني بالوحدة في حين أنه لا يوجد في الواقع سوى تعددية في الأحداث الذهنية والجسدية المترابطة بينيًا: وهذا هو السبب في أنه *klișța*، مَشوب حرفيًا. يؤيد فاسوباندو تصوّر *Asaga* عن العقل/الحالات الذهنية في عمله الأخير (على سبيل المثال، *Trimśikā-kārikā*، أو Thirty Verses) ويطوِّره أكثر. من المهم الإشارة إلى أنّ هذا النموذج المتأخر ينطوي على تحوّل كبير في التفكير البوذي. يقدِّر فاسوباندو أنه بمجرد أن تُنزَل الذات إلى عالم الوهم، من الناحية الميتافيزيقية، فإنّ العمل الموكَّل إلى الذات يجب أن ينتقل إلى مَلَكَة أخرى. وهكذا، تنشأ الحاجة إلى إثراء النموذج المتناثر للعقل بالحالات الواعية السِت التي افترضها فلاسفة أبهيدارما الأوائل. ومع ذلك، من المهم أن نُشير في البداية إلى أنّ فاسوباندو لا يتنازل أبدًا عن العقيدة الأساسية لعدم الثبات: *vijñāna* (الوعي) دائمًا ما يُنظر إليه على أنه تيارات متطوِّرة باستمرار من اللحظات أو العناصر الذهنية. النموذج المحسَّن للعقل هو نظام أكثر تعقيدًا من الحالات الذهنية المتفاعلة على نحو متبادل وإن كانت متغيرة باستمرار. لا يمكن اعتبار العقل كيانًا ثابتًا. وهكذا، إنّ وعي المستودَع ووعي الأنا لا يختلفان عن الإدراكات الحسية المنفصلة الناشئة لحظيًا في هذا الصدد وغيره، كما سنرى أدناه.

ثم ينشأ السؤال التالي: كيف يفسِّر نموذج ما-بعد-أبهيدارما المحسَّن هذا الذي يتضمن وعي المستودَع ووعي-الأنا بين مكوناته الذاكرة الاستطرادية وملكيتها؟ سأُبيِّن أنّ النموذج الجديد للذاكرة مع الوعي التداركي الذاتي بوصفه نظامًا فرعيًا منفصلاً يفسِّر الشعور الخاص "بالملكية الشخصية" يتناسب على نحو جيد مع نموذج ما بعد-أبهيدارما للعقل. لكن، نحتاج أولاً إلى توضيح دور الوعيين الجديدين وطبيعتهما وتفاعلهما مع أشكال الوعي الستة الأخرى. إنّ المصطلحين

(8) '*Citta*' هو مصطلح آخر يُستعمل في بعض الأحيان كمرادف لـ *manas* و*vijñāna*، على الرغم من أنني لا أذكره في سياق هذه المناقشة.

البوذيين "*vijñāna*" و"*citta*"، اللذين يُترجمَان عمومًا إلى "وعي"، لهما العديد من الدلالات المختلفة في النصوص البوذية، اعتمادًا على السياقات المحددة(8). قد يشير *Vijñāna* إلى ثلاثة أشياء: الحالة الواعية وأداة الوعي والنشاط الذي يُنتِج الحالة الواعية. يمكن أن ترتبط هذه المعاني الثلاثة أيضًا بوعي المستودَع ووعي-الأنا كما تصوَّرها *Yogācārins*. كما أنها تنطبق على نحو مساوٍ على جميع أشكال *vijñānas* الستة المقبولة عند جميع الأبيهدارميين. على سبيل المثال، *caksurvijñāna*، أو وعي العين، بوصفه حالة واعية لها أشكال (بمعنى مَشاهِد) كموضوع لها، والعين بوصفها الأداة والنشاط الذي يخصّ الإدراك الحسي-للعين يُنتج الوعي بالأشكال. على نفس المنوال، إنّ وعي المستودَع، بوصفه حالة واعية، هو دراية ضمنية ببيئة الفرد الآنية وأيضًا إدراك حسي مستمر، وإن كان ضمنيًا، لجسده - في الواقع أكثر من مجرّد جسده المادي؛ يشمل أيضًا الدراية الضمنية بالميول المسبقة (التكيّفات المعرفية والعاطفية المستمرة من الماضي). وبوصفه أداةً للوعي، يعمل وعي المستودَع كوعاء لجميع البذور (انطباعات الحس، انطباعات الذاكرة، الميول المؤلمة، الانفعالات، المخلَّفات الكارمية). وبوصفه نشاطًا، يُشكِّل وعي المستودَع الخبرات المعرفية الحالية من جهة أنه يوفّر دراية خلفية تُنتَج باستمرار وتكون حاضرة على الدوام "كخلفية متجددة دومًا من الحضور الذهني تنبثق منها الأشكال الأكثر تركيزًا وتجلّيًا من الدراية المعرفية" (Dreyfus 2011: 150). هناك ديناميكية ثنائية الاتجاه بين وعي المستودَع والإدراك الحسي العادي: يُنتِج وعي المستودَع بقدر ما يحتوي على بذور أو ميول مسبقة حالاتٍ واعية (تكون مرتبطة دومًا على الأغلب بملَكَات الحس وموضوعاتها) على سبيل المثال، عن رؤية المانجو، والتي، بدورها، تُراكِم المزيد من البذور فيها، على سبيل المثال، الرغبة في المانجو. على النقيض من نموذج أبهيدارما المبكّر، يُقدِّم لنا هنا نموذجًا كلِّيانيًا للعقل - حيث ترتبط الإدراكات الحسية والميول الذهنية الأخرى معًا في دورة تغذية ارتجاعية مستمرة. يندرج *Manas* أو وعي-الأنا أيضًا في هذا المخطط الثلاثي. بوصفه حالةً واعية، فإنه يَعتبر وعي المستودَع موضوعًا له ويتعامل معه على أنه ذات مستمرة. وهذا خطأ، بطبيعة الحال، لأنّ وعي المستودَع نفسه هو تيار

متطوِّر من الحالات اللحظية. وبوصفه أداةً، يوفِّر وعي-الأنا الدعم، على غرار ما تفعله أعضاء الحس بالضبط فيما يخصّ أشكال الوعي الحسي الخمسة، للنوع السادس من الوعي، أعني، الإدراك الذهني. وبوصفه نشاطًا، يُضيف وعي-الأنا إحساسًا بالملكية الشخصية أو التي-هي-لي إلى الحالات الواعية. وبهذا المعنى، فإنه يفسِّر دوام الإحساس بالذات، وهو إحساس يوجد دائمًا في الحالات الواعية العادية باستثناء الحالات القدسية. إليك كيف تم تفسيره في النص:

> بدعم من العين، وما إلى ذلك، والشكل، وما إلى ذلك، ينشأ الإدراك الحسي للعين، وما إلى ذلك. بعد ذلك مباشرة يصبح وعي الإدراك الحسي (*manovijñāna*) داريًا بالموضوع (*visaya*). [هذا الوعي بالإدراك الحسي لديه *manas* كداعم له]. من الدراية الكاملة تنشأ الشهوة والانفعالات الأخرى. ثم ينشأ الفعل (كارمة)، وهو ما يسمى *samskāra* الذي يخصّ الشخصية الجديرة بالتقدير أو الآثمة أو المحايدة... وبهذه الطريقة تُنتِج العناصر الانفعالية انطباعات حسية وانطباعات ذاكرة وغيرها من *vāsanās* في مستودَع الإدراك الحسي. (Galloway 1980؛ مع تعديل يسير)

> في الواقع، يمتلك *manas* مستودَعَ الإدراك الحسي فيما يخص ظاهرته. غونابراهبا: "هذا يعني أنه يُميِّز [يرى] مستودَع الإدراك الحسي على أنه ذات ما". فاسوباندو: "هذا هو ما يرتبط بالوهم الثابت لرؤية-الذات، وأنانية-الذات، وحب-الذات، والشهوة للذات، وما إلى ذلك". غونابراهبا: "إنه يفسَّر على أنه يعمل دائمًا، وينشأ على أنه جيد وسيئ ومحايد. قوله "إنه من فئة واحدة" يعني [على عكس ما يعنيه مستودَع الإدراك الحسي أنّ له طبيعة شغوفة (*klista*).] يعني 'يُنتَج باستمرار' أنه لحظي. إنه يعمل دائمًا، لكن "هو غير حاضر في أرهات، أو على الطريق النبيل، أو في وقت بلوغ التوقف". في الأخيرتين يُمنع من إنتاج *vāsanās*؛ عندما ينهض المرء منهما تنشأ البذور منه مجدَّدًا [أي، من *manas*]. في الأرهاتية [Arhatship] يتوقفان تماما". (Galloway 1980: 18؛ مع تعديل يسير)

هذه الطريقة في وضع تصوّر عن النوعين الجديدين من الوعي اللذين قدّمهما

Yogācārins لها ميزة إعطاء تحليل ثلاثي موحّد لجميع الأنواع المختلفة من الحالات الواعية وتفسّر أيضًا التفاعلات بين هذه الحالات الواعية. ولكن الأهم من ذلك، أنّ التحليل الثلاثي لوعي-الأنا يُظهِر أنه سبب الذاكرة وكذلك مالكها على حد سواء. يبدو أنّ *manas* أو وعي-الأنا هو المرشَّح الأكثر احتمالاً ليكون مالك الذاكرة لأنه يستحوذ على البذور (انطباعات الذاكرة، وغير ذلك) من وعي المستودَع ويُضيف الإحساس بالملكية الشخصية إلى هذه الحالات. لكن، لاحِظ إنّ وعي-الأنا بمعنى الأداة هو أيضًا سبب لانطباع الذاكرة (بالإضافة إلى الإدراكات الحسية)، لأنّ *manas* في هذه الحالة هو الأداة أو الداعم لإدراك حسي واعٍ سابق (*manovijñāna*)، الذي، وفق عبارات فاسوباندو، هو إدراك حسي كامل للموضوع ينبع من الإدراكات الحسية. إنّ وعي-الأنا هو المسؤول عن الإحساس بما-هو-لي المرتبط بالخبرة السابقة التي تُتذكَّر الآن بمعنى إعادة معايشة تلك الخبرة السابقة في حلقة الذاكرة. إنّ وعي-الأنا، أو بالأحرى جزء منه[9]، في هذا المعنى هو سبب الذاكرة ومالكها على حد سواء. هذه الطريقة في التفكير بشأن التفاعل بين الحالات الذهنية المختلفة أو الوعي تُفسِّر تعليقه المحدد بأنّ "سبب الذاكرة هو صاحب الذاكرة". يوضِّح هذا التفسيرُ أيضًا أنّ الملكية ليست سمة جوهرية لانطباع الذاكرة بالطريقة التي يُخزن بها أو يُسترجع بها، بل إنّ الإحساس بما-هو-لي أو الملكية الشخصية هو إضافة في الحاضر (بفضل *manas*) بعد استحواذه على الذاكرة. أقترح هنا أنّ وعي-الأنا، أو جزءًا منه، يلعب دور الوعي التداركي الذاتي من جهة أنه يفرض إحساسًا بما-هو-لي أو الملكية الشخصية على انطباعات الذاكرة التي يستحوذ عليها من وعي المستودَع من خلال وضعها في زمن معين في التاريخ السببي. لكنّ هذه الموضعة خطأ، لأنّ التاريخ ليس سوى ذلك: تاريخ. لم يعد

(9) التأهيل مهم. *Manas* هو ما يفسِّر الإحساس بالذات المنبثق من الحالات الذهنية المميزة والذكريات ليست سوى جزءًا منه. ولكن نظرًا إلى أنّ *Manas* هو أداة الإدراك الحسي الواعي (*manovijñāna*)، فيمكن أيضًا اعتباره مسؤولاً عن إضافة الإحساس بما-هو-لي أو الملكية الشخصية إلى الإدراكات الإدراكية الحسية المتزامنة.

موجودًا والاستحواذ على التاريخ السببي للتيار الذهني ولحظات زمنية معينة فيه كجزء من الماضي الشخصي للفرد هو مجرّد خدعة يستحضرها وعي-الأنا (*kliśṭa*-*manas*) لخداع التيار الذهني المتطوّر-دومًا للاعتقاد بأنّ هناك ذاتًا ثابتة باستمرار.

وهكذا، يمكن اعتبار تفسير العقل الذي طوّره فاسوباندو في فترة ما بعد أبهيدارما تطورًا للنموذج السابق للعقل استجابةً للمخاوف التي أثارها النيابيون. ويبدو أنّ علم النفس المعاصر يدعم هذا التفسير على نحو جيد. على الأقل في سياق الذاكرة وملكيتها، يُنجَز العمل الذي يخصّ مفهوم الذات من خلال عناصر نموذج العقل المطوَّر خلال فترة أبهيدارما وفترة ما بعد أبهيدارما للفلسفة البوذية.

References

Broman, M., Rose, A. L., Hotson, G., and Casey, C. M. (1997). Severe Anterograde Amnesia with Onset in Childhood as a Result of Anoxic Encephalopathy. Brain, 120: 417-33.

Chadha, M. (2013). The Self in Early Nyāya: A Minimal Conclusion. Asian Philosophy, 23(1): 24-42.

Dreyfus, G. (2011). Self and Subjectivity: A Middle Way Approach. In M. Siderits, E. Thompson, and D. Zahavi (eds.), Self, No-Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions (pp. 114-44). Oxford: Oxford University Press.

Dreyfus, G., and Thompson, E. (2007). Asian Perspectives: Indian Theories of Mind. In M. Moscovitch, E. Thompson, and P. Zezalo (eds.), The Cambridge Handbook of Consciousness. Cambridge: Cambridge University Press.

Duerlinger, J. (2003). Indian Buddhist Theories of Persons: Vasubandhu's Refutation of the Theory of a Self. London: RoutledgeCurzon.

Galloway, B. (1980). A Yogacara Analysis of Mind, Based on the Vijnana Section of Vasubandhu's Pancakhandaprakarana with Gunaprabha's Commentary. Journal of International Association for Buddhist Studies, 3(2): 72-5.

Ganeri, J. (2007). The Concealed Art of the Soul. New York: Oxford University Press.

Handfield, T. (ed.). (2009). Dispositions and Causes. New York: Oxford University Press.

Hume, D. (1739-40/1888/1978). Treatise of Human Nature (L. A. Selby-Bigge (ed.), 2nd edn.). Oxford: Clarendon Press.

Klein, S. B. (2010). The Self: As a Construct in Psychology and Neuropsychological Evidence for Its Multiplicity. Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science, 1(2): 172-83. doi: 10.1002/wcs.25.

Klein, S. B. (2013). Making the Case that Episodic Recollection Is Attributable to Operations Occurring at Retrieval Rather than to Content Stored in a Dedicated Subsystem of Long-Term Memory. Frontiers in Behavioral Neuroscience, 7. doi: 10.3389/fnbeh.2013.00003.

Klein, S. B. (2015). What Memory Is. WIREs Cogn. Sci., 6: 1-38. doi: 10.1002/wcs.1333.

Klein, S. B., and Nichols, S. (2012). Memory and the Sense of Personal Identity. Mind. doi: 10.1093/ mind/fzs080.

Michaelian, K. (2015). Opening the Doors of Memory: Is Declarative Memory a Natural Kind? WIREs Cogn Sci, 6: 475-82. doi: 10.1002/wcs.1364.

Pruden, L. (1988). Abhidharmakośabhāyam English Translation of Poussin, Louis de la Vallée., 1923-1931/ 1980. L'Abhidharmakośa de Vasubandhu, 6 vols., Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises. Berkeley, CA: Asian Humanities Press.

Strawson, P. F. (1959). Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics. London: Methuen.

Stuss, D. T., and Guzman, D. A. (1988). Severe Remote Memory Loss with Minimal Anterograde Amnesia: A Clinical Note. Brain and Cognition, 8(1): 21-30.

Suddendorf, T., and Corballis, M. (1997). Mental Time Travel and the Evolution of the Human Mind. Genetic, Social, and General Psychology Monographs, 123: 133-67.

Tulving, E. (1985). Memory and Consciousness. Canadian Psychology, 26(1): 1-12.

Tulving, E. (1983). Elements of Episodic Memory. Oxford: Clarendon Press.

Tulving, E. (1993). What Is Episodic Memory? Current Directions in Psychological Science, 2: 67-70.

Wheeler, M., Stuss, D., and Tulving, E. (1997). Toward a Theory of Episodic Memory: The Frontal Lobes and Autonoetic Consciousness. Psychological Bulletin, 121: 331-54.

الفصل الرابع والثلاثون

الفلسفة البوذية الصينية

تشونغ ينغ تشنغ

1. خلفية عامة عن تقليدين بوذيين هنديين

حظيت الذاكرة بمقاربات ومعالجات في التقاليد البوذية الهندية والصينية بطرق تختلف عما كان عليه الأمر في الغرب، وقد شقَّت طريقًا جديدًا للبحث المعرفي في الذاكرة في هذه الأيام الحديثة. تُعتبر مقارباتهم براغماتية في تقديم معايير عملية للحياة، وفي الوقت نفسه مماثلة لفهمنا المنطقي السليم للأشياء في الطبيعة[1]. قد لا تكون مقارباتهم منهجية وينبغي أن يُنظر إليها على أنها فينومينولوجية، ولكنها ليست تحليلية[2].

في البوذية الهندية المبكرة، هناك تعليم للمصاديق الثلاثة من بوذا التي تنصّ على أنّ "كل الأشياء غير دائمة، وكل الدارميين ليس لهم ذوات، والنيرفانا

(1) أعني هنا أنه من أجل تقديم تفسيرات ميتافيزيقية، تُقدِّم التماسات لمماثلات ونماذج من الأحداث في الطبيعة. على سبيل المثال، تُعتبر فكرة "البذور المعطَّرة" في يوغافارا في البوذية الهندية و "الوجه الأصلي قبل الولادة" و"فراغ الأشياء" في البوذية الصينية أساسية في تفسير علاقات الذاكرة بالذات البشرية والعكس بالعكس.

(2) يوجد مثال جيد على هذا في التصريح الشفوي لبوذا نفسه بعد أن أصبح مستنيرًا في الخطاب السنسكريتي *Majjhimankaya*، المترجم إلى الإنجليزية باسم الخطابات متوسطة الطول لبوذا [*The Middle Length Discourses of the Buddha*]، عند Nanamoli &Bodhi (1995: 105)، كما اقتبسها ياو تشيهوا في Zhihua (2008: 4).

صامتة"[3]. ينكر مؤسس البوذية ساكياموني غوتاما (563-411 قبل الميلاد) وجود الذاتية الشخصية النهائية في الأشخاص. مسوّغه في مذهبه هذا هو أنّ عملية الحياة التي تخصّ الفرد الإنساني تتميز بالمعاناة من خلال الولادة والشيخوخة والمرض والموت. لوقف المعاناة، إحدى الطرق هي إنقاذ الحياة من خلال مخلِّص إلهي يمكن الوثوق به؛ والطريقة الأخرى هي تدمير بذور الحياة بحيث يبقى المرء في حالة انطفاء تام للأفعال بجهوده الخاصة به.

الأولى هي الموقف اللاهوتي الغربي، في حين أنّ الأخيرة هي الموقف البوذي؛ كلا الموقفين متجذِّر في الخبرة العميقة للحياة بطريقة أو بأخرى. بالنسبة إلى البوذية، ينبغي للمرء أن ينتبه لحقيقة أنّ الأشياء ليس لها جوهر وأنّ العالم في حالة تغير مستمر (*samsara*) بدون ثبات. في الواقع، يمكن النظر إلى عدم ثبات العالم على أنه مسألة عدم وجود جوهر للأشياء. قد نتحدث، في الواقع، عن الأسباب والنتائج المتجسدة في عقيدة الكارما (العمل-الفعل)، بناءً على البصيرة المستنيرة لبوذا. هذا يعني أنّ بوذا يجب أن يصل إلى نقطة فهم تسمى "الاستنارة" (*wu*悟)[4].

تعني كارما هنا نتائج أفعال المرء في الحياة، وهي دائمًا ما تتضمن فعل الشيء الخطأ أو الشيء الصحيح. إنّ القيام بالشيء الصحيح سيرفع المرء إلى حالة حياة أعلى، في حين يؤدي فعل الشيء الخطأ إلى خفض منزلة المرء إلى حالة أدنى. لكنّ هذا ليس حلا حقيقيًا لمعاناة الحياة. الحل الحقيقي يأتي من تفكيك الذات غير الدائمة التي تسبِّبها الرغبات والانفعالات وادعاءات المعرفة، وإدراك فراغ الحياة والوجود.

لقد كان ناغارجونا Nagarjuna (龙树 Longshu باللغة الصينية، 150م) هو

---

(3) انظر جميع أنواع سوترا أبهيدارما. حتى في -22, CBETA T25 1509, .223 B3 大智度论卷 10. تم تكرار هذا التعليم نفسه في السوترا البوذية الصينية vol 8، 妙法莲华经玄义.

(4) انظر التفسير اللاحق في هذا الفصل.

الذي توصّل إلى التمسّك بفراغ كل الأشياء لأنّ الأشياء ككيانات هي غير دائمة ولأنها لا يجب تحديدها بشكل موضوعي أو ذاتي، بل تخضع بالكامل للقوة الكارمية. هذا الفراغ (*sunyata* في السنسكريتية و*kong* 空 بالصينية) ليس وجودًا ولا عدم وجود. تنشأ الأشياء عن طريق جمع الأسباب التي لا تصمد ولا تتمتع باستمرارية خاصة بها. وهكذا، إنّ ما يسمى بـ "الواقع" هو مجرّد مسألة ظروف اعتمادية (*pratitya samutpada*) منبثقة من سونياتا ومعروفة بالاتفاقات.

بالنسبة إلى كيفية جعل رؤية الواقع هاته متوافقة مع المنطق السليم فيما يخصّ الأشياء والناس، هو سؤال وتحدٍّ في الوقت نفسه. في الإجابة عن هذا السؤال أو التحدّي، لا نواجه إلا مدرسة الوعي المثالية اللاحقة (يوغاكارا/فيجينافارا) في البوذية الهندية كما أسسها أسانغا وفاسوباندو (المعروفة باسم .Shiqin 世亲 وTipo 提婆 باللغة الصينية، ازدهرت في القرن الرابع بعد الميلاد).

وفق رؤيتي، كل من تقليد مادياميكا [Madhyamika] وتقليد يوغاكارا [Yogacara] مستمد من التبصّرات الأساسية لـ غوتاما [Gautama] حول طبيعة الواقع والذات. وفقًا لماديامیكا، إنّ الواقع هو سونياتا حيث لا توجد ذات ولا يوجد وعي بها يمكن تحديده بأي شكل من الأشكال. ما يُحدَّد تقليديًا في اللغة والوعي ليس حقيقيًا ولا غير حقيقي، ولا ينبغي لنا ببساطة أن نتشبث به كما لو كان حقيقة. من ناحية أخرى، فإنّ ما يُقدَّم تقليديًا في اللغة والوعي لا يزال له معناه ومرجعه التقليديين اللذين يحتكمان إلى وعينا ويكون قادرًا على توليد وعي إضافي من جانبنا. بهذا المعنى، علينا أن نفسّر حدوثهما وأهميتهما في حياتنا. وفق هذا التفسير، تعمل الذاكرة في تعريف الذات التقليدية للإنسان وتطويرها.

وفقًا لأسانغا وفاسوباندو، يُشكِّل المرء ذاته عن طريق إسقاط وعيه، الذي يُعطى في تكوين عقله. على الرغم من قبولهم للسونياتا على أنها الواقع النهائي، إلا أنهم يأخذون الوعي المخبور كحقيقة ما، وهذه الحقيقة تشير إلى قوة من الوعي تُسهم في ذاته مثل المايا الخالقة-للعالم في ديانة البراهمة الهندية المبكرة. بمجرّد أن ينشأ الوعي، سيكون لديه القوة الكامنة لتعطير (*vasara*) الفضاء الفارغ

للسونياتا، وهكذا، يشوِّش الواقع النهائي من خلال أوهام وعينا. سيحفِّز "التعطير" خبرات أخرى للوعي من خلال تكوين بذور (*bija*) الوعي التي تؤدي في النهاية إلى مراكز فردية مختلفة من الوعي. هذا الوعي الأصلي الذي هو مصدر كل حالات الوعي اللاحقة وتأثيراتها يسمى وعي *alaya* (وعي المستودَع 藏识)، وهو ما يعني حرفيًا "الوعي المخفي والمخزون".

من خلال اعتماد هذه الرؤية، يمكن أن نُميِّز واقع العقل أو الوعي على مستوى يختلف عن مستوى الحقيقة النهائية، أعني، سونياتا. على عكس ديكارت، إنّ وعي *alaya* مبتكَر لدعم جميع العقول الفردية وما يترتب على ذلك من ذاتية للأشخاص. يبدو أنّ وعي *alaya* يتم تخصيصه، لأنّ هُوِيَّة كل شخص وتغييراتها تُفسَّر من خلال وعي *alaya* الخاص بكل شخص.

2. تكوين الذات البشرية والوضع المنطقي للذاكرة

في منصّة سوترا\ [*Platform Sutra*] للبطريرك السادس، هويننغ (慧能 638-713م) في بوذية تشان الصينية، لدينا الوصف التالي لتكوين العقل البشري والوعي:

> كل الأشياء متضمنة في طبائعك؛ وهذا ما يُعرف بوعي المستودَع (*alaya*). ومن ثم، فإنّ التفكير يُحضِّر الوعي، وهكذا، تُنتَج أشكال الوعي الست، وتظهر الغبرات الست (الظواهر) من البوابات الست (أعضاء الإحساس). الثلاث ستات تساوي ثمانية عشر. الثمانية عشر خطأً تنشأ من طبيعتك-الذاتية. إذا كانت طبيعتك-الذاتية صحيحة، فستنشأ الأشياء الثمانية عشر الصحيحة. إذا كانت تحتوي على أنشطة شريرة، فأنت كائن حساس؛ إذا كانت تحتوي على أنشطة جيدة، فأنت بوذا. مِمَّ تنشأ الأنشطة؟ إنها تنشأ من "المواجهات" (*dui* 对) التي تواجه طبيعتك؟[5]

من المهم أن نُلاحظ أنّ وعي المستودَع ابتُكِرَ بوصفه جزءًا من الطبيعة الحقيقية

---

(5) راجع (Huineng (1967: 171. لقد أجريت بعض التغييرات في الترجمة.

للشخص التي هي في حد ذاتها فارغة. ولكن عندما ينفصل وعي المستودَع عن طبيعته الحقيقية (الطبيعة الذاتية)، تنشأ، عندئذ، أنشطة الوعي التي تؤدي إلى تكوين موضوعات الحواس وأعضاء الحواس. إنّ المواجهة الثنائية للموضوعات مع حواس-الفاعل تعكس مواجهة الطبيعة الحقيقية مع الوعي بالطبيعة الحقيقية الذي تبيّن أنه منفصل عن الطبيعة الحقيقية. هذا يعني أنّ عالم الواقع التقليدي هو نتيجة انفصال الطبيعة عن الوعي. يجب التسليم بأنّ ظهور الوعي هو الذي يجعل هذا الانفصال ممكنًا. ومن ثم يجب أن يُنظر إلى الوعي على أنه مبدأ للوجود يختلف عن مبدأ الوجود النهائي، أعني، مبدأ سونياتا الذي يمكن أن يقال إنه يتمتع بقوة التحوّل.

الملاحظة الثانية عما ورد أعلاه هي أنّ الذات البشرية مفترضة مسبقًا في وعينا بالأشياء. لأنه يقوم على افتراض الذات كمبدأ للتنظيم والتكامل الذي يمكن أن يقال إنّ جميع الخبرات ذات الصلة لشخص ما مرتبطة به أو مترابطة بينيًا به. ومن هنا، فإنّ مبدأ الوحدة الداخلية هو الذي يمكن أن يؤدي إلى الوعي بالذات: يمكن للمرء أن يتحدث عن ذاته على أنها الكيان الأساسي الذي يدعم الذات ويشكّلها في ذات مركزية. لكن إذا أخذنا مبدأ الواقع النهائي على محمل الجد، يجب أن نقول إنه ينبغي ألّا يكون هناك مثل هذا المبدأ عن الوحدة الداخلية للذات، لأنه لا توجد ذات ليبدأ منها. الآن إذا أردنا الحديث عن الذات بوصفها كيانًا موجودًا، فيجب أن نبني مثل هذا الكيان من الخبرة الأساسية للحواس الخمس. لا يزال هذا، بطبيعة الحال، يفترض مسبقًا بعض المبادئ الأساسية للوعي التي يمكن من خلالها بناء الذات من الخبرة. في الخبرات الجمالية للحواس الخمس، قد لا نختبر على الفور وجود انفصال بين الذات والموضوع. لذا، يجب أن نفترض أنه شيء وراء الحواس الخمس، مثل تفكيرنا الذي يكون بطبيعته قصديًا. بعد ذلك، لتفسير التفكير القصدي لشخص ما، علينا أن نتصور الشخص يمتلك عقلاً كما تمتلك الذات كيانًا. قد نتحدث أكثر عن الذات بوصفها فاعلاً ثابتًا يمكن أن يكون مصدر الفعل. في هذه المرحلة، قد نقول إننا وصلنا إلى إحساس أعمق

بالذات. إنّ أساس هذه الذات هو، عندئذ، وعي المستودَع أو *alaya* الذي يعمل كمصدر محتمل نهائي لجميع الأفعال البشرية.

3. تكوين الذاكرة بفضل تكوين الذات وسياقها

يستعمل هويننغ [Huineng] كلمة "*dui*" (对) التي يترجمها فيليب يامبولسكي إلى "مواجهة" في تقديم عالمنا المخبور[6]. بمعنى ما، إنها بالفعل مواجهة بقدر ما نرى كيف تهدف الخبرة والوعي إلى مواجهة طبيعة الذات أو النهائي. ومع ذلك، إنّ كلمة "مواجهة" مضلِّلة، لأنها توحي بمعارضة معادية. هناك أيضًا علاقة اقتران غير معادية بين حقيقة السونياتا ووجود الذات. في الواقع، يمكن أن يُشكِّلا علاقة استقطاب اقترانية يمكن أن تؤدي إلى فهم أفضل وأثرى لكل من الواقع والذات. وهكذا، إنّ هويننغ قادر على التحدّث دياليكتيكيًا عن 36 اقترانًا (对 *dui*) يغطي تكوين الطبيعة الموضوعية، مثل السماء والأرض والشمس والقمر، ومن ثم عن مقولات ترتبط باللغة والحقائق، وما إلى ذلك. الغرض من القيام بذلك هو التأكد من أنّ العقل في ذات المرء يمكن أن يفهم هذا العالم، على الرغم من أنّ هذا العالم فارغ بالمعنى النهائي.

بناءً على هذه الخلفية السياقية، يمكننا الآن طرح السؤال القائل كيف تتكوّن الذات بوساطة الإدراك الحسي والذاكرة، وكيف يجب على الأخيرة أن تتغير إلى تأويل من أجل الفعل الصحيح وربما من أجل الاستنارة نحو الواقع النهائي.

هناك طريقتان يمكن من خلالهما القول إنّ الذاكرة تتكون بوساطة الذات ويمكن القول إنّ الذات تتكون بوساطة الذاكرة. في الواقع، يعني هذا أنّ هناك علاقة تكوين متبادلة بين الذاكرة والذات والتي يجب تحديدها منطقيًا من خلال المتطلبات الأساسية للتقليدين البوذيين الهنديين: مادياميكا ويوغاكارا. بالنسبة إلى الأولى، ليس هناك ذات ولا ذاكرة. وبالنسبة إلى الثانية، يجب استمرار الوعي

---

(6) انظر ترجمة Philip Yampolsky لـ Liuzu Taijing في (1967) Huineng.

والحفاظ عليه بطريقة سببية ما. الآن بما أنّ الذاكرة تأتي من الإدراك الحسي في الوعي وتستمر بوصفها شكلاً من الإدراك الحسي لوعيٍ مستمرٍ يُشكِّل محتوى الذات الناشئة، فيمكن للمرء، بذلك، أن يرى كيف تتطلب الذاكرة حاوية (الذات) للاحتفاظ بوجودها في حين يمكن للذات استعمال الذاكرة لتعزيز فهمها-الذاتي. بلا شك، علينا أن نعترف بأنّ الذاكرة، بمجرد استمدادها من الإدراك الحسي، يمكن أن تكون طويلة أو قصيرة، اعتمادًا على مكان إيداعها في الدماغ. يمكن تصوّر الدماغ كمؤشر أو رمز علمي حديث لطبيعة-الذات (自性*zixing*) في علم النفس البوذي. وهكذا نأتي إلى أطروحتي القائمة على اليوغاكارا: لا توجد ذات بدون ذاكرة ولا توجد ذاكرة بدون ذات بشرية.

وفق اصطلاحات يوغاكارا، يمكن أن نرى أنّ الأنشطة الإدراكية الحسية تُشكِّل أشكال الوعي الخمسة الأولى، وهي الوعي البصري والسمعي والشمِّي والذوقي واللمسي، التي لها اتصال واسع بالعالم الظاهر. إنّ أشكال الوعي-الحسي الخمسة هاته تقوم على التفكير أو الوعي الذهني الذي يسمّى الوعي السادس، أو وعي التفكير أو العقل. على وجه التحديد، إنّ وعي العقل (意识 yi-mindness) له وظيفة التمييز بين الداخل والخارج، بين الماضي والحاضر والمستقبل، وبالتالي، التعبير عن أنشطة التفكير والاستدلال والحكم والتذكّر والتوقّع. في بعض الأحيان، تُصنَّف هذه الأنشطة أيضًا إلى الأنواع الأربعة التالية وفقًا لبعض الاعتبارات: وعي النوع الأول الذي يوضِّح أشكال الوعي الخمسة الأولى؛ وعي النوع الثاني الذي يظهر في التأمل؛ وعي النوع الثالث، الذي يؤدي إلى نشوء الذاكرة والتوقّع والخيال؛ ووعي النوع الرابع في الأحلام ويكون فضفاضًا وغامضًا وحتى غير مرتبط[7].

(7) انظر (149 :1991) Fang، استنادًا إلى *Asanga's Balfa Mingmenlum* (百法明门论). ما يسمى بـ "الوعي الفضفاض" (独散意识) يُقصد به الإشارة إلى الذاكرة على أنها في الأساس ليس لها إحالة محددة ومرتبطة-جيدًا على الأشياء في العالم أو على وعي آخر للذات البشرية. هذا هو المعنى الذي يمكننا رؤيته إذا كنت ترغب في فهم الذاكرة مقارنة بأنواع الوعي الأخرى. بالطبع ليست صلبة مثل الإدراك الحسي، لكنها أقل حرية من الأحلام.

من الواضح أنّ الذاكرة لا يمكن أن تكون واضحة مثل الإدراك الحسي ولكنها تعكس فحسب الإدراك الحسي مع محتوى مماثل عن عدم الوجود. إنها وعي إدراكي حسي مع موضوعات تبتعد في الزمان والمكان. ومع ذلك، فإنّ كل هذه الأنشطة متجذرة، ويجب أن تكون موحَّدة في الوعي السابع الذي يشار إليه بوعي *mana* أو الوعي-بالذات. يمكن تفسير الوعي-بالذات على أنه عقل أعمق يربط أشكال الوعي الستة السابقة معًا لخلق إحساس بالاستمرارية والهُوِيَّة. لذلك يُشار إليه أيضًا باسم وعي-الأنا (我识). يمكن وصفه أيضًا بأنه الإرادة المسيطِرة تحت أشكال الوعي الستة السابقة، من جهة أنه قد يُنشئ القرارات والأفعال التي لها آثار سببية على الذات. إذا كنا نرغب في الحديث عن التفاعل بين الذات والعالم، فإنّ الوعي السابع أو وعي-الأنا هو الذي يلعب دورًا نشطًا في صنع الاستجابات، في حين تبقى أشكال الوعي الخمسة الأولى متلقية وخاملة بشكل أساسي والوعي السادس يصنع الحركة الداخلية داخل وعي-الأنا. ومع ذلك، ليست هذه نهاية القصة، لأنّ لدينا الوعي الثامن الذي يجب التعامل معه، في أنطولوجيا الذاكرة والذات عند اليوغاكارا.

ما هو الوعي الثامن؟ إنه الوعي المخفي الذي يسمى وعي *alaya* أو وعي المستودَع، كما ذكرنا سابقًا. في وعي *alaya* وحده يجب أن تكون القدرات الإبستمولوجية للحواس والميول الغائية للعقل والإرادة مؤسَّسة أو متجذّرة انطولوجيًا. وبذلك، هو مصدر القوة التي تجعل أشكال الوعي السبعة السابقة ممكنة. بمعنى ما، كل أشكال الوعي السابقة هي من إبداعات وعي *alaya* ويجب تصور أنشطتها على أنها تحدث ضمن إطار الوعي الثامن. إلى جانب ذلك، يمكن النظر إلى الوعي الثامن على أنه الذات الأساسية العميقة الدائمة، التي لا تتأثر بالحياة والموت، وهكذا، عبر حياة الكائن الحساس الفرد وموته. كما أنه قادر على تخزين جميع البذور المعطَّرة بهدف إمكانية إصدارها على شكل كيانات موضوعية وذوات ذاتية في العالم.

في الواقع، إنّ ما يتعلّق به الـ *mana* (وعي الأنا 我识) هو ما قد يتحكم في

أشكال الوعي الستة الأولى ويؤدي إلى التفكير في موضوعات العالم على أنها موضوعات دون معرفة. لذلك، إنها مسألة تَشيِئة ناتجة عن عمل الذات التجريبية أو *mana*. لا يعرف *mana* أنّ موضوعات العالم وأحداثه هي في الواقع إسقاطات لوعي *alaya*، ويعتقد أنّ هناك مثل هذه الأشياء خارج عقل المرء. يؤدي هذا إلى وقوع أشكال مختلفة من كارما، وهكذا، يرسِّخ الذاتَ البشرية في دورة أبدية من التناسخ أو *samsara* (*lunhui* 轮回).

يتبيّن مما سبق أنّ وعي *mana* يلعب دورًا مزدوجًا في تكوين الإحساس بالذات في لغتنا التقليدية. إنه يحافظ على وحدة الذات التجريبية ويجعلها فاعلاً في العالم من ناحية. ومن ناحية أخرى، يبقي على ثباتٍ للذات غير قابل للكسر استنادًا إلى تعلّقه اللاواعي بوعي *alaya* الذي يُتيح حدوث الذات الميتافيزيقية وإعادة تدويرها وفقًا لقوانين كارما. لا شك أنّ وعي *alaya* قوي للغاية لأنه يخفي كل بذوره ويسبِّب تكوين كيانات تجريبية للأشياء، بما في ذلك الكائنات الحساسة مثل البشر. في الواقع، يحتوي على نوعين من الوظائف المتقابلة للوجود البشري: النوع الأول هو ما يكون فيه الموضوع إزاء الذات؛ والآخر هو ما يكون فيه السبب إزاء النتيجة. عن طريق إنتاج هذه التقابلات المزدوجة، يكون وعي *alaya* قادرًا على الإمساك بجميع الكائنات الحساسة بوصفها أشياءً أو بيادق في دورة من الـ *samsara* أو التدفق.

وفقًا لـ فاسوباندو، قد يحتوي وعي *alaya* على بذور شريرة ونجسة وبذور صالحة وزكية على حد سواء. هذا الافتراض مهم في استنارة الإنسان، حيث يمكن للمرء أن يحوّل بذور الشر إلى بذور الخير من خلال عملية الزراعة-الذاتية وبالتالي الخروج من دائرة الحياة والموت بوصفها وهمًا ابتُكِرَ اصطناعيًا من وعي *alaya*. هنا يجب أن ندرك الفرق المهم بين وعي *mana* ووعي *alaya*: في حين أنّ وعي *alaya* هو كَوني، فإنّ وعي *mana* هو في الأساس حساس (بشري) وإبستمي، لكنه يخضع لقوانين كارما. بمعنى ما، يكون وعي *alaya* عمليًا هو نفس وعي *mana* الذي، في تقليد البراهمان، يخلق وهمًا عظيمًا يمكن أن يقع الإنسان في شركه.

لكن بوصفه إنسانًا، يمكن للمرء أن يسعى جاهداً للخروج من هذا الوهم العظيم، وبذلك، يتجاوز كل الإدراك الحسي والذاكرة، وهكذا، ينال الحرية. عندما يكون الإنسان قادرًا على القيام بذلك، يقال عنه قد وصلَ إلى حالة من الاستنارة تُسمّى (悟) *wu* أو الصحوة.

هكذا، نكون قد وصفنا كيفية ارتباط الذاكرة والذات من خلال تقليد يوغاكارا للأخوين. في هذا المنظور، تُعامَل الذاكرة على أنها إدراك حسي مُبدَّد يُشكِّل المحتوى القابل للتلقّي في الذات البشرية. لم تُذكَر هذه النقطة صراحة في أدبيات يوغاكارا، ولكن من الواضح منطقيًا أننا يجب أن نُميِّز الذاكرة بوصفها نتيجة لإدراك حسي مُستنفَد تجريبياً في ذاتٍ بشرية مفترضة مع هُوِيَّة مفترضة ميتافيزيقياً لوعي *alaya* يكمن وراءها. بالطبع، لقد مَنحَ وعي *alaya* الذات التجريبية محتوى أكثر من الذاكرة، إذ يمكن النظر إلى الذات البشرية كفاعل يتمتع بخيال وإرادة بعيدًا عن الذاكرة، لكنّ الذاكرة بلا شك توفر الأساس الإبستمي الضروري لتحديد الذات البشرية التجريبية لأنها مرتبطة بالزمن وبتأثير الفعل السببي.

فيما يتعلق بالنقطة الأخيرة، من الواضح أن الذاكرة، بمجرد تشكّلها، ستعمل أيضًا كمصدر للاستقراء والخيال وتوقّع المستقبل مما يجعل تأويل الهُوِيَّة-الذاتية للإنسان ذا مغزى. يمكن أن نتحدّث في الواقع عن ثلاثة أشكال لهُوِيَّة الشخص البشري: الهُوِيَّة المؤقَتة القائمة على الذاكرة القصيرة، والهُوِيَّة طويلة المدى القائمة على الذاكرة الطويلة أو الدائمة-مدى-الحياة وسردها[8]. أخيرًا، هناك ما يُفترض أنها الهُوِيَّة الميتافيزيقية للذات البشرية التي تتجاوز الهُوِيَّة المؤقتة والدائمة مدى الحياة، مُشكِّلةً الهُوِيَّة الكارمية التي تمتد عبر أجيال من عصور-الحياة بسبب وجود وعي *alaya*. بهذا المعنى، قد نتحدّث عن الذاكرة بوصفها مستقلة عن أي طريقة للتذكّر يمكن الوصول إليها تجريبيًا. إنها تتطلب طريقة خاصة من الاختراق لاسترجاع المراحل أو الأسباب التي طوَّرتها. بهذا المعنى، يكون موقف يوغاكارا

(8) فيما يخص هذا، يمكن للمرء أن يعود إلى Ricoeur (2004).

من الذاكرة قد ذهب إلى ما هو أبعد من نموذج العلوم المعرفية لمعالجة البيانات.

تقوم إحدى الملاحظات المهمة المتعلقة بفكرتنا عن التاريخ على رؤية يوغاكارا: يمكن اعتبار التاريخ ذاكرة مجمّعة أو جماعية لأحداث وقضايا مهمة في حياة المجتمع، مع تسجيل مثل هذه الذاكرة الجماعية وتقديمها بموضوعية. وبذلك، يكون التاريخ ممكنًا على أساس أنّ الذكريات الخاصة جُعِلَت قابلة للتحقق بينذاتيًا وقابلة للوصول بشكل موضوعي من خلال عملية التشيئة عن طريق الفكر أو العقل البشري.

4. إيقاظ اللاذات من ذاكرة-الذات

في حين أنّ مدرسة الوعي الصينية لا تشارك تقليد يوغاكارا الهندي إلا في التكوين الأساسي للذات البشرية ودور الإدراك الحسي والذاكرة في تكوين الذات البشرية، فإنّ البوذية الصينية تتميز بتطوير نظريات لحل مشكلة الهُوِيَّة البشرية بطريقة فريدة، أي، طريقة الاستنارة (*wu* 悟)، بروح النموذج الداوي أو الطاوي [Daoist] لـ *-wu* *dao* (悟道 إنارة الطريق). إنّ مصطلح *wu* 悟 هو كلمة قديمة شرحها شو تشين [Shu Chen] (القرن الأول الميلادي) في *Shuowen* على أنها "اليقِظ" وتُكافئ كلمةَ "*jue*" 觉، وتعني حرفياً اليقظة تمييزاً عن النوم أو النعاس. أن تكون يقِظًا أو مستيقظًا من النوم يعني أن يكون لديك وعي واضح وقدرة على التحكم في عقلك. قياسًا على ذلك، أن يُصبح المرء يقِظًا أو مستنيرًا، يعني جعله يرى بشكل أفضل ويدرك الحقيقة بشكل أفضل، وهكذا، يمكننا الحديث عن فهم الحقيقة على أنه مسألة الكون يقِظًا أو مستنيرًا أمام الحقيقة. ثم هناك شيئان يمكن قولهما عن هذه اليقظة أو الكون يقظًا: الأول، إنّ الحقيقة الأعمق هي التي يجب أن يكون يقظًا أمامها - بالنسبة إلى الداوي، يعني ذلك فهم الداو الذي هو وراء كل الأشياء وداخلها وفقًا للداوية أو الطاوية. إنها حقيقة لا يمكن قولها أو التعبير عنها، لأنّ اللغة ستشكِّل عائقًا عند قيام المرء بإدلاء بيان أو قول أو تسمية الداو. إنه الفهم الفوري والكامل الذي يتحدّى اللغة الوصفية.

ومن هنا، أن تكون يقظًا أمام الداو يعني أن يكون لديك تشبّث أو مشاركة فورية وكاملة في الداو باعتباره الحقيقة النهائية. الثاني، كما يشير مصطلح idograph 悟 *wu*، فإنّ *wu* هو الفعل المنير أو الحالة الذهنية، لأنه في ذهن المرء يمكن أن نحصل على إحساس أعمق وأعمق بالاستنارة أو النور من الداو. لم يستعمل داوديجينغ [Daodejing] ولا زيخوانجزي [Zhuangzi] هذه الكلمة، لكنّ معناها الأصلي أتاح للعلماء والفلاسفة اللاحقين التحدّث عن الكون متيقّظًا أمام الداو (悟道 wu-dao)، وهكذا، أمام الطبيعة-الذاتية للفرد في التحرر من الوهم العظيم الذي يخصّ وعينا واتفاقاتنا.

في ضوء ما سبق، إنّ جوهر مفهوم *wu* هو الوصول إلى الواقع النهائي بأذهاننا، بأذهاننا لأجل إنارة طبيعتنا بوصفها قابلة للتماهي مع الواقع النهائي. لا توجد أي تبعات على كيفية وصول المرء إلى الواقع النهائي ولا تبعات على النهج الذي من خلاله ينبغي الوصول إلى الواقع النهائي. في وقت لاحق من تطور التشان (禅 التأمل)، يمكن للمرء التحدّث عن الاستنارة التدريجية مقابل الاستنارة المفاجئة، ما يشير إلى وجود نموذجين مختلفين للوصول إلى الواقع النهائي. في النموذج التدريجي، يسعى المرء إلى الوصول إلى قمة التل بالتسلّق التدريجي. قبل أن تصل إلى القمة، ترى المنظر الطبيعي جزءًا تلو الآخر حتى ترى جميع أجزاء المنظر الطبيعي وهذه هي حالة *wu*. من ناحية أخرى، هناك نموذج الاستنارة المفاجئة، الذي يتمثل في الوصول الفوري إلى رؤية المشهد بأكمله والذي يختلف جذريًا عما تعرفه. يجب أن تكون هناك نقطة انقطاع حيث يُنظر إلى الكل على أنه مختلف عن الجزء أو الأجزاء.

بلا شك، في نموذج الاستنارة المفاجئة، لا يحتاج المرء إلى إنكار أنّ التقدّم والحركة التدريجيين قد لا يكونان ضروريين كإعداد أو أساس لانقطاع مفاجئ وكامل. إلى جانب ذلك، لا توجد ضرورة تُوجب أن تكون المفاجأة أو التدرّج مناسبة لكل فرد، لأنّ كل فرد يشغل موقعًا فريدًا في التدفق الزمني والمكان غير

المحدد لوعي *alaya*. يبدو أنّ الخبرة تشير إلى أنّ الاستنارة، سواء من خلال جهود تدريجية أو بعض أشكال العلاج بالصدمة أو الصدفة العارضة، تحدث في كثير من الأحيان على غرار وميض البرق ولهذا تُعدّ نظرية الاستنارة المفاجئة نظريةً جذابة بلا شك، تظهر جاذبيتها في تقليد لينجي تشان [Linji Chan] السائد على نطاق واسع منذ مازو داويي (Mazhu Daoy 马祖道一 709-88 AD).

يمكننا تطبيق هذين النموذجين على استرجاع الذاكرة عندما نحاول تذكّر أشياءً حدثت في خبرتنا. هناك نموذجان يقترحان أنه يمكن أن يكون لدينا ذاكرة مفاجئة كما هو الحال عندما يكون لدينا غاية ما مستهدفة ولكننا لم نتمكن من الوصول إليها عن طريق العمل البطيء. فكرة الاستنارة المفاجئة هي البحث عن طريقة استثنائية لبلوغ الغاية. يمكن أن يكون لدينا أيضًا ذاكرة تدريجية بقدر ما يمكننا الوصول إلى هدفنا إما بطريقة الارتباط الحر أو بطريقة الاستبعاد. مهما كان ما نرغب في تذكّره يُشكِّل جزءًا من خبرتنا الحقيقية ولا بد أن نستعمل الذاكرة المفاجئة أو الذاكرة التدريجية لاستعادة أو استرداد ما اختبرناه سابقًا على أنه حقيقة. ما هو، إذن، المبدأ الأساسي الذي يجعل أيًا منهما ممكنًا؟ في ضوء ما تُعلّمه بوذية تشان الصينية مثل ما يُدرَك عند هويننغ Huineng، إنّ الذات البشرية هي في الواقع تُعرَّف، من ناحية، من خلال درجاتنا المختلفة من الذاكرة بالإضافة إلى إدراكنا الحسي الحالي وتوقعنا للمستقبل، في حين من ناحية أخرى، يتم تصورها مقابل طبيعة اللاذات المتجذرة في الحقيقة النهائية التي تسمى سونياتا. إنّ اللاذات التي تخصّ الذات هي بالتحديد هذه السونياتا، التي يمكن أن تَؤُول إلى ذاكرة-الذات مع أنشطة وعي *alaya*. عندما يتحدّث مدرِّس التشان عن اليقظة أمام الطبيعة-الذاتية الحقيقية، فإنّ الغرض من ذلك هو جعل الذات-غير-الذاتية للذات مُنارَةً إما بالاستنارة المفاجئة أو بالاستنارة التدريجية.

5. طبيعة بوذا والأثر الأنطولوجي لـ ذاكرة-الذات

بالنظر إلى هذه الملاحظات الأساسية، قد نضطر إلى مواجهة المسألة الفلسفية المتمثلة في هل هناك مستوى من الوعي يتجاوز الوعي الثامن، وعي *alaya*. مرة أخرى، الإجابة هي إنّ الأمر يعتمد على كيف نفهم بالفعل وعي *alaya*. يجب أن تُفهم حقيقة أننا نستطيع أن نصبح على دراية ونستلهم من قلب الحكمة للبحث عن الاستنارة على أنها تأتي من عمق وجودنا، الذي يجب أن يضم الوعي الثامن. في الواقع، لا يلزم أن يُنظر إلى الوعي الثامن على أنه كيان مستقل أو حالة ليس لها مصدر صحة، وهكذا، يعمل على غرار أشكال الوعي السبعة السابقة. بقدر ما يمكن تصوره على أنه يحتوي على بذور تُعطِّر التطور اللاحق لأشكال الوعي السبعة، يمكن تصوره أيضًا على أنه يمتلك القدرة على عدم إنبات البذور. إذا تُصوِّر كذلك على أنه أنتجَ بذورًا نجسة، فيمكن أيضًا تصوره على أنه أنتجَ بذورًا نقية. بهذه الطريقة، قد نتصور أنّ الوعي الثامن له طبيعة إبداعية، لا تعتمد على أي طبيعة أخرى أو تكون مضادة لأي طبيعة أخرى. على العكس من ذلك، يمكن أن نتصوره على أنه طبيعة-ذاتية قادرة على التغيير-الذاتي الإبداعي الذي يفسِّر وجود إحساس الكائنات ويكون قادرًا على اتخاذ خيارات مسؤولة بين النقي والنجس. وبذلك، هو شيء يمكن أن نسميه عالم الاحتمالات الذي لديه نزعة للتحقق بطرق غير محددة.

مع هذا الفهم والتأويل للوعي الثامن، يكون الوعي الثامن هو الجسد ووظيفة الذات كما هي على حد سواء. هذا يعني أنه إبداعي داخليًا وليس سببيًا فحسب ولا يوجد فاصل بين الجسد ووظيفته. بهذا المعنى، ربما لا يمكننا الحديث عن وعيٍ تاسع. من ناحية، هناك بالفعل مسألة المصدر. هل يمكننا تحديد مصدر هذا الجسد ووظيفة *alaya*؟ مرة أخرى، بما أننا لا نشعر بالحاجة إلى افتراض النشوء الخارجي للوعي الثامن، فقد نعتبر في الواقع المصدر هو النهائي، أي، السونياتا؛ مرة أخرى، لا نحتاج إلى افتراض وعي تاسع بين سونياتا ووعي *alaya*، لأنّ سونياتا بوصفها المصدر يمكنها ببساطة من الناحية الداخلية جعلَ وعي *alaya* وعي البذرة النقية. ومن هنا، لا داعي لأن نفترض وجودَ وعيٍ تاسع.

إحدى النتائج الجيدة لهذه الحجة هي جعل من الممكن تحقيق البذرة النقية لـ *alaya* من خلال اليقظة والتأثير، بحيث لا يعود المرء بالضرورة إلى المصدر، الذي سيكون انقراضًا لكل أشكال الوعي. أعتقد أنّ هذه الإمكانية في تحقيق البذرة النقية لـ *alaya* مطلوبة لتحقيق البوذية. هذا مهم، لأنه يمكننا، عندئذ، تصوّر البوذية على أنها مفهوم إيجابي وليست مفهومًا سلبيًا. فبوصفها مفهومًا سلبيًا، تكافئ البوذيةُ النيروانا [*nirwana*]، في حين بوصفها مفهومًا إيجابيًا، يمكن أن تكون البوذيةُ في الواقع الأساس للتحول إلى بوذيساتيفا [*bodhisattiva*] أو حتى تكون قادرة على الإفضاء إلى شكل من أشكال الوجود ربما يُسمى جسد سامبوغاكايا [*sambhogakaya*]، أو جسد المكافأة بين الأجساد الثلاثة في تقليد يوغاكارا.

في ضوء المناقشة أعلاه، أودُّ أن أؤكد أنه يمكن في الواقع تفسير فكرة وعي *alaya* على نحو أكبر بوصفها الوحدة الجدلية الإبداعية المنفتحة على النقي والنجس: إنها في الواقع تنعكس في "عقيدة عقل واحد مع وظيفتين" (بوابتين) في الكتاب البوذي الصيني يقظة الإيمان في الماهايانا (大乘起信论)[9]. في هذا العمل، تم التأكيد على أنه يمكن للمرء أن يستنَّ نقاوة الفهم والفعل ويتفاعل مع نجاسة العالم العلماني في الوقت نفسه.

من هذا يتضح أنّ الأمر متروك لعقل المرء في تقديم فروق أو تمييزات من عدمها. قد يعني هذا أنّ عقل المرء هو بين اليقظة وعدمها وأنه يمكن أن يُصبح يقِظًا، وبذلك، يحقّق حالةً إيجابية من اليقظة. يمكن للمرء أن يقترح أنّ وحدة النقاء والنجاسة هي في الواقع مصدر الإلهام لجميع التقاليد أو المدارس البوذية الصينية الرئيسة، بما في ذلك بوذية تيانتاي (Tiantai 天台) وهوايان (Huayan 华严) وتشان (Chan 禅). لكنّ هذا لا يعني أنه لا توجد فروق جوهرية بينها. مع وضع

(9) قيل إنّ هذا النص تُرجِمَ من اللغة السنسكريتية بوساطة الراهب بارامارثا (499-589 م) في عام 553. نُسب العمل إلى مؤلّف هندي يُدعى أسفاغوسا [Asvaghosa] 马鸣 باللغة الصينية. لكنّ طريقة الكتابة ومحتواها تشير إلى أنه مؤلّف بوساطة مؤلّف بوذي صيني في تلك الفترة الزمنية وليس له علاقة ببارامارثا.

هذه الفروق في الاعتبار، يسَع المرء أخيرًا استكشاف كيف يمكن تصوّر مشكلة الوضع الأنطولوجي للذاكرة وتسويتها.

6. البوذية الصينية بوصفها طُرقًا لتجاوز الذاكرة

استنادًا إلى تمييز المصدر على أنه سونياتا كما هو موضح أعلاه، لدينا ثلاث مدارس للفلسفة الصينية يمكن القول إنها توفر التوجيه والموارد للتفكير في مشكلة الهُوِيَّة الذاتية وحلها. الأولى هي مدرسة تيانتاي التي يمثلها زيي (97AD– 538 智顗 Zhiyiq): الثانية هي مدرسة هوايان التي يمثلها فاكانغ (712AD– 643 法藏 Facang)، وأخيرًا، الثالثة هي مدرسة تشان الصينية التي يمثلها هويينغ.

في مدرسة تيانتاي، وفقًا لـ زيي، يجب على العقل الحادث أن يتعامل مع تفكك الذات الوهمية من خلال ثلاثة مساعٍ للعقل: يجب أن يُدرك أو يفهم الطبيعة الحقيقية لبوذا أو طبيعة بوذا، كي يتمكّن المرء من اختبارها بالفعل ثم يراها كما هي. بعد هذا الفهم ورؤية أو معرفة هذه الطبيعة، يمكن للمرء استعمال ممارساته الفاضلة لتحقيق طبيعة بوذا. بالطبع، لا يعني هذا أنّ هناك غاية خارجية يجب أن نسعى وراءها. بل يعني ببساطة أنه يمكن للمرء أن يصل إلى امتلاك عقل حقيقي لا يقع في الأوهام والرغبات والفخاخ، وهكذا، يُدرك واقع بوذا الداخلي (الاستنارة) في نفسه، لأنّ الحقيقة الداخلية لطبيعة بوذا لم تنفصل أبدًا عن نفسه، ولكنها بشكل عام مخفية عنا في كوننا مخدوعين بموضوعات زائفة (أو كل الموضوعات بوصفها زائفة).

بعد ذلك، نأتي إلى نهج مدرسة هوايان لتحويل الذات إلى تحقيق طبيعة بوذا. مرة أخرى، تحت التأثير القوي لـ داتشينغ شيشنلون (Dacheng 大乘起信论 Qixinlun)، تُركِّز هوايان على كيف يمكن أن يَنْشط العقل الحقيقي ويُقدِّم الواقع النهائي مضمرًا في وعي *alaya*، بحيث سَيُظْهِر عالماً من الأحداث والمبادئ غير المعيقة التي لا يوجد فيها وهم. الفكرة الأساسية هي أنّ خبرة العقل الملموسة التي

تخصّ الفرد في أي وقت وفي أي مكان يمكن أن تستدعي العقل الحقيقي للنهائي، بحيث يمكن أن يتحرر المرء من تقلبات العقل والتفكير. إنّ هوايان قادرة على القيام بذلك لأنها اعتبرت دارماداتو [*dharmadatho*] هو النهائي، بحيث إنّ العقل، بمجرّد أن يتحرَّر من الأوهام، سيقدِّم على الفور وبشكل مباشر عالَم الدارما النهائي الذي يُوصَف بأنه لا يعيق الأحداث والقوانين. السؤال هو: ما هو العامل الأوّل، عالَم الدارما أم العقل الساعي إلى التحرر؟ الجواب هو أنّ العقل الحقيقي هو الذي لا يتوقّف أبدًا عن العمل نحو الواقع النهائي ومع ذلك فإنه يغتنم الفرصة أو المناسَبة الحاسمة للنهوض والتخلّص من السحابة الضبابية من الرغبات والإدراكات الحسية المحلية حتى يُقدِّم عالم دارماداتو العظيم.

يختلف نهج هوايان عن نهج تيانتاي في أنه في هوايان، إنّ فورية التقديم للعقل الحقيقي هي التي تكشف عن استنارة الفرد، في حين أنّ نهج تيانتاي يتطلب بذل جهود مستمرة لمقاومة الشر واختيار الخير في ممارسة الفرد وأفعاله. بهذه الطريقة، يمكن للمرء أن يقول إنّ نهج هوايان يشبه إلى حد كبير الاستنارة المفاجئة في مدرسة تشان كما يدرِّسها هويننغ، في حين يشبه نهج تيانتاي إلى حد كبير عملية الاستنارة التدريجية لـ شينشيو (Shenxiu 神秀 606-706AD)، وهو تابع معاصر وشريك للبطريرك الخامس هونغرن (Hongren 弘忍 601-75AD) في زمن هويننغ (Huineng 慧能 638-713AD).

أخيرًا، قد نسأل ما هو النهج الفريد الذي تتبعه تشان الصينية؟ الإجابة هي إنّ تعاليم تشان تشبه إلى حد كبير تعاليم هوايان أكثر من تعاليم تيانتاي، في نهجها لاستعادة طبيعة بوذا للشخص. على غرار تيانتاي، تكون تشان تحت تأثير داتشينغ شيشنلون بقوة، من جهة أنها تعتبر الطبيعة-الذاتية للفرد تمتلك القدرة على البحث عن الواقع النهائي للذات بوصفه طبيعة بوذا. كيف تفعل ذلك؟ يعتمد هويننغ، مؤسس بوذية تشان، على "التأمل المباشر" (*yixingsanmei* 一行三昧) أو التأمل بعقل حقيقي في أي لحظة من الحياة سواء في المشي أو السَكَن أو الجلوس أو النوم. إنّ ما يسمى بـ *yixingsanmei* هو التركيز على إزالة الأفكار والرغبات الخاطئة

كي يبقى العقل غير متأثر ومستعدًا لتقديم الحقيقة النهائية أو الكشف عنها. يصف هويننغ تعاليمه بأنها تعليم اللا-فكر كمبدأ، واللا-صورة كجسد رئيس، واللا-تقيُّد كجذر. وهكذا، يُبرِز مماثلة الإضاءة بالاستنارة.

يُظهر وصفي للنُهُج البوذية الصينية الثلاثة أنها تشترك في العديد من الأمور؛ قد نذكر منها، على سبيل المثال، النقاط الخمس الرئيسة التالية:

(1) إنها جميعها تعتبر العقل البشري متشكِّلاً من خلال الذاكرة والإدراك الحسي للأشياء في العالم وأنّ تفاعل الفرد مع الأشياء في العالم مهم لتشكيل الذات الطبيعية للفرد. ومع ذلك، لا تُحدَّد هذه الذات الطبيعية ببساطة من خلال أفعال الفرد في هذه الحياة الحالية التي تخصّ ذاتي، بل تُحدَّد أيضًا بوساطة الكارما من الحياة الماضية. لكن ولا واحدة من هذه النُهُج الثلاثة تُشدِّد على النقطة اللاحقة هاته، والتي تتناقض بشدة مع البوذية الهندية.

(2) الثلاثة جميعها تفترض مسبقًا نظرية يوغاكارا عن وعي *alaya* كأساس واحتمالية لجميع أشكال الوعي السبعة السابقة للذات، بما في ذلك مجاميع الحواس الخمس. تقطع المدارس الثلاث بأنّ المشكلة الحاسمة في الحياة تكمن في البحث عن طريقة ما للتحرر وتفكيك الذات المعتادة من خلال الجهد الذاتي المتمثل في التفكير الواعي الذاتي والمعرفة والفعل.

(3) إنّ فعل التنوير هو أن نكون مدفوعين بطبيعتنا الذاتية التي من المفترض أن تحتوي على الطبيعة النهائية لوجودنا حتى نتمكّن من تحقيق غاياتنا في التنوير إذا بذلنا جهودًا من طبيعتنا الذاتية أو من عقلنا الأصلي.

(4) إنّ فعل التنوير ليس شيئًا استثنائيًا بل ممارسة طبيعية وبسيطة لاتباع التعاليم والتأمل وفعل الأشياء الجيدة والامتناع عن فعل الأشياء السيئة.

(5) بمجرّد أن يستنير المرء، لا يحتاج إلى الانفصال عن هذا العالم ولا عن هذه الحياة، بل يمكنه عيش حياة مستنيرة بممارسة الجيد في طبيعتنا وربما الاستمرار في تنوير الآخرين.

إذا كنا نرغب في الحديث عن الفروق بين الفلسفات البوذية الصينية النموذجية الثلاث، فيمكن القول إنّ نهج تيانتاي يرغب في أن يوضح بشكل قاطع وضروري للغاية أنه يجب على المرء أن يمتلك رؤية عن النهائي ويتخذ قرارات حاسمة في اختيار فعل الخير وعدم فعل الشر. ومع ذلك، بالنسبة إلى نهج هوايان، إنّ الشيء الأكثر أهمية هو العودة إلى الواقع الأصلي والنهائي من خلال تنشيط الطبيعة الداخلية للفرد وإلهامها. بالنسبة إلى هوايان، إنّ الذهاب إلى البداية بالذات بداية رؤية المرء للنهائي سيكون له تأثير كبير على فهمنا لهويتنا على أنها بلا-هُوِيَّة، وبذلك، نحقق طبيعة بوذا التي تخصّنا. بهذا المعنى، تعد هوايوا أكثر المدارس البوذية تطرفاً بين جميع المدارس البوذية، الهندية والصينية على حد سواء، في سعيها للوصول إلى النور الأصلي والأولي لعقل بوذا التاريخي نفسه. تصبح طبيعة بوذا عرضًا لعالم بوذا من الأحداث والقوانين بترتيب كامل.

أخيرًا، إنّ فكرة المصدر لبوذيي تشان بدءًا من هويننغ قوية، وهذه الفكرة عن مصدر طبيعة بوذا للفرد تشير بدقة إلى الطبيعة الذاتية للفرد. تشدد تشان على ممارسة الانفصال في عدم الانفصال وعدم الانفصال في الانفصال، وبذلك، لا ترغب في رفض الهُوِيَّة الذاتية للفرد داخل طبيعة بوذا والعكس بالعكس. النقطة الأكثر أهمية في نهج تشان تجاه الذات البشرية هي الممارسة والفعل الفوريين المركّزين والتصميم على القيام بذلك طوال الوقت.

7. ملاحظات ختامية

فيما سبق، تتبَّعتُ القضايا المُثارة بوساطة خبرتنا وفهمنا للذاكرة في ضوء فينومينولوجيا الحس-السليم للخبرة التي توفِّر أساسًا للإشارة إلى الفهم الذي يخصّ تفسيرًا وتأملاً فلسفيين للذاكرة وفق رؤى بوذية هندية وصينية حول الذات واللا-ذات في الشخص البشري. لقد رأينا ارتباط مفهوم الذات بمفهوم الذاكرة من خلال الفلسفة البوذية، سواء كانت هندية أو صينية. لكنني أشرت إلى أنّ الفلسفة البوذية للذات لا تهدف إلى الإجابة عن أسئلة الذاكرة من البداية ذاتها؛ بدلاً من ذلك،

يتعيّن علينا ربط الرؤى البوذية بأسئلة الذاكرة من وجهة نظر تحليلية قائمة على الفهم التاريخي لتطورها. أؤكد أنّ الذاكرة في الفهم الحالي في علم النفس المعرفي هي بداية جيدة لدراسة الفلسفة البوذية حول الذات واللا-ذات وأنّ النظريات البوذية ذات الصلة تقدّم، بدورها، فرضيةً نظريةً مفيدةً وهادفةً لفهم الذاكرة وأنطولوجيتها.

بإيجاز، نصل إلى اعتبار الذاكرة هي مسألة وعي قائمة على الإدراك الحسي والخيال والاستبناء في سياق الطبقات العميقة للوعي. المسألة الأكثر إثارة للاهتمام هي أنّ الذاكرة ليست مركز الرؤية البوذية؛ بدلاً من ذلك، إنّ الشاغل الرئيس هو كيفية تأويل الذاكرة وذاكرة-الذات والتخلّص منهما في النهاية. هذا يعني أنّ لدينا الكثير لنتعلمه من الرؤى البوذية، ولاسيما الرؤى البوذية الصينية في التعامل مع استعادة هُويَّة الذات البشرية وتأويل هُوّيتها بشكل عام، حيث يمكن رؤية الذاكرة من خلال التجربة على أنها تلعب دورًا كاشف.

References

Fang, L. (1991) Buddhist Philosophy (Fojiao Zhexue), 2nd edn. Beijing: Renmin University Press.

Nanamoli, B. and Bodhi, B. (trans.) (1995) The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya. Boston, MA: Wisdom Publications.

Ricoeur, P. (2004) Memory, History and Forgetting. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Huineng, L. (1967) The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. Trans. Yampolsky, P. New York: Columbia University Press.

Zhihua, Y. (2008) On Memory and Personal Identity. Journal of the Centre for Buddhist Studies, Sri Lanka, VI: 219-3.

الفصل الخامس والثلاثون

أُوغسطين

ليليانماننغ

يَسِّر لي، يا مولاي، أن أعلم وأفهم... هل العلم بك سابق للابتهال إليك...
سأبحث عنك، يا مولاي... (*The Confessions*, 1.1.1)[1]

1. مقدّمـــة

عندما تحوّل أوريليوس أُوغسطينوس هيبونينسيس (354-430 م)، المشار إليه باسم القديس أوغسطين أو أوغسطين، إلى العقيدة المسيحية، وضع لنفسه هدفًا هو فهم الربّ، على الرغم من أنه، كما هو واضح في الاقتباس أعلاه، لم يكن يعرف من أين يبدأ. الجواب، في عشرة كُتب لاحقة في اعترافاته (*Conf.*)، هو أنّ المكان الوحيد للبحث عن الربّ هو في ذاكرته:

> سأتجاوز قوة طبيعتي هذه، صاعدًا تدريجيًا إليك أنت الذي خلقتني. وهكذا أصل إلى حقول الذاكرة وقصورها حيث تُخزن الصور التي لا حصر لها عن الأشياء المادية التي جاءت بها الحواس إليها. (Conf. 10.8.12)

إنّ هدف هذا الفصل ذو شقين: (1) وصف بعض الصفات الشخصية لأوغسطين،

(1) تُشير اقتباسات أُوغسطين إلى اسم العمل والكتاب والفصل وأرقام العناوين الفرعية.

التي في تفاعلها مع سياقه الثقافي، قد تُفسِّر حداثة كتاباته عن الذاكرة على الرغم من الفترة الفاصلة 1600 عام، و(2) لتطوير المكونات الرئيسة لنظريته في الذاكرة، مع الأخذ في الاعتبار أنّ أوغسطين كان مهتمًا بعملية الذاكرة، التي اعتبرها الطريقة الفريدة لمعرفة الله.

في القسم الأول، نُعلِّق على قدرته على الاستبطان وعلى شخصيته على خلفية تيارين فلسفيين، الأفلاطونية الجديدة والمسيحية (الموضوع الفلسفي الحقيقي الوحيد لأوغسطين). في القسم الثاني، نرى أنّ تكوين الصور الذهنية عن العالم الخارجي هو نسيج من الاستحضارات، إن جاز التعبير، لكنّ عملية الذاكرة العامة هذه تثير أسئلة مهمة وبعض المشكلات عندما يتساءل أوغسطين عن صور-الذاكرة عن الربّ، والانفعالات والنسيان. ينتهي القسم بأفكاره عن الذات.

كما ذكرنا سابقًا، لقد تفكّر أوغسطين في الذاكرة وكتبَ عنها ليس لأجل المعرفة عن الذاكرة، ولا حتى لأجل المعرفة عن استحضاراته، بل لأنه كان متعنّتا بأنه من خلال تذكّر علاقته بالربّ، سيكون مُتَّبِعًا الطريقة الوحيدة لمعرفة ما يمكن للإنسان أن يعرفه عن خالقه.

بالإضافة إلى معرفة الربّ، كان أوغسطين يهدف أيضًا إلى فهم الروح - مع الأخذ في الاعتبار أنه يعتبر الذاكرة جزءًا من الروح - وإيقاظ أفكار إخوانه المسيحيين وانفعالاتهم تجاه الربّ على حد سواء. تشهد أعماله الباقية على مدى التزامه في السعي إلى تحقيق أهدافه. تشمل أعماله العديد من الكتب والأعمال الدفاعية والتفسيرية ومئات المحاضرات والرسائل والمواعظ. ليس من المستغرب أن أعرب عالم اللاهوت في القرن السابع، إيزيدور من إشبيلية، عن إعجابه العميق به، وخاطبه مباشرة قائلاً: "يا أوغسطين، يكذب من قال إنه قرأك بالكامل... لأنك يا أوغسطين، تتوهج بألف مجلّد "(نسخة مترجمة: Barney et al. 2006).

لقد اقتُرِحَ أنّ السوابق الأولى لتصنيف الذاكرة في القرن العشرين يمكن وضعها في الكتاب 10 من اعترافات أوغسطين (Cassel et al. 2013؛ انظر خاتمة

هذا الفصل)، وأنّ الكتابين 10 و11 من العمل نفسه يحتويان على أسس المفهوم الحالي "السفر الذهني في الزمن" (Manning et al. 2013؛ انظر الختام). في الفصل الحالي، حاولنا التركيز على نظرية الذاكرة عند أوغسطين دون أي إحالة أخرى على يومنا هذا سوى على انطباع القارئ الحالي عن الحداثة اللافتة عند تتبّع استنتاجات أوغسطين الاستبطانية حول عمليات الذاكرة. عُدِّلَ النص الحالي على نحو لا بدَّ منه "للاستماع" إلى المؤلف في سياقه ومن هناك، نحاول وصف جزء (دقيق) من نتائج تأملاته المعقدة في بحثه عن الربّ. لذلك، قبل تناول مفهومه عن الذاكرة، يبدأ هذا الفصل بتذكير موجز ببعض خصائص مؤلفنا التي تبدو مثيرة للاهتمام بغية موضعة عمله حول الذاكرة على نحو سياقي أفضل.

من بين "الألف مجلَّد" لأوغسطين، بلغة وتعبير إيزيدور إشبيلية، حظيّ كتاب الاعترافات وعلى الأخص الكتاب 10 منه باعتراف مجمع عليه على أنه يمثِّل، بلا منازع، عمله عن الذاكرة. ومع ذلك، من المعروف أيضًا أنه من الكتاب 10 إلى نهاية الاعترافات، هناك العديد من القضايا التي كانت موضوعات تأمُّل عند أوغسطين في كتاب سابق له، عن الثالوث [*On The Trinity*]. لذلك، يعتمد النص الحالي بشكل كبير على فقرات من هذين المجلَّدين، الاعترافات وعن الثالوث (*Trin.*)، اللذين يُعتَقد أنهما يمثِّلان العمل عن الذاكرة في رؤية أوغسطين اللاهوتية لما يعنيه أن تكون إنسانًا (Clark 2005).

2. الإنسان الذي يقف وراء الكاتب

تُعد السيرة الذاتية لأوغسطين متاحة للوصول على نطاق واسع: كمثال حديث، يمكن العثور على قائمة موجزة ولكنها شاملة إلى حد ما حول حقائق سيرته الذاتية في مقالة كاسيل وزملائه (2013). يركّز العنوان الفرعي الحالي بإيجاز على سِمَتين شخصيتين، حاسمتين في بحثه عن الذاكرة: (1) قدرته على الاستبطان والدور الذي لَعِبَته الأفلاطونية الجديدة في تحليله الذاتي، و(2) الخاصية التكميلية، أي، الطريقة الشغوفة (المستحوذة عليه تقريبًا)، التي سعى بها وراء نشاطه الاستبطاني. من

الممكن أن تفسِّر هاتان السِمَتان الشخصيتان، ولو بشكل جزئي على الأقل، لماذا لا يزال ما كتَبه عن الذاكرة، منذ 16 قرنًا مضت، ينبض بطابع الحداثة.

صرَّحَ أوغسطين أنه بسبب قابلية العقل البشري للتغيير، فإنّ الفهم العقلاني للربّ سيكون جزئيًا دومًا. ومع الاستهداف المكثَّف لهذه المعرفة الجزئية بالربّ، قرَّرَ أنه يمكن تحقيقها من خلال المعرفة الذاتية الموجَّهة بشكل صحيح. كان هذا القرار يعني الاعتماد كليًا على فهم ذاكرته، وكانت قدرته الطبيعية المحتملة، في ذلك المسعى، وكذلك تدريبه على إجراء التحليل الذاتي أمرًا حاسمًا. كان تأثير الأفلاطونية الجديدة على تصورات أوغسطين، بشكل عام، محل نقاش مستفيض. هل اتبع تعاليم الأفلاطونيين في استعمال ذاكرته وبالتالي فهمها للعثور على الربّ؟ واجهَ أوغسطين الأفلاطونية الجديدة في ربيع 386، كما ذكرَ ذلك بعد أحد عشر عامًا، في الاعترافات (Conf. 7.6.9). مما لا شكَّ فيه، أنّ أوغسطين قد شارك الأفلاطونية الجديدة في فكرة الترتيب والأماكن الهرَمية التي يشغلها الربّ والروح في ذلك العالم المنظَّم. لكنّ الأهم من ذلك هو أنّ أوغسطين فارقَ التقليد اليوناني في محاولاته فهم الذاكرة من منظوره الإنساني، وبشكل مستقل عن أي هدف أنطولوجي. على الرغم من هذا الفرق، فإنّ تأثير الأفلاطونية الجديدة يمكن ملاحظته في الوسائل المختارة لفهم الذاكرة (O'Daly 1987). يدافع كل من أفلوطين وأوغسطين عن الحياة الداخلية للإنسان. إنّ الحس الداخلي للإنسان هو الذي سيأتي بالإجابات عن الربّ كما أوضح أفلوطين في التاسوعات: يتطابق الاستبطان مع التأمل في الربّ. ما يبدو أوغسطينيًا فريدًا هو المنظور المسيحي للفحص-الذاتي. كُتبت الاعترافات، على وجه الخصوص وليس على سبيل الحصر، كخطاب موجَّه إلى الربّ، يطلب فيه المساعدة، ويعبّر عن ثقته الكاملة به. سمحَ له ذلك أن يكشفَ بحرية وبشكل طبيعي عن حياته الداخلية ودرايته-الذاتية (Clark 2005)، عن طريق التدقيق في وجوده الداخلي.

وبذلك، يبدو أنّ طريقة أوغسطين لفهم الذاكرة وتصورها في نهاية المطاف، نتجت عن كل من تأثير الأفلاطونية الجديدة وحقيقة أنّ أسلوبه الاستبطاني ارتكزَ

على التقليد المسيحي، وبشكل أكثر دقة، على مضامين المزامير، التي كانت واسعة الانتشار في حياته اليومية بعد اهتدائه.

عزَّزَ دور المزامير (كونها إعلانًا قويًا عن محبة الربّ)، في تفاعلها مع قدرته على الاستبطان، شخصية أوغسطين العاطفية بطبيعتها، وربما يحمل هذا المزيج مفتاحًا مهمًا لفهم السياق الذي أنجز فيه مثل هذا العمل المهيب عن الذاكرة.

في سن التاسعة عشرة، بعد قراءة كتاب شيشرون *Hortentius*، علّق أوغسطين (في *De Beata Vita*) على مدى رغبته الشديدة في تكريس نفسه لتعلّم الحكمة (الفلسفة). يتذكّر مرة أخرى هذا الشغف الأول للحكمة، في الاعترافات (3,4,8): "كم كنتُ أضطرم، يا إلهي، كم كنتُ أضطرم لأحلّق من جديد نحوك بعيدًا عن مسرّات الأرض". على المنوال نفسه، يتجلّى تحوّل مهم: حب الحكمة في شبابه اندمج في هذا المقطع من الاعترافات، مع حبه للربّ.

أخيرًا، بِصرف النظر عن أبرز سماته الشخصية، من المثير للاهتمام الإشارة إلى استعمال أوغسطين للاستعارة بوصفه أسلوبه الأدبي في إيصال تأملاته. وفق هذا الأسلوب المميَّز للكتّاب الرومان القدامى، تكون استعاراته لتفسير الذاكرة ثريّة ومتنوعة؛ في بعض الأحيان تكون مكانية ومعمارية، تستحضر القصور أو القاعات أو المحاكم الواسعة أو الطرق أو الحقول، وأحيانًا تقترن بجسم الإنسان. فيما يتصل بالأخير، يُنظر إلى الذاكرة على أنها معدة العقل أو عين العقل، وعين الإرادة لتوجيه الانتباه من أجل استعادة الذكريات (انظر "الصور الذهنية للانفعالات" في القسم الثالث).

باختصار، إنّ قدرته الفائقة على التحليل، بما في ذلك التحليل الذاتي لإحساساته، وإدراكاته الحسية وأفكاره وذكرياته، المعزَّزة على الأرجح بأفكار الأفلاطونية الجديدة الباقية، وشخصيته العاطفية، البارزة في الطريقة اليومية التي يَذْكُر بها المسيحيون الربّ، كانتا هما الأساس لبناء أول نموذج على الإطلاق للذاكرة البشرية، باستعمال الأسلوب المجازي بإسهاب.

3. تصوّر الذاكرة عند أوغسطين

كما ذُكر أعلاه، سيكون من الخطأ الاعتقاد بأنّ أوغسطين كتبَ مئات الصفحات لأنه كان "مهتمًا" بالذاكرة. هو لم يكن كذلك. ما يعتبره مهمًا ليس ما يتذكّره من ماضيه، بل كيف يتذكّر الماضي (Clark 2005). يمهّد النشاط الذهني للتذكّر الطريق للتفكير في وجودنا نسبةً إلى الربّ، وكيف يؤدي التفكير بهذه الطريقة إلى معرفة الربّ. هذه الفكرة هي موضوعه الذي يوجّهه، وقد كانت واضحةً مسبقًا في مناجاته، بوصفها الموضوع الرئيس في الكتابين اللذين يشكّلان المجلّد: معرفة خالقه ومعرفة روحه. ومن المثير للاهتمام إشارة أودالي (O'Daly 1987) إلى أنّ الانقسام بين هذين النوعين من المعرفة إنما يظهر بسبب تأثير فكرة الأفلاطونية الجديدة القائلة إنّ معرفة المرء بعقله تكافئ معرفة مصدره. (الأمر الآخر هو المعرفة القبلية بالربّ، والتي سنعلّق عليها أدناه).

إنّ الإطار النظري لمفهوم أوغسطين للذاكرة هو أنّ الذاكرة القادرة على معرفة الربّ هي جزء من الروح الذكية (الذاكرة الذكية)، وتختلف عن الروح الحساسة (الذاكرة الحساسة). يشرح أوغسطين هذا الفرق موضّحًا أنّ الأخير (أنيما *anima*)، هو الجزء الحيوي السفلي من الروح (الحيوانات لها أنيما)، في حين أنّ الأول (أنيموس *animus*) هو الجزء العقلاني العلوي من الروح، وهو موجود في الإنسان حصرًا.

لقد قيلَ في عن الثالوث (10.10.13) إنّ أنيموس يشمل الصورة العليا للذاكرة، إلى جانب مَلَكَة الفهم والإرادة. وصرّحَ بأنّ المعرفة والعلم اللذين يخصّان العديد من الأشياء موجودان في الذاكرة والفهم، في حين تسمح لنا الإرادة بالاستمتاع بهما أو استعمالهما.

الذاكرة، التي تعمل كحلقة وصل بين الحواس والفكر، هي أساس تأملات أوغسطين في كل عمليات تخزين الصور والتذكّر والنسيان. لذلك، إنّ نقطة البداية هي النظر في الإدراك الحسي وطُرق عمل الذاكرة لاستعمال منتجات الإدراك.

الصور الذهنية

وفقًا لشروط أوغسطين، إنّ تمثيلات العالم المادي هي صور ذهنية تشكّلت بفضل الحواس وخُزنَت في ذاكرتنا. زيادة على ذلك، يُضيف أوغسطين إلى الصور التي لا حصر لها التي جاءت بها الحواسُ الإبداعَ الخيالي للذاكرة. يوضِّح هذه الفكرة في فقرة من كتاب عن الثالوث (11.18.13)، يصف فيها استحضار رؤيته شمس واحدة فقط مع إمكانية مضاعفة هذه الصورة الفريدة المستظهَرة من أجل "رؤية" شمسين أو ثلاث أو أكثر، واستظهار تلك الصور.

نحن نفكِّر بسبب صور-الذاكرة؛ إنها الرابط الضروري بين الأشياء أو الأحداث نفسها، والأشياء أو الأحداث كما تُدرَك. ومع ذلك، على الرغم من أنّ ذاكرة العالم المادي تتطابق على نحو ثابت مع الإدراكات الحسية، فإننا نحتاج إلى إرادتنا الواعية لتشكيل الصور الذهنية واستبقائها:

> لأنه يحدث حتى عند القراءة... أنني قرأت في صفحة ما أو رسالة ما ولم أعرف ما كنت أقرأه، لذا كان عليَّ قراءتها مرة أخرى. لأنه عندما يتركّز انتباه الإرادة على شيء آخر، فإنّ الذاكرة لا تسري على إحساس الجسد كما يسري الإحساس نفسه على الحروف. (*Trin*, 11.8.15)

عندما يُحتجَب الشيء المدرَك، على حد قوله، فإنّ صورته "تبقى في الذاكرة، التي قد تُحوِّل الإرادةُ نَظَرها إليها مجدَّدًا لتتشكّل بوساطتها من الداخل، كما تَشكَّلَ الإحساس بوساطة الجسم الحساس الذي قُدِّمَ إليه من الخارج" (Trin. 11.3.6): ينتج عن هذا استحضار الفرد للذكريات واسترجاعها. تثير "الإرادة التي تُحوِّل نظرها" الاستحضارات، مما يعني أننا لا نستطيع أن نستحضر دون الرغبة في الاستحضار، لكنّ الرغبة لا تكفي، إذا لم تعد الصورة موجودة هناك، لن يحدث أي استحضار. ولكن ما الذي يدفع الإرادة إلى توجيه نظرها إلى مكان ما في العقل لتوجيه الانتباه واستعادة الذكريات؟ كان رد أوغسطين هو أنه عندما يقول الناس إنّ الأحداث المستقبلية تُرى، فإنّ الأحداث ليست هي نفسها ما يُرى، بل دلائلها التي

تُرى. هذه الدلائل حاضرة "وبها يَتصوّر العقلُ الأشياءَ الآتية ويتنبأ بها" (Conf. 11.18.24). يبدو أنّ ما يحفِّز الإرادة في توجيه الانتباه بطريقة ما أو بأخرى هو التوقُّع القائم على الدلائل الحالية. في الأفعال الانتباهية، ستكون الإرادة المتعمدة هي المسار التوجيهي بين الذاكرة والتوقّع.

الاستحضار ليس سوى الإدراك الحسي للصور الذهنية. ومع ذلك، لا يمكن تسمية الصور الذهنية بأنها صادقة. في الواقع، إنها تختلف عن الإدراك الحسي في نقطة أساسية هي أنّ الأشياء وحدها يمكن أن يدركها غير المدرِك نفسه. ويترتب على ذلك أنّ صور-الذاكرة وبالتالي الاستحضارات، في كونها يستحيل التحقق منها كأشياء حقيقية، تكون أقل موثوقية. زيادة على ذلك، لا يعني التذكّر وجود اتصال مباشر مع الحدث الماضي، وبذلك، يمكن تشويه ذكريات الأحداث الماضية. ومع ذلك، فإنّ تشوهات الذاكرة ليست أكاذيب، بل تتمتع بصلابة واضحة، ولكن فقط للمتذكِّر. (يصف المقطع في *Trin.* 15.9.16 هذه التشوهات. تُسمَّى بـ "الذكريات الزائفة" في الأدبيات النفسية العصبية الحالية وهي موضوع لأبحاث مكثَّفة ومنشورات وفيرة).

قد يكون لدينا الانطباع القائل إنّ الإدراكات الحسية أكثر موثوقية من الصور التي تشكّلت من خلالها، لأنّ الشيء الخارجي يمكن التحقق منه. هل يمكن تسمية الإدراكات الحسية صادقة؟

> موضوعات الإبصار، التي تُقدَّم من الخارج، حيث قد تنخدع العين، كما في انخداعها أثناء رؤية المجداف المنحني في الماء، وعندما يرى الملاحون الأبراج تتحرّك، وآلاف الأشياء الأخرى بخلاف ما تظهر عليه. (Trin. 15.12.21)

يمكن أن تُخطئ حواسنا أيضًا، وإن كان ذلك بدرجة أقل من الصور الذهنية التي نتذكّرها.

إنّ صور-الذاكرة ليست استنساخًا دقيقًا أو محدَّدًا للواقع الخارجي؛ بل هي بالأحرى نتيجة إعادة بناء.

هل هناك صور ذهنية عن الرب

فقط الأشياء التي تكون موجودة دومًا، كالخلود نفسه، كما يقول، لا تحتاج إلى صور ذهنية. يسأل أوغسطين الربُ أين، في أي ربع من ذاكرته، لأنه، أوغسطين، قد بحثَ في صور جسمه، والاستحضارات العاطفية وحالات الشغف، وقد بحثَ حتى في ذاكرة ذاكرته بقدر ما تتذكّر الذاكرة نفسها، ولم يجد صورته. الربّ ليس صورة. لكن، إذا لم يكن في ذاكرته، لن يتمكّن أوغسطين من البحث عنه (.Conf 10.25.36). إنه يتساءل من أين اكتسبَ المعرفة عنه (إنّ "الحياة السعيدة "، *beata vita*، هي الربّ)، إلى درجة أنه ينبغي له محبته والرغبة فيه؟ يجب أن يكون الربّ في ذاكرته... ولكن كيف، لا يَعرف (Conf. 10.20.29). يقارن أوغسطين صور سلسلة من الأشياء غير المادية المختلفة مثل الأعداد والبلاغة والانفعالات مع تذكّر الحياة السعيدة ليستنتج أنّ الربّ وحده ليس له صور في الذاكرة (Conf. 10.21.30).

وفقًا لهذه التعليقات، إنّ مفهوم أوغسطين الأساسي للذاكرة، بوصفها صورًا ذهنية نشأت من خلال الحواس والاستحضارات وأصبحت ممكنة من خلال الإرادة، لا يرتبط بشكل مباشر ببحثه عن الربّ. قاده هذا الملحظ إلى واحدة من أكثر قضاياه تعقيدًا: الإنارة الإلهية. في الواقع، لتفسير المعرفة المسبقة بالربّ وحضوره في ذاكرته، يبدو أنه التزمَ بنظرية أفلاطون في الاستذكار. ومع ذلك، بالنظر إلى المقاطع الأخرى من كتاب عن الثالوث، يمكن ملاحظة أنّ أوغسطين يدحض بوضوح نظرية أفلاطون. وهكذا، في عن الثالوث (12.15.24)، يبدأ بمعارضة مثال أفلاطون الذي يصف معرفة الصبي-العبد للهندسة (في مينون). من وجهة نظر أوغسطين، المتجذّرة في سياقه المسيحي، ليست خبرة الحياة الماضية هي التي يمكن أن تفسّر الاستذكار، بل "ضَرب من الضوء الروحاني فريد في نوعه" (Trin. 12.15.24). إنّ الإنارة الإلهية هي التي تعمل في الذاكرة، ويُنظر إلى الذاكرة على أنها رغبة في الحياة السعيدة (بدلاً من تذكّر الحياة الماضية). إنّ الحياة السعيدة هي معرفة الحقيقة، يبدو توضيح أوغسطين مختلفًا نوعياً عن التفسيرات اليونانية للاستذكار. على نفس المنوال، توضّح تأملات أوغسطين في الذاكرة في

هذا المنظور أنّ نظريته ينبغي ألا تُتَصوَّر على أنها إيوان بسيط للعقل، مخزن لمجموعة كبيرة ومتنوعة من العناصر. سيسري إيوان الذاكرة على الصور الذهنية للأشياء ومحتويات التعاليم مثل اللغة والأعداد والقوانين وما إلى ذلك، ولكن ليس على هدفه النهائي. يجب أن يُنظر إلى نموذجه للذاكرة، بالأحرى، على أنه في جوهره يتضمن العلاقة بين معرفة الربّ، من خلال الإنارة الإلهية، ومعرفة ذاكرته، من خلال الطريقة الاستبطانية السارية على الإحساسات والإدراكات الحسية والصور والاستحضارات. ومن باب المضي في خطوة أخرى، فقد قيل إنّ المعرفة-الذاتية ومعرفة الربّ يشتركان في علاقة جدلية (Crouse 1999). ترتد الذاكرة داخليًا إلى نفسها، لكي تصعد إلى معرفة الربّ؛ ومع ذلك، إنّ تلك المعرفة، بدورها، تنطوي على تحوّل في الهُوِيَّة-الذاتية.

الصور الذهنية عن الانفعالات

نحن لا نعيد بالضرورة معايشة الحالة الانفعالية، لأنني "أتذكّر أنني خشيتُ في يوم ما، وأنا دون خشية، وأتذكّر رغبة قديمة، وأنا بلا رغبة" (Conf. 10.14.21). ومع ذلك، إنّ ما يرغب أوغسطين في فهمه هو كيفية استدعاء تلك الاستحضارات الانفعالية، لأنها فقدت تحديدًا الجودة التي دخلت بها الذاكرة. يجب أن تكون "تمثيلات" الانفعالات في ذاكرتنا، نظرًا إلى حقيقة أننا في مرحلة ما شعرنا بالانفعالات نفسها. يجب أن يتبع استحضار الحالات الانفعالية نفس العمليات بدلاً من استحضار أنواع أخرى من المحتويات. على الرغم من عدم وجود الانفعالات ماديًا، إلا أنّ لها صورًا ذهنية. في مقطع من الاعترافات (10,15,23)، يشرح كيف يعرف أنّ الصورة المحفوظة في الذاكرة للعاطفة موجودة ويمكن الوصول إليها، على الرغم من حقيقة أنّ الشعور الأولي بها غائب. عندما يسمّي "الألم" دون أن يشعر بالألم، فإنه يفعل ذلك بفضل خزنه لانفعال الألم؛ وإلا، على حد قوله، لما كان قادرًا على تمييز الألم من اللذة. ومع ذلك، لا يكفي هذا التفسير لفهم كيفية تمثيل الانفعالات في ذاكرتنا ومحاولات أوغسطين لتوضيح هذه الصعوبة ينتج عنها

أحد أكثر استعاراته إثارة للدهشة، أعني، رؤية الذاكرة بوصفها معدة العقل. لقد اعتقد، لاسيما فيما يخصّ استحضار الانفعالات، أنه كان من الضروري التفكّر في نوع ما من "الهضم". تَخزن كل من المعدة والذاكرة الطعام والذكريات على التوالي. يُخزَن الطعام المرّ والحلو وعواطف الفرح والحزن لكنها لم تعد محل تذوّق/شعور. سمحت استعارة أوغسطين له بحلِّ مشكلة كيف يمكننا التفكير في انفعالاتنا دون إعادة معايشة ("تذوّق") الانفعالات نفسها، وكيف يمكن أن توجد انفعالات مختلفة ومتعارضة في وقت واحد (Vaught 2005).

النسيان

مشكلة النسيان هي أنّ قبول حقيقة وقوع النسيان يعني تذكّره:

> هل نستخلص من هذا أننا عندما نتذكّر النسيان، فإنه لا يكون هو ذاته حاضرًا في الذاكرة بل صورته: لأنه لو كان بذاته حاضرًا سيجعلنا لا نتذكّر بل ننسى؟ مَن يستطيع تقفّي ذلك، أو فهم كنه المسألة؟ (Conf. 10.16.24)

إنّ تذكّر أننا نسينا يمكن مقارنته باستحضار الحالات الانفعالية من جهة أنّ السبب نفسه للاستحضار، لماذا يتم استحضاره، يُنسى أو يُخفَّف. وهكذا، كما علّقنا أعلاه، إنّ الانفعال نفسه الذي أنشأ الحالة الانفعالية يكون غائبًا في الانفعالات التي يتم استدعاؤها لأنّ الشخص قد يكون حزينًا أثناء استحضار اللحظات السعيدة، والشيء نفسه يكون غائبًا في النسيان عند تذكّر أننا نسينا. ومع ذلك، فإنّ صعوبة حل المشكلة في حالة النسيان أكبر، لأنّ الحضور "من خلال صورته" يحل المشكلة بالنسبة إلى الانفعالات، لكنه لا يحلها بالنسبة إلى النسيان. السبب هو أنّ النسيان، على عكس الانفعالات، ليس له حضور أصلي، ليس هناك شيء "أصلي" كان يمكن أن يوجد لكي يُنشئ في مرحلة ما آثارًا معينة في العقل.

في حالة النسيان، واجه [أوغسطين] مشكلة مزدوجة: كيف يفسِّر صورة النسيان نفسه، وبما أنّ هذا يبدو مستحيلًا، كيف يُفسِّر تذكّر النسيان. باستعمال

استبطانه وحده، بدَت هذه المشاكل غير قابلة للحل. لذلك، مع الأخذ في الاعتبار أنّ تأملات أوغسطين حول هذا الموضوع تهدف، كما هو الحال مع جميع تأملاته، إلى قيادته إلى معرفة الربّ، فقد لجأ إلى وجهة نظر لاهوتية التفكير. خلصَ أوغسطين إلى أنه:

> بنسيانهم الربّ، كأنهم نسوا حياتهم وأُحيلوا إلى الموت، أعني، إلى الجحيم. لكن عندما يُذكَّرون، فإنهم ينقلبون إلى المولى، كأنهم عادوا إلى الحياة مجدَّدًا بتذكُّرهم حياتهم الحقيقية التي نسوها. (Doctrinal Treatises 13.13.17)

ما هو مهم بشأن النسيان هو أنّ أحد أنواع النسيان يعني الموت.

الذاكرة والذات

تعتمد هويتنا على ما نتذكّره عن ذاتنا، وأيضًا على ما نعرفه عن ذاتنا دون استحضار ذاكرة معينة (على سبيل المثال، أنا أعرف أنني شخص لطيف/عدواني، لكن لا أتذكّر الأحداث التي شكّلت تلك المعرفة). ما نعرفه عن ذاتنا وما نتذكّره عنها يمتد في الزمن لأنّ ذواتنا، بسبب طبيعة الحاضر السريعة الزوال والعابرة، ترتكز على ماضينا ومستقبلنا. تصبح الذاكرة وفق بناء أوغسطين، الكيان المحوري الذي يمكننا من خلاله التفكير بشكل هادف في الذات عبر الزمن، أي، الاستمرارية الظاهراتية: "حاضر الأمور التي مضت هو الذاكرة، وحاضر الأمور الحاضرة هو النظر، وحاضر الأمور المستقبلية هو التوقّع". (Conf. 11.20.26).

يقول أوغسطين إنّ كلّ ما يوجد في الذاكرة يوجد في العقل، والعقل هو ما نكون عليه، هويتنا-الذاتية، مما يعني أننا واعون بذواتنا. بعد تحديد هذا التسلسل، يسأل أوغسطين ما هي الذات أو ما هو معنى الهُوِيَّة الشخصية التي نكون واعين بها:

> عظيمة هي قوة الذاكرة، شيء، يا إلهي، مرعب، ذو تنوّع عميق وغير محدود؛ وهذا الشيء هو عقلي، أنا هذا الشيء. لذا فما أنا، يا إلهي؟ ما هو كُنهي؟ (Conf. 10.17.26)

يمكن اعتبار الاقتباس التالي إجابة غير مباشرة عن هذه الأسئلة: "إنّ المعرفة الداخلية هي التي نعرف من خلالها أننا أحياء" (Trin. 15.12.21). وتجدر الإشارة هنا إلى أنه بالنسبة إلى أوغسطين، أن تكون على قيد الحياة وأن يكون لديك روح هما سيان. على الرغم من أنّ الروح لا يمكن أن تُدركها الحواس، فإنّ درايتنا الثابتة بوجودها هي درايتنا بكوننا أحياء: "لأنه ما الذي يُعرف على نحو وثيق، وما الذي يَعرف نفسه على أنه نفسه[2]، سوى ذلك الذي من خلاله تُعرف جميع الأشياء الأخرى بالمثل، أعني، الروح [أنيموس] نفسها؟" (Trin. 8.6.9). زيادة على ذلك، عندما يعرف العقل نفسه، فإنه يعرفها لأنه يتجلّى لنفسه في اللحظة الحاضرة (انظر Trin. 10.10.12). هذه هي الذاكرة التي يعرف بها الفاعل نفسه، ومن هذه الذاكرة يزور ماضيه، ويأخذ في الاعتبار الأفعال والأحداث والتوقعات المستقبلية. الأهم من ذلك، بالنسبة إلى أوغسطين، إنه من هذه الذاكرة يمكن للمخلوق أن يخاطب خالقه ويبني علاقاته معه عبر الزمن.

باختصار، الفكرة المركزية لأوغسطين عن الذات هي أنّ تكوينها ممكن بفضل استحضار خبراتنا وبفضل حقيقة أننا على دراية بمعرفتنا الذاتية. يكون هذا ممكنًا فقط في البعد الزمني الممتد الذي يصبح حاضرًا في أي لحظة، ومن هنا، تأتي أهمية الذاكرة. لم نعد مَن كنّا، لكننا نتذكّر مَن كنّا، وبذلك، تُصبح مَن كنّا في الماضي تمثيلًا حاضرًا عن أنفسنا. نحن لسنا بعدُ مَن نأمل أن نصبح، ومرة أخرى بفضل ذاكرة أنفسنا، تكون التوقعات حاضرة. في النهاية، كأبسط تعبير عن ذاكرة أنفسنا، إنها تُعرَّف من خلال معرفة كوننا أحياء، وهو ما يعادل امتلاك الروح، وفِعل العقل الذي يُميِّز نفسه على أنه نفسه.

(2) في عام 2000، اقترح غالاغار أنه حتى لو اختفت كل سمات غير الأساسية للهُويَّة، فإننا ما زلنا نعرف ونشعر بأنّ هناك شيئًا بدائيًا وفوريًا نرغب في تسميته ذاتًا ما.

4. الختام

يُشير هذا الفصل إلى أنّ أعمال أوغسطين عن الذاكرة نتجت، من بين عوامل أخرى، من قدرة رائعة على الاستبطان والسعي الحثيث إلى فحص ذاكرته. هذا الأخير، الذي سُخِّر في خدمة الربّ، أرشدَ الأول. في هذا السياق، نظَّمَ تأثير عقيدة الأفلاطونية الجديدة على الأرجح اختيارَ موضوعاته الرئيسة. كانت الخصوصية الثقافية، استعمال الاستعارة، تُمارَس على نطاق واسع في كتابات تلك الفترة، ولكن ليس بهذه الطريقة أبدًا. في الواقع، اعتُبِرَ أسلوب كتابة أوغسطين نقطة تحوّل في الأدب الغربي (Clark 2005)، نظرًا إلى حقيقة أنه للمرة الأولى على الإطلاق، يكتب المؤلف عن كيف يرى نفسه أمام نفسه؛ الأسلوب هو انفعالي وعلائقي وشخصي بالكامل. أدّت السمات الشخصية لأوغسطين وأسلوبه الأدبي - الساريين في الوصف الشامل والدقيق للذكريات والتأملات في الذاكرة - إلى العمل الرائع الذي يأسرنا اليوم، ويعطينا انطباعًا محيرًا عن الحداثة والنضارة.

تنصّ نظرية الذاكرة عند أوغسطين في المقام الأول على تكوين صور-الذاكرة التي جاءت بها الحواس، أي، الذاكرة الحساسة. يُفسِّر إدخال المفهوم المسيحي للإنارة الإلهية التي تقابل تلك التي تخصّ خبرات الحياة السابقة، سبب عدم وجود صور ذاكرة عن الربّ. زيادة على ذلك، إنه يعالج أسئلة دقيقة مثل استحضار الحالات الانفعالية وصور-الذاكرة عن الانفعالات، وتلك التي - لم تُحل - عن النسيان واستحضار النسيان، والتي تَبنّى في تفسيرها منظورًا لاهوتيًا. وفيما يخصّ الذات، أنتجت تأملاته وصفًا متماسكًا واضحًا واسع النطاق للاستمرارية الفينومينولوجية والنوع الضروري من الذاكرة للكون أقرب إلى معرفة الربّ.

لقد نهضَ عقله القوي، من خلال السعي وراء الفضيلة الأخلاقية، بعلم النفس في القرن التاسع عشر كعلم للوعي (Klein 1970)، وبشَّرَ بعلم النفس العصبي للذاكرة في القرن العشرين (Cassel et al. 2013). افترض المؤلفان الأخيران أنّ عمل أوغسطين على الذاكرة كان أول اقتراح تصنيفي معقد. على الرغم من أنه لم يكن يهدف إلى تنظيم نُظم الذاكرة، فإنّ وصف الأنواع المختلفة من الذاكرة كان يهدف

بالضرورة إلى بناء أول تصنيف للذاكرة. زيادة على ذلك، إنّ أوصاف أوغسطين قريبة من تلك الخاصة بعلم النفس العصبي الحديث الذي بدأه تولفينغ (1972).

أخيرًا، أشار مانِنغ وزملاؤه (Manning et al. 2013) إلى أنّ عمل أوغسطين، بسبب عالمية محتوياته، أي، الذاكرة والزمن، بَشَّرَ بمفهوم القرن الحادي والعشرين "السفر الذهني في الزمن" (Tulving 1985 ؛ Suddendorf & Corballis 1997). إنّ تأملات أوغسطين حول استمرارية الذات قريبة من تأملاتنا ولا بدّ أنّ تأثيرها على طريقتنا في التفكير في الزمن الذاتي كان مهمًا، على الرغم من عدم الاعتراف بذلك.

في الختام، يمكن القول إنه على الرغم من رغبة أوغسطين في معرفة الربّ وروحه فقط، لا شيء أكثر من ذلك؛ في النهاية، كانت أهدافه تتطلع إلى معرفة كل شيء عن ذاكرة الإنسان.

References

Augustine of Hippo (1910) The Soliloquies. Trans. Cleveland, R. E. Boston, MA: Little, Brown & Company.

Augustine of Hippo (1944) De Beata Vita: The Happy Life. Trans. Brown, R. A. Washington, DC: The Catholic University of America.

Augustine of Hippo (2002) On the Trinity: Books 8-15. Trans. McKenna, S. Ed. Matthews, G. B. Cambridge: Cambridge University Press.

Augustine of Hippo (2006) Confessions. Trans. Sheed, F. J. Ed. Foley, M. P. Intro. Brown, P. Second edn. Indianapolis, IN: Hackett Publishing.

Augustine of Hippo (2007) Doctrinal Treatises. In Schaff, P. (ed.), Nicene and Post-Nicene Fathers: First Series Vol. III. New York: Cosimo Classics.

Barney A. S., Lewis, W. J., Beach, J. A., Berghof, O. (2006) The Etymologies of Isidore of Seville. Cambridge: Cambridge University Press.

Cassel, J. C., Cassel, D., Manning, L. (2013) From Augustine of Hippo's memory systems to our modern taxonomy in cognitive psychology and neuroscience of memory. Behavioral Science, 3: 21-41.

Clark, G. (2005) Augustine: The Confessions. Bristol: Phoenix Press.

Crouse, R. (1999) Knowledge. In Fitzgerald, A. and Cavadini, J. (eds.), Augustine through the Ages: An Encyclopedia. Cambridge: William & Eerdmans Publishing Company.

Gallagher, S. (2000) Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science. Trends in Cognitive Science, 1: 1421.

Klein, D. B. (1970) The earlier medieval background. In Klein, D. B. (ed.), A History of Scientific Psychology. London: Basic Books, pp. 124-58.

Manning, L., Cassel, D., Cassel, J. C. (2013) St. Augustine's reflections on memory and

time and the current concept of subjective time in mental time travel. Behavioral Science, 3: 232-43.

O'Daly, G. (1987) Memory. In Idem, Augustine's Philosophy of Mind. Berkeley, CA: California University Press, pp. 131-50.

Suddendorf, T., Corballis, M. C. (1997) Mental time travel and the evolution of the human mind. Genet. Soc. Gen. Psych., 123: 133-67.

Tulving, E. (1972) Episodic and semantic memory. In Tulving, E., Donaldson, W. (eds.), Organisation of Memory. New York: Academic Press, pp. 381-403.

Tulving, E. (1985) Memory and consciousness. Canadian Psychology, 26: 1-12.

Vaught, C. (2005) Access to God in Augustine's Confessions. Books X to XIII. New York: State University of New York Press.

الفصل السادس والثلاثون

ابن سينا وابن الرشد

ديبورا ل. بلاك

1. الإطار المفاهيمي والتاريخي: الحواس الباطنة

طوّرَ ابن سينا وابن رشد تفسيريهما للذاكرة ضمن الإطار الأوسع لنظرياتهم عن الحواس الباطنة، وهي مجموعة من القوى الموجودة في الدماغ والتي افتُرِضَت لتفسير مجموعة متنوعة من العمليات الحسية. نشأت الحواس الباطنة كمحاولة لصقل وتنظيم تصوّر أرسطو للتخيّل (*phantasia*) ولمواءمته مع التطورات اللاحقة في النظرية الطبية المنبثقة عن الطبيب جالينوس. كما يُشير ابن سينا، "والذي جمعه [أرسطو] هاهنا في اسم التخيّل يتفرّق إلى عدة قوى فاعلة: كالوهم والفكر [estimation and cogitation]، وحافظة: كالمصوّرة والمُذَكِّرة* formative faculty and memory]"[1]. ومع ذلك، فإن النظريات التي طُوِّرَت تحت عنوان "الحواس الباطنة" تتضمن أيضًا العديد من العناصر الجديدة غير الموجودة في علم نفس أرسطو. أحد المصادر المهمة للعديد من هذه التطورات هو النسخة العربية من *Parva naturalia*، وهي ليست ترجمة نقية لأرسطو، ولكنها اقتباس تضمّن موادَّ من

(*) يستعمل ابن سينا مفردة "مذَكِّرة" التي تجعلها المؤلفة هنا تقابل المفردة الإنكليزية "memory"، لذا، من باب الانسجام مع موضوع الكتاب الرئيس سأترجمها فيما يلي فصاعدًا إلى "ذاكرة". [المترجم]

(1) Avicenna (1978: 97)، معلّقًا على *De anima* 3.3.428b11ff

مصادر الأفلاطونية الجديدة[2]. على أساس هذه المصادر المتنوعة، طوَّر ابن سينا وابن رشد تفسيريهما المتنافسين حول طبيعة الذاكرة.

على وجه الخصوص، ثمَّة سِمَتان لتقليد الحس الباطن مهمتان في فهم تفسيرات الذاكرة هاته. الأولى هي الغموض الذي ينشأ من حقيقة أنّ ابن سينا وابن رشد يستعملان مصطلح "ذاكرة" (ذِكر/حِفظ) لقوة حس باطن معينة داخل نَسَقَيهما. لكنّ هذه القوة ليست مسؤولة عن جميع العمليات التي نعتبرها الآن أشكالًا من الذاكرة، وكلًّا من ابن سينا وابن رشد يستعمل أيضًا نفس هذه المصطلحات العربية لتسمية مجموعة متنوعة من الأنشطة المعرفية التي تنطوي على تعاون العديد من الحواس الباطنة. حتى نفهم نظرياتهم عن الذاكرة، يجب أن نستفيد من سمات تقليد الحس الباطن بأكمله، وليس فقط من تفسيريهما للقوة الحافظة.

الثانية هي أنّ أحد المفاهيم الأساسية في تقليد الحس الباطن هو أيضًا أساسي في كلا نظريتيّ الفيلسوفين الإسلاميين عن الذاكرة، أعني، *maʿānā* (جمعها: *maʿānī*). يعني هذا المصطلح حرفيًا "معنى [meaning]" أو "فكرة [idea]"، ولكن تمّت ترجمته تقليديًا إلى "*intention*"، تمشّياً مع التأويل اللاتيني القياسي الخاص به في العصور الوسطى[3]. لسوء الحظ، هذا المصطلح غامض على نحو معروف، على الرغم من أنّ هذه المعاني المختلفة مرتبطة ببعضها بعضًا. داخل علم النفس المعرفي الأوسع للفلسفة الإسلامية الكلاسيكية، يمتلك مصطلح "معنى*" معنًى عامًا ومحدَّدًا، على غرار المصطلح الإنجليزي "الإدراك الحسي

---

(2) انظر Pines (1974)؛ Daiber (1997: 36-41). درَسَت روتراود هانسبرجر هذا النص في أطروحة الدكتوراه الخاصة بها وتقوم حاليًا بإعداد نسخة عن النص. للاطلاع على التفسيرات انظر Hansberger (2008, 2010, forthcoming).

(3) قدَّم Hasse (2000) "الخاصية الدلالية" كترجمة بديلة. مع أنّ هذه تُلائم العديد من أمثلة ابن سينا، إلا أنه من غير الواضح أنّ جميع الخصائص التي تُعتبر معاني [*maʿānī*] تكون دلالية، وهذه الترجمة لن تعمل مع تفسير ابن سينا للمعاني.

(*) على ضوء كلام المؤلفة سيكون المقابل العربي المعتمد في ترجمة كلمة (intention) في هذا الفصل هو كلمة (معنى).

[perception]". يمكن استعمال عبارة "الإدراك الحسي" على أي فعل يخصّ الإدراك [cognition]، سواء كان فكريًا أو حسيًا، ولكنه غالبًا ما يُستعمل لمجرد الإدراك الحسي على عكس الأنواع الأخرى من الإدراك. على نحو مماثل، يمكن استعمال كلمة "معنى" بشكل عام للإشارة إلى هدف أي فعل إدراكي، كما يظهر في استعمالنا الحالي لمصطلح "قصدي". لكن في سياق الحواس الباطنة، إنّ المعنى هو موضوع الحواس الباطنة في الوهم [estimation] أو الفكر [cogitation] والمذكِّرة. عُثِرَ على هذا المفاد الخاص بلفظة معنى [maᶜānā] في *Parva naturalia* العربية نفسها، لكنّ كلّاً من ابن سينا وابن رشد قاما بتكييف المصطلح مع نظرياتهم الخاصة. إذن، لكي نفهم ماهية الذاكرة عند كلا المؤلفين سنحتاج إلى فهم تفسيريهما الخاصين على التوالي لماهية المعنى.

2. ابن سينا

الذاكرة في نسق ابن سينا للحواس الباطنة

يؤسس ابن سينا نظامه للحواس الباطنة من خلال اللجوء إلى الدليل التجريبي وإلى مجموعة متنوعة من المبادئ التي تعكس الوظيفة التفسيرية التي من المفترض أن تؤديها كل قوة في علم النفس الخاص به. اثنان من هذه المبادئ لهما تأثير مباشر على رؤيته للذاكرة. الأول هو الادعاء بأنّ تَلَقّي المعلومات الحسية وفهمها عملية متميزة عن حفظها واستدعائها. نظرًا إلى أنّ القوى هي مبادئ الفعل، يجب أن تكون القوى الحافظة، مثل المذكِّرة، متميزة عن القوى المستقبِلة أو المدرِكة[4]. المبدأ الثاني هو مبدأ أرسطي أساسي: إنّ الأنواع المختلفة من الأشياء يجب أن تُدرَك بوساطة قوى متميزة. ومع ذلك، فإنّ تطبيق ابن سينا لهذا المبدأ جديد، لأنه يتضمن فهمه للـ "معاني" كموضوعات معرفية متميزة عن "الصور" أو الكيفيات المحسوسة، التي تُتاح فورًا للحواس الخمس الظاهرة. يُعرِّف ابن سينا هذه المعاني

(4) Avicenna (1959, 1.5, 44; Avicenna 1981, 31).

على أنها خصائص للموضوعات المحسوسة التي تفلت من القدرات الإدراكية الحسية للحواس الخمس لأنها ليست مادية في الأساس. ومع ذلك، فإنّ هذه المعاني ليست كليات مجرَّدة، لأنها تُمثِّل دومًا كَسِمات لمعيَّنات ملموسة ومحسوسة. كان المثال المفضَّل لابن سينا عن المعنى، والذي أصبح سائدًا في الغرب، هو الإدراك الحسي الغريزي عند الحيوان لسمات بيئته الضرورية لبقائه على قيد الحياة، مثل الإدراك الحسي عند الشاة للذئب بوصفه مفترِسًا معاديًا[5]. لكنّ ابن سينا وسَّعَ الفكرة لتشمل أي موضوع إدراكي حسي لا يمكن تصنيفه بدقة على أنه محسوس مشترك أو أصلي[6]، وسمحَ بأن يكون لدى البشر إدراك حسي حواسّي وفكري لمثل هذه المعاني.

تَصوَّرَ ابن سينا الحواس الباطنة كمجموعة من زوجين إدراكي حسي واحتفاظي، يقابلان نوعين من الموضوعات الحسية، الصور والمعاني. بالإضافة إلى هذه القوى الأربع، يفترض ابن سينا أيضًا قوة تخيّل فعالة تكون قادرة على إنشاء صور جديدة من ما خُزِّنَ في القوتين الاحتفاظيتين. وهكذا ننتهي إلى خمس حواس باطنة:

(1) "الحس المشترك"، تتلقّى الإدراكات الحسية للصور المحسوسة من الحواس الظاهرة وتُنسِّقها؛

(2) الخيال الاحتفاظي[7]، أو القوة المُصوِّرة، وهو مستودع الصور المحسوسة المستقبَلة بوساطة الحس المشترك. وهكذا، يعمل التخيّل بوصفه الصورة الأكثر أساسية لحاسة المذكِّرة؛

---

(5) Avicenna (1959, 1.5, 43; 2.2, 60-61; 1981, 31).

(6) المحسوسات المشتركة هي خصائص مثل الحجم والشكل والحركة، التي لا تكون مقتصرة على أي حاسة من الحواس الخمس بل قابلة للإدراك الحسي بوساطة حاستين أو أكثر.

(7) الخيال *Al-khayāl*. أحياناً تُجعل هذه قوة "التشبيه imagery" (McGinnis-Reisman) أو القوة "المُصَوِّرة representative" (Rahman).

(3) القوة الواهمة [estimative force] (*wham*)، وهي المسؤولة عن الإدراك الحسي للمعاني؛

(4) القوة الذاكرة [memorative force] (*dhikr/ḥifẓ*)، وهي مستودع هذه المعاني؛

(5) الخيال المركَّب (المتخيِّلة *al-mutakhayyilah*)، القوة الفعالة التي تجمع بين المعاني والصور. عندما يسيطر عليها العقل في البشر، تُسمى، عوضًا عن ذلك، قوة "التفكير" أو "الفكر" (*fikr*).

بمعنى أضيَق، إذن، الذاكرة (4) بالنسبة إلى ابن سينا هي قوة خزن المعاني؛ وبتفسير أوسع قليلاً، تتألف من القوتين الاحتفاظيتين، الخيال (2) والذاكرة (4). ولكن عندما تُفهم الذاكرة على أنها تشمل النطاق الكامل من الأنشطة التي تتضمن حفظ المعلومات أو استدعاءها أو استعادتها، فإنّ جميع الحواس الباطنة تلعب دورًا تفسيريًا.

"الذاكرة العاملة": الإدراك الحسي مقابل الحفظ

للوهلة الأولى، قد يعتقد المرء أنّ قوة الحس المشترك لن تلعب أي دور في تفسير ابن سينا للذاكرة. في النهاية، إنّ الحس المشترك هو ببساطة القدرة على مقابلة وتمييز المعلومات التي توفرها الحواس الخمس أثناء ملاحظة الشيء. ومع ذلك، يجادل ابن سينا بأنه في فعل الإدراك الحسي نفسه، يُظهر الحس المشترك قدرة على شيء ما يشبه ما نسميه الآن الذاكرة العاملة. يُؤسِّس ابن سينا هذه النقطة من خلال تحليل الشروط اللازمة لتفسير كيف يمكننا إدراك قطرة مطر تتبع خطًّا ما ثم دائرة ما على سطح ما عند سقوطها:

> تأمَّل حال القطرة التي تنزل من المطر فترى خطاً مستقيمًا وحال الشيء المستقيم الذي يدور فترى طرفه دائرة. ولا يمكن أن يُدرَك الشيء خطًّا أو دائرة إلا ويُرى فيه مرارًا. والحس الظاهر لا يمكن أن يراه مرتين بل يراه حيث هو، لكنه إذا ارتسمَ في الحس المشترك وزال قبل أن تنمحي الصورة

من الحس المشترك، أدرَكه الحس الظاهر حيث هو، وأدركه الحس المشترك كأنه كائن حيث كان فيه وكائن حيث صار إليه، فرأى امتدادًا مستديرًا أو مستقيمًا، وذلك لا يمكن أن ينسب إلى الحسّ الظاهر ألْبَتّة، وأما المُصَوِّرة فتدرك الأمرين وتتصوّرهما وإن بطل الشيء وغاب[8].

وفق رؤية ابن سينا، إنّ الحواس الظاهرة إنما تكون قادرة على إدراك الأشياء الموجودة ماديًا في الواقع. نظرًا إلى أنّ كل فعل من أفعال رؤية قطرة المطر ينطوي على تعلّق منفصل للعين، فإنّ التكرار الضروري للاستمرارية لا يمكن تفسيره من خلال الحاسة الظاهرة نفسها. ما نحتاجه هو طريقة ما لربط الإدراكات الحسية المتتالية لموضع قطرة المطر في كل لحظة. إنّ الحس المشترك، بوصفه القوة التي بها تُرتَسَم آثار الحواس الظاهرة أثناء تَلقِّيها، يجمع هذه الإدراكات الحسية المتنوعة لتشكيل كُلّات موحدة.

نجد تفسيرًا مماثلاً لشيء يشبه الذاكرة العاملة عند أوغسطين، الذي لاحظ أنه من أجل سماع قصيدة ما أو قطعة موسيقية ما، يجب أن تَربط الذاكرة الأصوات الفردية معًا[9]. لكن على عكس أوغسطين، لا يعتبر ابن سينا نشاط الربط هذا شكلاً من أشكال الذاكرة، بل يعتبره جزءًا من العملية الإدراكية الحسية نفسها. في الواقع، إنّ بيت القصيد من هذا المثال هو التفريق بين الحفظ الحقيقي والقدرة على التمسّك بالانطباعات الحسية المتعاقبة. مع أنّ دوام هذه الانطباعات في الحس المشترك يضمن استمرارية الإدراك الحسي، فإنّ الحس المشترك لا يزال يعتمد على الحضور المستمر للشيء. إذا لم يَلتقط الانطباعاتِ العابرة أثناء مرورها، فلن يُدرِك الخطّ أو الدائرة التي تُشكِّلها. إذن، الحس المشترك ليس احتفاظيًا لأنّ موضوعاته يجب أن تبقى حاضرة أمامه؛ إنه ببساطة يطيل التلقّي من خلال توفير الاستمرارية والتدفق.

(8) Avicenna (1959: 1.5, 44-5; cf. 4.1, 154); Avicenna (2014: Part 3, c. 9, 99-100); see also Di Martino (2007: 21-2).

(9) Di Martino (2007: 21-2). ذَكَرَ أوغسطين هذه النقطة في عدة مواضع، لكنّ أشهرها هو في مناقشة الزمن في الكتاب 11 من الاعترافات.

القوى الاحتفاظية

كما رأينا في استعراضنا للحواس الباطنة، ثمّة مَلَكتان احتفاظيتان على نحو خالص في علم نفس ابن سينا: الخيال، الذي يحتفظ بالمحسوسات المشتركة والأصلية المُدرَكة بوساطة الحواس الظاهرة والمشتركة، والقوة الذاكرة، التي تحتفظ بالمعاني المُدرَكة بوساطة قوة الوهم. يكون المحتوى الإدراكي الحسي الذي يخزنه الخيال واضحًا ومباشرًا إلى حد ما: فهو يشمل أي صورة لدينا عن المحسوسات الأصلية، مثل تَذكّرنا لدرجة معينة من اللون الأرجواني، أو نغمة موسيقية ما، أو رائحة الظربان، إلى جانب تلك الخاصة بالمحسوسات المشتركة، مثل صورنا عن المثلثات أو قدرتنا على استدعاء الشعور بالنسيم الذي يصاحب الهواء. ولكن هناك حاجة إلى قول المزيد عن كيفية فهم ابن سينا للمعاني التي هي موضوعات قوة الوهم والمخزَّنة في مستودع الذاكرة. كما أشرنا أعلاه، إنّ أشهر أمثلة ابن سينا للمعاني هي خصائص تتعلق بالشهية الغريزية للحيوانات غير البشرية، مثل الإدراك الحسي للشاة أنّ الذئب عدائي. لكنّ المعاني تشتمل على ما هو أكثر من ذلك بكثير، ومن المحتمل أنّ ابن سينا يقدِّم تفسيره للمعاني بمثل هذه الأمثلة لأنها توضِّح الدافع الأساسي لتمييز المعاني بوصفها مكوِّنات مميزة للأشياء الحسية. نظرًا إلى أنّ هذه الخصائص العاطفية ليست محسوسات أصلية ولا مشتركة، ومع ذلك تُدركها الحيوانات، فإنها لا يمكن أن تكون معقولات [intelligibles]، بل يجب أن تكون موضوعًا لقوة حسية أخرى، يسميها ابن سينا الوهم (*wahm*).

ومع ذلك، لا يمكن ببساطة مماهاة المعاني مع الخصائص العاطفية مثل عدائية الذئب. يُميِّز ابن سينا المعنى على أنه أي موضوع يُدرَك بشكل متزامن مع كيفية حسية ما في حين لا يكون "ماديًا أساسًا" في حد ذاته[10]. وبهذه الطريقة،

(10) لا يُقصد بهذا الوصف مماهاة المعاني الوهمية مع المعاني بالمعنى العام، أعني، الموضوعات القصدية. تُفهم المعاني بوصفها سمات حقيقية، وإن كانت غير مادية، عن العالم الخارجي.

تُفسِّر المعاني أيضًا الأنواع المختلفة من الإدراك الحسي التي أطلق عليها أرسطو "عرَضية incidental"، مثل "رؤية" ابن دياريس أو أنّ السائل الأصفر حلو. لا يزال تصوّر ابن سينا عن قوة الوهم ينطوي على مزيد من التعقيد. ففي حين أنه يدافع عن وجودها على أساس اكتشاف المعاني كموضوعات إدراكية حسية، فإنّ الدور الأساسي للوهم هو بوصفه قوة الحكم الحسي التي توجِّه أنشطة جميع القوى الحسية: "الوهم هو الحاكم (*âkim*) الأكبر في الحيوان، لأنه يحكم على سبيل انبعاث تخيلي (*inbi¢âth takhayyulî*) من غير أن يكون ذلك محققًا"[11]. أي إنّ حكم الوهم غير-قضوي وقبل-عقلاني، يتمثّل فقط في تمييز بعض الموضوعات الحسية بوصفها مصحوبة بمعنى ما. وهكذا، في حالة المثال القياسي لابن سينا، تستعمل الشاة معنى العدائية للحكم على أنّ الذئب مؤذٍ وهذا يثير استجابة الهروب. كقاعدة عامة، إذن، عندما يتصرف حيوان (أو إنسان يُصدر حكمًا ما قبل-تفكرّي) بطريقة ما على أساس إدراكه الحسي، فإنّ المعنى سيكون أي موضوع معرفي ينبغي طرحه، بالإضافة إلى المعلومات الحسية الأساسية التي لديه، لتفسير رد فعله.

الذِكر والتذكّر*

غالبًا ما يصف ابن سينا قوتي الخيال والذاكرة بأنهما مستودعات أو خزانات (s. *khizānah*) بقدر ما تؤديان وظيفة احتفاظ خالصة[12]. ولكن عندما نطلق على مستودع المعاني اسم "مُذكِّرة"، فإننا نشير إلى الاستعداد أو النزوع الذي تمتلكه

---

(11) Avicenna (1959: 4.3, 182).

(*) اعتمدتُ كلمة (تذكّر) كمقابل عربي لكلمة (remembering) وكلمة (استحضار) كمقابل عربي لكلمة (recollecting) في جميع فصول هذا الكتاب باستثناء هذا الفصل، لاسيما المقطع أعلاه، وكذلك الفصل 37 (توما الأكويني المتأثر بابن سينا) لأجل موافقة النص الأصلي لابن سينا حيث اضطرني ذلك إلى جعل كلمة (ذِكر) تقابل كلمة (remembering) وكلمة (تَذكُّر) تقابل كلمة (recollecting). [المترجم]

(12) Avicenna (1959: 4.1, 164, 168).

تلك القوة لتُثبِّت محتوياتها أو تمثّلها، أو تسترجعها بعد ضياعها[13]. عندئذ، تشير "الذاكرة" في المقام الأول إلى السهولة التي يستطيع بها المدرِك أن يُودِع شيئًا ما في أحد مستودعات الذاكرة ويستفيد من محتوياته ساعة يشاء. يولي ابن سينا أكبر قدر من الاهتمام للنشاط الثالث المتمثّل في تذكّر [recollecting] أو استرجاع ذكرى منسية، الذي يتضمن "الشوق والطلب" للذكريات المنسية اللذين يعتبرهما ابن سينا سمة إنسانية فريدة. تَذْكر [remember] الحيوانات غير البشرية أشياءً وفق رؤية ابن سينا، لكنها لا تتمتع بتحكم إرادي على ذكرياتها. على حد تعبير ابن سينا، "إن ذكَرَت، ذكَرَت"؛ وإن نَست لن يكون لديها شوق إلى طلب ما نَسته. إنّ السبب الرئيسي الذي دفع ابن سينا إلى الاعتقاد بأنّ التذكّر [سمةٌ] إنسانيةٌ بحتة هو أنه يستلزم القدرة على استخلاص استنتاجات مفادها أنّ شيئًا ما عرفه المرء ذات مرة قد اختفى، والتفكير الاستنتاجي هو قدرة عقلانية. ومع ذلك، حتى في حالة التذكّر، فإنّ الآليات النفسية الأساسية في تفسير ابن سينا هي حسية بالكامل، لأنها، في النهاية، قابلة للاختزال إلى وظائف حُكمية خاصة بقوة الوهم - وإن كان الوهم "مزيّنًا بالنطق"[14].

يصف ابن سينا عملية التذكّر على النحو التالي:

> يحدث [التذكّر] إذا أقبلَ الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدًا واحدًا من الصور الموجودة في الخيال ليكون كأنه يشاهد الأمور التي هذه صورها، فإذا عرض له الصورة التي أدرك معها المعنى الذي بطل، لاحَ له المعنى حينئذ كما لاحَ من خارج واستثبتته القوة الحافظة في نفسها كما كانت حينئذ تستثبت، فكان ذِكر، وربما كان المصير من المعنى إلى الصورة، فيكون المتذكَّر المطلوب ليس له نسبة إلى ما في خزانة الحفظ بل نسبة إلى ما في خزانة الخيال[15].

(13) Avicenna (1959: 4.1, 167-8).

(14) Avicenna (1959: 4.3, 185).

(15) Avicenna (1959: 168-9).

في هذا التفسير لكيفية عمل عملية استرجاع الذكريات المنسية، يُعدّ تقسيم ابن سينا للموضوعات الحسية إلى مكونين رئيسيين - الصور والمعاني الحسية - أمرًا أساسيًا. يرى ابن سينا أنّ الذِكر هو نشاط يبدأ عادة باستدعاء جزئي إما للصورة أو المعنى، مما يوفر الزخم لإعادة تكوين الإدراك الحسي بأكمله. يحدد ابن سينا سيناريوهين لمضاهاة نقطتي البداية المحتملتين: (1) يمكن للمرء أن يبدأ بوصف مادي ما - مجموعة من الصور الحسية - ويبحث عن المعنى الذي يعود إليه؛ أو (2) يمكن للمرء أن يبدأ بمعنى ما ويبحث عن وصف مناسب له.

يمكن أن تساعد بعض الأمثلة الملموسة في فهم ما يدور في ذهن ابن سينا[16]. مع أنّ ابن سينا لا يماهي المعنى صراحةً مع الفرد هنا (كما سيفعل ذلك ابن رشد لاحقًا)، إلا أنّ تفسيره يشير إلى أنّ المعنى غالبًا ما يُمثِّل فردًا معينًا على أنه الشيء المتذكَّر. في السيناريو الأول، يبدأ المرء بتخيل الكيفيات الحسية لبعض الأشياء المدرَكة في الماضي وذلك لإعادة إنتاج خبرة الملاحظة المباشرة. بمجرد تجميع عدد كافٍ من الصور لعمل رسم تخطيطي عن الشيء المنسي، يُصبح معناه موحَّدًا معه، ويكون التمثيل العام للشيء بخصائصه المحسوسة متاحًا للإيداع في الذاكرة مرة أخرى. على سبيل المثال، قد أنظر إلى صورة فوتوغرافية ما ـــ تصوير لكيفيات محسوسة - وأحاول ذِكر لمن تكون الصورة - المعنى. هل هي صورة ماري أم جاين؟ في السيناريو الثاني، سأبدأ بـ "المعنى" وأحاول إعادة بناء مظهره الحسي. على سبيل المثال، افترض أنني أفكر في زميلتي في المدرسة الثانوية التي اسمها ماريان: لدي "المعنى" الذي يخصّ ماريان ولكنني لا أذْكر كيف كانت تبدو، لذا، أحاول إعادة بناء مظهرها الحسي. قد أستطيع الوصول إلى صوري المخزونة عنها، ولكن إذا لم أستطع، فسوف أحتاج إلى إعادة اختبارها، ربما عن طريق إخراج كتابي السنوي القديم. في هذه الحالة، ستكون هناك حاجة إلى "العودة إلى الإحساس"، على حد تعبير ابن سينا.

---

(16) انظر المقطع أدناه (الهامش 22) للاطلاع على أحد أمثلة ابن سينا عن كتاب يستدعي إلى الذهن المعلّم الذي درس المرءُ عليه ذلك الكتابَ.

يساعد هذا التفسير لكيفية عمل الذِكر أيضًا في تفسير سبب اعتقاد ابن سينا أننا بحاجة إلى وضع مستودعين منفصلين للصور والمعاني. في النهاية، حتى لو قَبل المرء حجة ابن سينا بأننا بحاجة إلى قوة خاصة لإدراك المعاني، فقد يتساءل لماذا نحتاج إلى تخزينها في مكان مختلف عن مكان الصور التي صاحبتها في الأصل. تكمن الإجابة جزئيًا في تفسير ابن سينا لكيفية توافق تعدد القوى مع وحدة الإدراك الحسي. يجادل ابن سينا بأنه عندما يكون هناك دليل على وجود تداخل أو استقلال في الأنشطة المختلفة للكائن الحي، يجب أن تصدر تلك الأنشطة من قوى متميزة تكون موحَّدة، مع ذلك، بوساطة رباط واحد. إذا كان بإمكاني فعل س دون فعل ص، فلا بد أنّ س وص يتدفقان من مبادئ أو قوى مختلفة. ولكن إذا كان بإمكان س وص أيضًا أن يتداخلا مع بعضهما بعضًا، فيجب أن يكون كلاهما متجذرًا في مبدأ موحّد نهائي، روحي أو نفسي[17]. يشير هذا إلى أنه بالنسبة إلى ابن سيناإذا كان بإمكان المرء ذِكر كيفية محسوسة أو وصف مادي أثناء نسيان المعنى الذي يتماشى معها، فإنّ الصورة والمعاني تُستبقى بوساطة قوى مختلفة، وتكون محتوياتها متاحة لقوة موحّدة أعلى، إما الوهم، أو، في حالة الإنسان، العقل.

ذاكرة الحيوان وتجربته

مع أنّ التذكّر هو شكل مميز من أشكال الذاكرة البشرية، يعتقد ابن سينا أنّ الحيوانات الأخرى تتذكّر أيضًا. لكن في حالتها لا يحدث ذلك إلا عندما يكون هناك محفّز طبيعي؛ إنها لا تسعى بفاعلية إلى تذكّر ما نسيته. وهكذا، قد تسمع قطتي صوت فتح العلبة وتذْكر ارتباطها بـ "معنى" الأكل؛ ولكن إذا كانت قطتي جائعة، فهي ستبحث ببساطة عن أي صوت أو رائحة تشير مباشرة إلى وجود الطعام أمام حواسها - لا يمكنها تذكّر الألوان والأشكال التي تصف علبة طعام القطط.

على الرغم من هذه القيود، يتمسّك ابن سينا، مع ذلك، بأنّ الحيوانات تتمتع

(17) Avicenna (1959: 5.7, 252-4); Avicenna (1981: c. 15, 64-8).

كذلك بالقدرة على تجميع الملاحظات الخاصة المتعددة المخزَّنة في ذاكرتها وبالتالي تكتسب شيئًا يشبه التجربة (*tajribah*)[18]. يُميِّز ابن سينا صراحة الطريقة التي تتكيّف بها الحيوانات مع بيئاتها، وهي عملية يؤوِّلها على أنها عملية اكتساب "معانٍ" تتجاوز تلك التي يعرفونها على نحو طبيعي أو غريزي. يحدث هذا عندما يحتفظون بذكرى عن اقترانٍ ماضٍ بين مجموعة من الكيفيات الحسية التي تعود إلى شيء ما والتأثيرات السارّة أو المؤلمة التي مرّوا بها بسبب هذا الشيء. وهكذا، كما يُشير ابن سينا في المقطع التالي، ستتعلّم الكلاب الخوف من الأشياء التي استُعمِلَت لضربها على الرغم من أنها ليست ضارة على نحو طبيعي أو متأصل:

> قسم آخر [عن الوهم الحيواني] يكون لشيء كالتجربة، وذلك أنّ الحيوان إذا أصابه ألم أو لذة أو وصل إليه نافع حسي أو ضار حسي مقارنًا لصورة حسية فارتسمَ في المُصَوِّرة صورة الشيء وصورة ما يقارنه وارتسم في الذِكر معنى النسبة بينهما والحكم فيها، فإنّ الذِكر لذاته ولجبلته ينال ذلك [المعنى]... ولهذا تخاف الكلاب المدر والخشب وغيرها[19].

يساعدنا هذا الوصف لتجربة الحيوان أيضًا في تفسير ما يعنيه ابن سينا بالقول إنّ الذِكر يتطلب إعادة-تأسيس علاقة المعنى بالصورة. في حالات أحكام الوهم الطبيعية (على سبيل المثال، إدراك الشاة للذئب أنه مُعادٍ)، يُدرَك المعنى والصورة في وقت واحد ويُخزَن كل منهما في خزانته الخاصة به؛ العلاقة بين الاثنين داخلية. في حالات تجربة الحيوان، يختبر الحيوان على نحو متكرر بعض اللذة أو الألم جنبًا إلى جنب مع الصورة الحسية، مما يتسبب في أن تَرْبِط قوة الوهم بين الاثنين. وهكذا، تصبح العلاقة الناتجة عن هذا الاقتران المتكرر معنًى إضافيًا يمكن خزنه

---

(18) Avicenna (1959: 4.3. 184-5). للاطلاع على تفسير ابن سينا المبتَكَر للتجربة (tajribah) في البشر، انظر McGinnis (2003)؛ Janssens (2004).

(19) Avicenna (1959: 184-5). حظيَ تفسير ابن سينا ومثاله عن تجربة الحيوان بحضور طويل، إذ تكرر بشكل ملحوظ في تحديد لايبنز للحيوانات بوصفها "تجريبيات empirics"، في عدد من النصوص، مثل *Monadology*, §§26-7, *Principles of Nature and Grace*, §5.

في الذاكرة. عندما يواجه الحيوان نفس الصورة المحسوسة تلك مرةً أخرى، فإنه يذْكر المعنى الماضي المقترن بها، ويتفاعل وفقًا لذلك.

الذاكرة، التذكّر، العقل

أحد المواقف التي انتقدَ مؤلفو العصور الوسطى الغربيون ابن سينا بسببها هو ادعائه بأنه لا توجد ذاكرة في العقل. تستند هذه الرؤية جزئيًا إلى الحجج الواردة في تفسير ابن سينا الأوسع لكيفية اكتساب المعرفة المجردة، التي تقع خارج نطاق اهتماماتنا. ومع ذلك، فإنّ دفاع ابن سينا الأساسي عن مقصده يؤثر على تفسيره العام للذاكرة، لأنه يعتمد على المبدأ القائل إنّ الإدراك الحسي أو النظر الفعلي في موضوع ما، والاحتفاظ به، متنافيان. في حالة الحواس، يؤدي هذا المبدأ إلى فرض قوى احتفاظية مكرَّسة مع أعضائها الخاصة في الدماغ. ولكن لا يمكن أن يكون هناك مثل هذه القوة الاحتفاظية المكرَّسة داخل العقل لتخزين الأفكار غير الحادثة، لأنه وفق رؤية ابن سينا، العقل هو قوة لامادية لا تستعمل عضوًا ما. لذا، لا يوجد "مكان" مادي نضع فيه المفاهيم عندما لا نفكر فيها. أي معقول مجرّد في العقل يجب أن يكون موضوعًا حقيقيًا للفكر. إذن، يجب تفسير الذاكرة العقلية ليس من حيث التخزين، ولكن من حيث النزوع. إنّ تعلّم الكليات المجرَّدة يعني تطوير عادة تكون من خلالها قادرًا على التفكير فيها بشكل فعال متى تشاء: "إذا قيل إنّ ’فلانًا عالم بالمعقولات‘، فمعناه هو أنه متى شاء أحضرَ صورته"[20].

على الرغم من عدم وجود قوة ذاكرة في العقل، فإنّ رؤية ابن سينا لا تزال بحاجة إلى تفسير كيف يمكننا استثارة معرفتنا النزوعية في الحالات التي يبدو أننا نسينا فيها ما تعلّمناه، على سبيل المثال، إذا "نسيت" برهانًا رياضيًا لأنني متوتر أو لم أفكر في الأمر لبعض الوقت. قد أكتشف أنني لم أعد أفهمه من الأساس،

(20) Avicenna (1959: 5.6, 244-7). إنّ تفسير ابن سينا لهذه المعرفة النزوعية يرتبط بفهمه للعقل الفعال أو الفاعل في كتاب النفس لأرسطو (*De anima* 3.5)، الذي يؤوّله ابن سينا على أنه عقل لامادي منفصل.

وفي هذه الحالة سيتطلب الأمر إعادة تعلّمه من نقطة الصفر، إلى درجة لم يعد مفهوم "الذاكرة" ساريًا ألبتة. ولكن إذا كنت لا أزال أفهم المفاهيم ذات الصلة، فسأكون قادرًا على تذكّره من خلال الاتجاه العقلاني لجهازي الحسي الباطني.

يشرح ابن سينا بشيء من التفصيل كيف تختلف عملية التذكّر عن التعلّم (*al-taᶜallum*)، أعني، اكتساب معرفة جديدة، الذي يعتمد أيضًا على التعاون بين الحواس الباطنة والعقل. يتضمن كلٌّ من التذكّر والتعلّم "انتقالًا" نفسيًا من إدراك حسي حادث إلى إدراك حسي لا يكون تحت النظر على نحو فعال. في حين أنّ التذكّر يسعى إلى ما هو "متصل بشيء كان موجودًا في الروح في الماضي"، فإنّ التعلّم يسعى إلى الانتقال "من معلوم إلى مجهول [لِيُعلَم]"[21]. زيادة على ذلك، مع أنّ كلًّا من التعلّم والتذكّر يعتمد على رابط سببي بين نقطة البداية والهدف المنشود، في حالة التذكّر، لا يكون الارتباط ضروريًا، في حين يكون كذلك في التعلّم[22]. في فعل التعلّم الأصلي، يتبع العقل الروابط الضرورية والأساسية بين المفاهيم؛ على النقيض من ذلك، فإنّ ناقلات التذكّر تكون متصلة-بالذات وتعتمد على الارتباطات السابقة للشخص الذي يتذكّر - إنها مجرد "علامات" لما هو مطلوب. يعطي ابن سينا مثالاً لكتاب يستدعي إلى الذهن المُعلِّمة التي دَرَستُ الكتاب معها. في حين أنّ هذا الكتاب سيأتي بها إلى ذهني بالنسبة لي، إلا أنه لن يكون له نفس التأثير الذاكري بالنسبة إلى الشخص الآخر. في الواقع، ليس هناك ما يضمن أنه سينتج الاستدعاء المنشود حتى في حالتي. في المقابل، تُنتِج أدوات المنطق معرفة معينة بحكم الضرورة: إذا كنت أعرف مجموعة من المقدِّمات الصادقة واستخلصتُ منها بطرق صحيحة منطقيًا استنتاجًا ما، يجب أن أوافق على هذا الاستنتاج بالضرورة.

(21) Avicenna (1959: 4.3, 185-6). هذه هي الصيغة القياسية لابن سينا فيما يخص هدف المنطق.

(22) Avicenna (1959: 186).

3. ابن الرشد

تفسير ابن الرشد للحواس الباطنة

نجد التفسير الرئيس لابن رشد للذاكرة في تلخيصه المبكر لكتاب *Parva naturalia*، وهي مناقشة أشار إليها أيضًا في شرحه الطويل المتأخر على كتاب النفس *De anima*. على النقيض من ابن سينا، وتماشياً مع النسخة العربية من *Parva Naturalia*، يُميِّز ابن الرشد أربع حواس باطنة: الحس المشترك، الخيال أو القوة المصوِّرة، والقوة المفكِّرة أو المميزة، والذاكرة. في تلخيصه لـ *Parva naturalia*، يُقصي ابن الرشد ضمنيًا قوة الوهم التي تخصّ ابن سينا في الحيوانات. في كتابه اللاحق "تهافت التهافت"، رفضها صراحةً باعتبارها ابتداعًا غير ضروري[23]. وهكذا، لم تعد قوة الذاكرة مستودعًا للمعاني التي يُدركها الوهم، بل أصبحت، بدلاً من ذلك، المتبصِّرة بالمعاني التي انتُزِعَت من الصور بوساطة القوة الفكرية، وهي قوة حس باطنة ينفرد بها الإنسان.

الذاكرة، المعاني، الأفراد

مع أنّ ابن رشد، على غرار ابن سينا، يربط الذاكرة بالإدراك الحسي للمعاني، إلا أنّ فهمه لماهية المعنى يختلف عن فهم سلفه. بالنسبة إلى ابن سينا، المعنى هو أي خاصية لامادية غير محسوسة تُدرَك جنبًا إلى جنب مع الصور المحسوسة - الحالة النموذجية هي الخصائص العاطفية مثل العدائية. على النقيض من ذلك، يُعرِّف ابن رشد المعاني على أنها تمثيلات للفرد بحد ذاته: "لأنّ ما تُدرِكه القوة المتخيلة من شخص زيد المشار إليه إنما هو رسمه الراسم من ذلك في [القوة] الحافظة، في حين أنّ ما تُدركه القوة الذاكرة إنما هو معنى ذلك الرسم"[24]. عندما نُدرِك الفرد الإنسان زيدًا، فإنّ الصور المحفوظة في الخيال هي تمثيلات تصف كيفياته الحسية

(23) Averroes (1972:2.1, 139); Averroes (1954: 333-41).

(24) Averroes (1972: 41).

الظاهرة - على سبيل المثال، أنّ لديه شعرًا داكن اللون، وله وزن معين، وله صوت عميق، وما إلى ذلك. إنّ الإدراك الحسي لهذه الكيفيات على أنها تعود إلى هذا الفرد المادي المعيَّن ينطوي على تمثيل إضافي، وهذا ما تُسهم به المعاني وفق رؤية ابن رشد[25].

لكن لماذا يعزو ابن رشد الإدراك الحسي لهذه المعاني إلى الذاكرة؟ يبدو أنّ ابن الرشد يسلِّط الضوء على حقيقة أنّ الذِكر يعتمد على القدرة على تمييز الشيء باعتباره نفس الشيء الذي أدركتُه في الماضي. عندما أقول، "أنا أذْكر ماري"، فإنّ السمة البارزة هي أنني أحدِّد موضوع إدراكي الحسي على أنه ماري. لكنّ هذا يعتمد بدوره على قدرتي على ربط هذا الوصف الخاص بهذا الشخص المادي. لكي لا تكون صورة القطة مجرد صورة، بل صورة قطتي، فوسكوس، يجب أن تجمع بين الكيفيات المحسوسة لـ فوسكوس - فَروَه الرمادي وعيناه الصفراء - مع الإشارة إلى قطة معينة. وهكذا، على الرغم من أنّ الذِكر يفترض مسبقًا الأنشطة السابقة من الإحساس والخيال، إلا أنّ هناك حاجة إلى قوة أخرى لفهم المعنى. وبما أنّ تلك القوة تلعب دورًا مركزيًا في فعل الذِكر، فمن المناسب تسميتها بالقوة "الذاكرة [memorative]"، مع أنها كما سنرى لها وظائف أخرى في علم نفس ابن رشد. يرى ابن رشد أنّ قدرتنا على إدراك المعنى تعتمد بدورها على عملية التحليل أو التفصيل (*taḥlīl/tafṣīl*)، وهذا يتطلب إدخال قوة أخرى، القوة الفكرية أو التمييزية، وهي حاسة باطنة إنسانية حصرًا تتماشى بشكل وثيق مع العقل[26]. يصف ابن الرشد المعنى التي تجرِّده القوة الفكرية لأجل الذاكرة بأنه "اللب" أو "الثمرة" الأساسية للشيء المحسوس، لأنه هو ما يجعله الشيء الفردي الذي يكون عليه. في المقابل، إنّ الصور المحسوسة الظاهرة التي تُمثِّلها صورته تشبه "القشور"، التي تُقشَّر لتكشف عن ذلك اللب الفردي[27].

---

(25) للاطلاع على نظرة عامة في *Parva Naturalia* العربية، انظر Hansberger (forthcoming).

(26) Averroes (1972: 43).

(27) Averroes (1972: 42-3). استعارة القشرة-الثمرة مستمدة من *Parva Naturalia* العربية.

من خلال تحويل تركيز تفسيره للذاكرة إلى الإدراك الحسي للفرد المادي، يقلل ابن الرشد من شأن فكرة أنّ الذاكرة تُعنى مبدئيًا بدرايتنا بالماضي على أنه الماضي. لا نذْكر شيئًا ما لمجرد أننا على دراية به بوصفه شيئًا ماضيًا في إدراكنا الحسي، على الرغم من أنّ إدراك الشيء في الماضي هو شرط ضروري للذاكرة. بدلاً من ذلك، نذْكره لأننا حددناه على أنه هذا الفرد من خلال العملية التجريدية، ثم نُميِّزه لاحقًا على هذا النحو عندما نستدعيه. إذا فشلتُ لسبب ما في تمييز شيء ما ماضٍ في إدراكي الحسي على أنه فرد معين، فأنا لا أذْكره بحق، بل إنما أرصده أو أتخيله من جديد. إذن، الذاكرة لها علاقة بدرايتي بهُوِيَّة الشيء أكثر من درايتي بأنه كان شيئًا ما بالنسبة لي في وقت ما في الماضي.

في حين أنه قد يبدو معارِضًا للحدس للوهلة الأولى فصل الذاكرة عن الدراية بالماضي، إلا أنّ هناك بعض المعقولية في موقف ابن الرشد. لا يلزم أن تكون ذكرياتي ذاتية أو ذاتية–المرجعية على نحو صريح. ستتضمن بعض الذكريات المعقدة درايتي بنفسي بوصفها ميزة ما، لكن بعضها الآخر قد يركّز بشكل كامل على الأشياء. من الواضح، إذا كانت ذكرياتي فسأكون قد اختبرتها في الماضي، لكنّ المحتوى الظاهراتي لذاكرتي قد لا يتمتع بأي إحالة على خبرتي الشخصية ألبتة. إنّ تمييز هذه النقطة هو الذي سمح لابن رشد بالتقليل من شأن الصلة بين الذاكرة والخبرة في الماضي.

ذاكرة حيوانية؟

مع أنّ تفسير ابن سينا للذاكرة كان مرتبطًا على نحو وثيق بمفهومه عن القوة الوهمية في كل من البشر والحيوانات، فإنّ تفسير ابن رشد يشير ضمنًا إلى أنّ الحيوانات ليس لديها قوة ذاكرة مميزة. إنّ امتلاك القوة الفكرية شرط لوجود القوة الذاكرة، لأنّ الذاكرة لا تتلقى المعاني إلا بعد أن تستخرجها القوة الفكرية من الصور التي تُغلّفها. لكنّ القوة الفكرية ينفرد بها البشر وفق رؤية ابن رشد. على الرغم من أنّ ابن الرشد يتحدث عن ذاكرة الحيوانات في ملخَّص *Parva naturalia* ويُميِّز

الحيوانات التي تذْكر من تلك التي لا تذْكر، في كل من أعماله المبكرة والمتأخرة، إلا أنّه ينكر أن يكون بإمكان الحيوانات إدراك المعاني[28]. إذ قدراتها الإدراكية الحسية إنما تمتد إلى السمات المحسوسة الظاهرة أو "قشور" الأشياء المادية:

> وأما خصوصية إدراك هذه الحواس الخمس في الحيوان، فإنها ليست على جهة واحدة. وذلك أنها في الإنسان تُدرك فصول الأشياء ومعانيها الخاصة، وهي التي تنزل من الشيء المحسوس منزلة اللب من الثمرة. وفي الحيوان، إنما تُدرك الأمور التي من الخارج، وهي نسبتها إلى الأشياء نسبة القشر إلى اللب من الثمرة[29].

في شرحه الطويل على كتاب النفس، يكرِّر ابن الرشد النقطة نفسها، مشيرًا إلى أنّ القدرة على فهم المعاني الفردية تبدو "مناسِبة لحواس الإنسان"، بقدر ما تعتمد على العمليات التجريدية للقوة الفكرية[30].

يبدو أنّ رؤية ابن رشد العامة هي أنّ الحيوانات تتمتع بفهم غريزي غير كامل للمعنى بقدر ما يتم احتواءه داخل قشوره المحسوسة. لكنها غير قادرة على فصل ذلك المعنى عن الصورة التي تحيط به، ويبدو أنّ هذا يشير إلى أنه ليس لديها القدرة على انتقاء هذا الفرد من ذلك الفرد - باستثناء ما دام الفردان لهما قشور أو كيفيات محسوسة ظاهرة مختلفة. هذا القَصر للإدراك الحسي في الحيوان على تمييز السمات الظاهرة أضعف بكثير من تفسير ابن سينا للوهم في الحيوانات وقدرات الخبرة والتعلّم التي تبني عليه. يبدو أنّ ما يقوله ابن رشد هو أنّ الحيوانات العليا "تذْكر" بمعنى أنها تستطيع تحديد الشيء الحسي الذي أدركته في الماضي من خلال قشوره وحدها. تُميِّزني قطتي من خلال رائحي وصوتي ومظهري، وهي قادرة على ربط هذه الكيفيات الحسية بكونها تُطعَم ويُعنى بها. لكنها لا تُميِّزني بوعي

---

(28) انظر .Averroes (1961:22, 24)

(29) .Averroes (1972: 33; 1961, 20 modified)

(30) .Averroes (2009: 2.64, 176)

كجوهر فردي مادي، لأنها لا تستطيع استخراج لُبِّي المقصود. وهذا يتطلب قوة فكرية تكون تحت تأثير العقل. مرة أخرى، إذن، مجرَّد الاحتفاظ بالمعلومات الحسية الماضية، وحتى تمييزها كشيء محسوس في الماضي، ليس كافيًا للذاكرة ولا ضروريًا لها. تستند الذاكرة في النهاية على القدرة على تمييز الفرد بوصفه هذا الفرد، وليس مجرد أنه مجموعة من الكيفيات الحسية.

التذكّر والخيال الإبداعي

بالنسبة إلى ابن رشد، إنّ إيداع شيء ما في الذاكرة واستدعاءه هما فعلان معقدان يتطلبان افتراض قوة ذاكرة منفصلة، على الرغم من أنهما يعتمدان أيضًا على أنشطة الحواس الباطنة الأخرى. وعلى نفس المنوال، إنّ قوة الذاكرة نفسها لا تشارك فقط في الأنشطة التي تتعلق بحفظ الأشياء التي أدركها المرء في الماضي وذِكرها، بل أيضًا بالأنشطة الأخرى التي لا علاقة لها ألبتة بالذاكرة. ومن أهم تلك الأنشطة أفعال التخيّل الإبداعي، أي، بناء صورة ما عن شيء حسي لم يختبره المرء من قبل، وهو ما يعتبره ابن رشد معتمدًا على نفس الآليات شأنه شأن التذكّر.

يُعرِّف ابن رشد التذكّر بأنه فعل "طلب هذا المعنى بإرادةٍ إذا نسيه الإنسان"، و"وإحضاره بعد غيبته". يحدث هذا من خلال العملية العكسية للفعل الذي أنتجَ الذاكرة الأصلية، التي يُسمِّيها ابن رشد "التوليف" أو "التركيب" (*tarkīb*). على غرار التحليل أو التفصيل، يعتمد التركيب على القوة الفكرية، في هذه الحالة لإعادة توحيد الصورة [image] مع المعنى واستعادة الصور [forms] التي غطّت ذلك المعنى ذات مرة[31]. يتضمن الخيال الإبداعي عملية تركيبية مماثلة نُمثِّل فيها الأشياء التي لم نحس بها قط في الواقع في الماضي بناءً على وصف سماتها لنا. لا يلزم أن تكون موضوعات أفعال الخيال الإبداعي هاته مجرد خيال قصصي [fictional]، وابن رشد نفسه مهتم أكثر بالحالات التي يكون فيها الشخص قادرًا

(31) Averroes (1972: 41).

على تخيّل شيء ما بدقة بناءً على مجرّد وصفه. المثال المفضّل لدى ابن الرشد لهذه العملية هو الشخص الذي يكون قادرًا على تخيّل شكل الفيل دون أن يكون قد رآه من قبل[32]. يضيف ابن الرشد أنّ جميع أفعال التركيب، سواء تلك المستعملة في التذكّر أو تلك المستعملة في تخيّل ما لم يختبره المرء بالفعل، تتطلب امتثال القوى الحسية الباطنة للعقل، على عكس العمليات التحليلية الأساسية التي هي وظيفة الروح الحسية وحدها. نظرًا إلى أنّ كلتا العمليتين تتطلب القوة الفكرية للجمع بين الصورة والمعنى، لا يمكن أن ينسب ابن رشد هاتين القدرتين إلى الحيوانات. بدلاً من ذلك، يشير إلى أنّ العملية الأساسية لتجريد المعنى هي عملية تلقائية تقوم بها الحواس الباطنة للبشر، في حين أنّ أفعال التذكّر والخيال الإبداعي تتطلب جهدًا إراديًا وواعيًا من جانبنا.

هذا الارتباط الوثيق بين التذكّر والخيال الإبداعي مثير للاهتمام ويأتي بشكل طبيعي من قبول ابن رشد للذاكرة بوصفها دالة على تجريد المعاني الفردية. لكنه أيضًا مُحيِّر إلى حد ما، حيث يثير المزيد من الأسئلة حول طبيعة المعنى الفردي. في حالة الخيال الإبداعي، ليس من الواضح ما الذي يمكن أن يعمل كمعنى لموضوع لا يُمثِّل فردًا مختبَرًا بالفعل. هل تستطيع الروح أن تختلق معانٍ في الذاكرة لا تأتي من خبرة ماضية؟ ربما تكون الصورة المُبدَعة أشبه بالصَدَفَة التي لا تحتوي على أي ثمرة، من باب استعمال استعارة ابن رشد. لكنّ هذا قد يفشل في تفسير ادعاء ابن رشد بأنّ الفعل الإبداعي يتضمن تركيبة ما من نفس المكونات التي فُصِلَت في الأصل بوساطة القوة الفكرية، أعني، كلاً من الصورة والمعنى. لذا، يبدو أنه عندما يتخيل شخصٌ ما فيلاً لم يسبق له أن رآه قط، سيتعين عليه تعليق معنى ما عليه، ربما ذاك الذي يخصّ بعض الحيوانات الأخرى التي كان قد أدركها في الماضي. إذا كان الأمر كذلك، فيبدو من الخطأ اعتبار المعنى يُمثِّل خاصية

(32) يعزو ابن الرشد هذه النقطة إلى أرسطو نفسه في (Averroes (1972: 45. من المحتمل أن يكون مثال الفيل مستمدًا من كتاب الحروف للفارابي (al-Fârâbî 1969: §169, 169-70)، حيث الأمثلة عن الفيل والجمل تجدها هناك. (أشكر ديفيد ويرمر على الإشارة إلى الفارابي).

فريدة للفرد المعني - لا يبدو أنه يُمثّل، على سبيل المثال، أي شيء من قبيل "الزيدية [Zaydness]"، ولكنه يشبه إلى حد كبير "هذا الإنسان". وبالطبع، إذا كان الفعل الإبداعي يتطلب ذاكرة لتوفير معنى ما للصورة، فإنّ هذا يثير أسئلة جادة حول علامات صحة الذكريات. لكن ربما تكون هذه هي النقطة ذاتها التي تخصّ التشابه بين الذاكرة والخيال الإبداعي: حقيقة أنّ كليهما يعتمد على عمليات تركيبية موازية هي إحدى طرق تفسير سبب خلط بعض الناس بين الذكريات الحقيقية والذكريات المتخيلة[33].

الذاكرة والعقل

على عكس ابن سينا، لا يثير ابن الرشد صراحة مسألة ما إذا كانت هناك ذاكرة في العقل. في تلخيصه لـ *Parva naturalia*، يؤكد أنه لا يمكننا تذكّر الكليات إلا بالإشارة إلى "الأشياء المتخيلة التي تعتمد [تلك الكليات] عليها". على نفس المنوال، يمكن أيضًا نسيان الكليات إذا لم يكن لدى المرء صورة يفكّر من خلالها في تلك الكليات[34]. تعكس هذه الرؤية ادعاء أرسطو أنّ الروح لا تستطيع التفكير بدون الصور، وهي مقولة مركزية في كتاب النفس *De anima* تكررت في بداية الذاكرة *De memoria*. إنها الرؤية التي تُشكّل أساس نظرية ابن رشد في العقل، خاصةً عقيدته الناضجة والشائنة جدًا عن وحدة العقل المادي، التي وفقًا لها إنّ كُلّاً من المبادئ العقلية التي وضعها أرسطو، العقل المادي (أو المنفعل) والعقل الفعال (أو الفاعل)، هي جوهر منفصل يتقاسمه كل البشر.

وفقًا لفهم ابن رشد لوحدة العقل، إنّ المعقولات الكلية التي تُشكّل محتوى تفكيرنا المجرد لا تثوي فينا بشكل فردي، ولكن، بدلاً من ذلك، يكون موضوعها

(33) في *De memoria* 451aff. (Aristotle 1975). يُثير ارسطو مشكلة كيف نعرف ما إذا كنا نتذكّر بالفعل شيئًا ما، ويذكر الأشخاص المصابين بالجنون "الذين تحدثوا عن صورهم كما لو كانت قد حدثت بالفعل، وكما لو أنهم تذكّروها بالفعل".

(34) Averroes (1961: 22).

عقلًا ماديًا منفصلًا "نتحد معه" كلما فكّرنا فعلاً. ومع ذلك، لا تزال هذه المعقولات تعتمد في محتواها على الصور الموجودة في الحواس الباطنة للعارفين البشر الأفراد، ولا يستطيع العقل المنفصل ولا الفرد البشري التفكير في الأفكار المجردة حول العالم الطبيعي دون الاتحاد المتبادل بينهما. لهذا السبب، لا يعمل العقل المنفصل ولا الفرد البشري، ولو مجازيًا، كخزانة لمعقولاتنا في علم نفس ابن رشد. بالنسبة إلى ابن رشد كما بالنسبة لابن سينا، بقدر ما ينطوي التعلّم على القدرة على استدعاء ما تعلّمناه متى نشاء، فلا ينبغي فهمه على أنه عملية تجمع فيها العقول الفردية كنزًا شخصيًا من المعقولات. بدلاً من ذلك، يجب فهم التعلّم على نحو نزوعي بأنه القدرة على الاستفادة من أنشطة كل من العقل الفاعل والعقل المادي وقتما نرغب، "لأن هذين النشاطين يُختزلان إلى رغبتنا، أي، في استخلاص المعقولات وفهمها"[35]. لا ينكر ابن رشد، إذن، وجود الذاكرة العقلية؛ كل ما في الأمر أنه لم يخطر بباله أن يربط مفهوم الذاكرة بالجوانب الفكرية للعقل. الذاكرة هي قدرة حسية حصرًا، تؤثر على مجال الفكر المجرّد بشكل عرضي فقط.

شكر وتقدير

حظي هذا البحث بدعم من مجلس أبحاث العلوم الاجتماعية والإنسانية في كندا.

موضوعات ذات صلة

- أرسطو
- أوغسطين
- الأكويني

(35) Averroes (2009: Bk. 3, comm. 18, 351).

References

Al-Fārābī 1969. Kitāb al-ḥurūf. Alfarabi's Book of Letters, ed. Muhsin Mahdi. Beirut: Dar el-Machreq.

Aristotle 1975. On The Soul, Parva naturalia, On Breath, trans. W. S. Hett. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Averroes 1953. Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros, ed. F. S. Crawford. Cambridge, MA: Mediaeval Academy of America.

Averroes 1954. Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of The Incoherence), 2 vols., trans. Simon Van Den Bergh. Oxford: Oxford University Press.

Averroes 1961. Epitome of "Parva naturalia," trans. H. Blumberg. Cambridge, MA: Mediaeval Academy of America.

Averroes 1972. Talkh kitāb al-ḥiss wa-al-maḥsūs, ed. H. Blumberg. Cambridge, MA: Mediaeval Academy of America.

Averroes 2009. Long Commentary on the De anima of Aristotle, trans. R. C. Taylor and T.-A. Druart. New Haven, CT: Yale University Press.

Avicenna 1959. Avicenna's De anima, Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ∅, ed. F. Rahman. London: Oxford University Press.

Avicenna, 1978. Al-Taᶜlīqāt ᶜalā Ḥawāshī Kitāb al-Nafs (Marginal Glosses on De anima), ed. A. R. Badawi in Arisṭū ᶜinda al-ᶜArab, 2nd edn. Quwait: Wakālat al-Matbuᶜat, pp. 75-116.

Avicenna 1981. Avicenna's Psychology, trans. F. Rahman. Westport, CT: Hyperion.

Avicenna 2014. Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics, trans. S. C. Inati. New York: Columbia University Press.

Black, Deborah 1993. "Estimation in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions." Dialogue 32: 219-58.

Black, Deborah 1996. "Memory, Time and Individuals in Averroes's Psychology." Medieval Theology and Philosophy 5: 161-87.

Black, Deborah 2000. "Estimation and Imagination: Western Divergences from an Arabic Paradigm." Topoi 19: 59-75.

Bloch, David 2007. Aristotle on Memory and Recollection: Text, Translation, Interpretation, and Reception in Western Scholasticism. Leiden: Brill.

Daiber, H. 1997. "Salient Trends of the Arabic Aristotle." In Gerhard Endress and Remke Kruk (eds.), The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Leiden: Research School CNWS, School of Asian, African, and Amerindian Studies, pp. 29-41.

Di Martino, Carla 2007. "Memory And Recollection In Ibn Sînâ's And Ibn Rushd's Philosophical Texts Translated into Latin in the Twelfth and Thirteenth Centuries: A Perspective on the Doctrine of the Internal Senses in Arabic Psychological Science." In H. Lagerlund (ed.), Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment. Dordrecht: Springer, pp. 17-26.

Hansberger, Rotraud 2008. "How Aristotle Came to Believe in God-Given Dreams: The Arabic Version of De divinatione per somnum." In. M. Ashtiany (ed.), Dreaming across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 50-77.

Hansberger, Rotraud 2010. "Kitāb al-ḥiss wa-l-maḥsūs: Aristotle's Parva naturalia in Arabic Guise." In C. Grellard and P.-M. Morel (eds.), Les Parva naturalia d'Aristote: Fortune antique et médiévale. Paris: Sorbonne, pp. 143-62.

Hansberger, Rotraud forthcoming. "Representation of Which Reality? 'Spiritual Forms' and 'Maᶜânū' in the Arabic Adaptation of Aristotle's Parva Naturalia."

Hasse, Dag N. 2000. Avicenna's De anima in the Latin West. London: Warburg Institute.

Janssens, Jules 2004. "'Experience' (tajriba) in Classical Arabic Philosophy (al-Fârâbî-Avicenna)." Quaestio 4: 45-62.

McGinnis, Jon 2003. "Scientific Methodologies in Medieval Islam." Journal of the History of Philosophy 41: 30-27.

Müller, Jörn 2015. "Memory in Medieval Philosophy." In Dmitri Nikulin (ed.), Memory: A History. Oxford: Oxford University Press.

Pines, Shlomo 1974. "The Arabic Recension of Parva naturalia and the Philosophical Doctrine Concerning Veridical Dreams." Israel Oriental Studies 4: 104-53.

Taylor, Richard 1999. "Remarks on Cogitatio in Averroes' Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros." In J. A. Aertsen and G. Endress (eds.), Averroes and the Aristotelian Tradition. Leiden: Brill, pp. 217-55.

Wolfson, Harry A. 1935. "The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts." Harvard Theological Review 28(1935): 69-133.

الفصل السابع والثلاثون

توما الأكويني

جون أوكالاهان

1. مقدِّمــة

سيركِّز هذا الفصل على جانبين من جوانب معالجة الأكويني للذاكرة: مصادرها، في المقام الأول عند أرسطو وابن سينا[1]، والموقف المميَّز الذي يتخذه بشأن الذاكرة العقلية الذي يصل إليه في معارضته الجزئية لابن سينا. تتضمن الذاكرة بالمعنى الصحيح قوة جسدية للاحتفاظ بالصور المحسوسة المفهرسة مؤقتًا - معلومات حسية معينة مفهرسة مؤقتًا تُستعمل غائيًا في حياة الحيوانات الكاملة. الذاكرة الحسية هي ذاكرة بحد ذاتها، في حين أنّ الذاكرة العقلية، وهي حالة اعتيادية من المعرفة في قوة العقل غير الجسدية، هي مجرّد ذاكرة عرَضًا. سيسير هذا الفصل في مرحلتين، مع الأخذ في الاعتبار الذاكرة الحسية أولاً ثم الذاكرة العقلية.

هناك عدد من المواضع المهمة لفهم تفسير الأكويني للذاكرة - في المقام الأول تعليقه على مقالة أرسطو في الذاكرة والاستحضار، وتعليقه على كتاب ما رواء الطبيعة لأرسطو، وكذلك تطويره لتفسيره العام لقوى الروح في الخلاصة ضد

(1) كان ابن سينا الفيلسوف واللاهوتي الإسلامي الفارسي في القرنين العاشر والحادي عشر معروفًا في الغرب باسم Avicenna.

الوثنيين، الخلاصة اللاهوتية، والأسئلة المتنازع عليها في الروح. من الناحية الموضوعاتية، أعدَّ تفسيره في منازعته ابن سينا على أساس التأويل الصحيح لأرسطو بشأن العقل، لاسيما الذاكرة العقلية، وكذلك من مناقشته للإنسان بوصفه صورة الربّ، متفاعِلاً مع نظرية أوغسطين في العقل من كتاب الأخير عن الثالوث. لذا، تُقدِّم مواقفُ الأكويني عن الذاكرة، الحسية والعقلية، مثالًا صارخًا للتفاعل بين الاهتمامات الفلسفية واللاهوتية في فكره.

2. الذاكرة الحسية

كتبَ الأكويني اثني عشر تعليقًا على أعمال أرسطو، بعضها كامل وبعضها غير كامل[2]. وبالنظر إلى القرب الزمني لتأليفها من تلك التي تخصّ المناقشات المقابلة في الخلاصة اللاهوتية، كان أحد أهدافها على الأقل هو أن تكون بمثابة مراجعة لأرسطو بغية توظيفه في كتابة الخلاصة.

يحمل أحد التعليقات العنوان *Sentencia Libri De Sensu et Sensato*، ولكنه يتألف من تعليقين. الأول هو عن *De sensu et sensato* [الحاس والمحسوس] لأرسطو، والثاني هو تعليق على *De memoria et reminiscentia* [عن الذاكرة والاستحضار] (Torrell 1996: 341). وقد كتَبَه الأكويني بُعَيدَ تعليقه على كتاب النفس *De anima* لأرسطو وعلى الأرجح عندما كان يعمل على السؤال 78 من الجزء الأول من الخلاصة حول "القوى الخاصة للروح"، وهو السؤال الذي تناول فيه قوة الذاكرة. تأتي معالَجة الذاكرة في 78,4 بوصفها واحدة من الحواس "الباطنة" مباشرةً بعد معالَجة الحواس "الظاهرة" في 78,3، تُوازي البنية الثنائية للتعليق، مع معالجة الذاكرة والاستذكار مباشرةً بعد الإحساس وما هو محسوس. تُميِّز الذاكرة في كلا النقاشين بأنها بين "الحواس الباطنة"، مبايِنةً لـ "الحواس الظاهرة" الخمس اللمس والتذوق والشم والبصر والسمع.

(2) للاطلاع على قائمة بهذه التعليقات بالإضافة إلى وصف موجز لكل منها، راجع كتالوج G. Emery OP (Emery 1996).

عند النظر في الذاكرة بحد ذاتها [per se] - الذاكرة الحسية - نجد معالجة الأكويني في 78,4 موجزة وتُشابه بشكل وثيق تعليقه على الذاكرة والاستحضار. يُميِّز أولاً ما يشير إليه على أنه تلك القوى السابقة لعمل العقل عن القوى العقلية والشهوانية. تشتمل القوى العقلية على العقل الفاعل المسؤول عن تجريد الصور المعقولة من الخبرة الحسية بالأشياء المادية والعقل بالقوة الذي تقبع فيه الصور المعقولة المجردة والتي بها يُعبِّر العقل عن الفهم في الفعل(3). إنّ القوى الشهوانية هي الشهية الحسية والشهية أو الإرادة العقلانية، وهي القوى التي من خلالها يكون شيء ما مرغوبًا فيه بوصفه مرْضيًا للحواس، شهية حسية، أو مرغوبًا فيه بوصفه خيرًا مفهومًا، شهية عقلانية.

تقع الذاكرة الحسية بين القوى المعرفية السابقة للعقل، القوى الحسية المعرفية التي عادة ما يفترضها العقل مسبقًا لأجل المعلومات التي يعمل على أساسها في التجريد (العقل الفاعل) ثم يُعبِّر عنها في الفهم (العقل بالقوة). باستخدام المعلومات الخاصة داخل الخبرات الحسية، يُنتِج العقل الفاعل صورة معقولة عامة داخل العقل بالقوة تجعل الأخير قادرًا على العمل: الفهم العام لماهية الأشياء. تنقسم القوى الحسية التي يعتمد عليها العقل الفاعل إلى الحواس الظاهرة والحواس الباطنة. الحواس الظاهرة هي الحواس الخمس المألوفة: اللمس والتذوق والشم والبصر والسمع؛ حيث تُشرَك وتُفعَّل على الفور بوساطة موضوعاتها الأصلية في الحضور الفعلي للكيفيات الحسية المقابلة للأشياء المادية.

يُميِّز الأكويني الحواس الظاهرة هاته عن الحواس الباطنة من خلال الوظيفة الغائية للأخيرة. إذ يبيِّن أنّ حياة "الحيوان الكامل"(4) تتمثَّل في التحرّك نحوَ أو

(3) يعكس هذا الفرق بين القوتين العقليتين فهم الأكويني للمقاطع الصعبة حول nous أو العقل في كتاب النفس De anima III.4-5 لأرسطو. عُثِرَ على تفسير الأكويني المفصّل لهذه المقاطع في تعليقه على كتاب النفس لأرسطو (Aquinas 1984: III, lectures 7-10).

(4) تمتلك جميع الحيوانات قدرات على التغذية والنمو والتكاثر (على الرغم من وجود الهجائن العقيمة مثل البغال) وبعض صور الإحساس. في تعليقه على ما وراء الطبيعة لأرسطو، يُميِّز

تجنُّب الأشياء المادية التي تكون غير الموجودة فعلاً ولكنها تصبح حاضرة أو بعيدة عن طريق الحركة. يأتي هذا بعدَ بعض الاستيعاب المعرفي الذي يثري القوى الشهوانية. لكن في غياب الشيء المادي المرغوب فيه أو المخوف منه، يجب أن يكون هناك استيعاب لهذا الشيء المرغوب فيه أو غير المرغوب فيه حتى تبدأ الحركة.

إنّ الحواس الظاهرة إنما تُدرِك موضوعاتها بوجود تلك الموضوعات، ولا تستوعب إلا الأشكال الحسية مثل الرائحة مقابل اللون مقابل الصلابة أو النعومة، وما إلى ذلك. لكنّ الإحساس ينطوي على استيعاب كُلّات محسوسة موحَّدة، وليس مجرّد كيفيات حسية متباينة، استيعاب أنّ اللون ليس رائحة وليس صلابة أو حلاوة، واستيعاب الحجم والحركة والزمن (Aquinas 1985: cap. 2, #139-47). بدلاً من الكيفيات الحسية الأصلية التي تتعلّق بقوى الحواس الخمس، يشير الأكويني إلى الصورة المحسوسة، ويعني بها الكلّ الموحَّد للخبرة الحسية - الزهرة في شكلها ورائحتها ولونها أثناء تأرجحها في هَبَّة هواء وهلم جرًّا. لذلك، يجب أن تكون هناك قوى حسية تستوعب الأشياء المادية ككُلَّات محسوسة، يمكنها تمييز الصور المحسوسة الأصلية عن بعضها بعضًا، ويمكنها استيعاب الأشياء المادية في حالة غيابها للحكم على ما إذا كان يجب الاقتراب من الأشياء المادية أو الفرار منها. تتطلب أنماط الاستيعاب هاته أربع حواس باطنة.

الأولى، يُطلَق على القوة المسؤولة عن استقبال الصور المحسوسة ككُلَّات موحَّدة وتمييز الكيفيات الحسية الأصلية عن بعضها بعضًا، الحس "المشترك"، لتمييزها عن الحواس الظاهرة الخمس الأصلية. يسمّي الأكويني الصورة المحسوسة بداخلها "خيال" (فانتازما). تُسمّى هذه القوة "مشتركة" لأنّ جميع الحواس

الأكويني ما يسمى بالحيوانات "الكاملة" عن الحيوانات "غير الكاملة" من خلال القدرة على الحركة الذاتية؛ تُعتبَر الدودة حيوانًا كاملاً نظرًا لقدرتها على التحرّك بحثًا عن المواد الغذائية، بينما يُعدّ المحار بالنسبة إلى الأكويني مثالاً للحيوانات غير الكاملة (Aquinas 1950: I, lectio 1, #10).

الأصلية تُحيل عليها غائيًا - إنها [أي، الحواس] موجودة لتزوّدها بالمعلومات التي تقوم بتوحيدها، ويُطلِق عليها الأكويني "الجذر أو المبدأ المشترك" لتلك الحواس (Aquinas 1885: Ia.78.4 ad 1). مع أنه في الخلاصة، لا يتحدث عن استيعابها الحجم والحركة والزمن، إلا أنه في التعليق يجادل بأنها تفعل ذلك لكي تفسّر الذاكرة والتذكّر لاحقًا. الثانية، القوة التي تحتفظ بالصور المحسوسة للأشياء المادية بحد ذاتها يسميها المخيِّلة (الفانتازيا) أو الخيال (*imaginatio*).

الثالثة، السعي وراء الأهداف، يُصدِر الحيوان الكامل أحكامًا بشأن ما يجب تجنّبه بوصفه ضارًا وما يجب اتباعه بوصفه مفيدًا. وباستعمال المثال المشهور المأخوذ من ابن سينا (Aquinas 1885: Ia.78.4 respondeo)، تُدرِك الشاة الذئب بوصفه شيئًا يجب تجنّبه، وليس ذئبًا فحسب. لذا، إنّ قوة الحكم التي يسميها الأكويني "قوة الوهم" في الحيوانات تُفترَض لتفسير هذا الحكم لما يسميه الأكويني، متابعًا ابن سينا مرة أخرى، "المعاني" (Black 2000: 60) التي تُضمَّن في الخبرة الحسية ولكن لا تمسكها الحواس الخمس أو الحس المشترك. في الواقع، تُضمَّن معاني الضار أو المفيد باعتبارها سمات ومعلومات غير محسوسة تنقلها الحواس الخمس والحس المشترك، ولكن لا تدركها فينومينولوجيًا.

إنّ حاسة الوهم هي قوة لإصدار أحكام معينة في سياقات معينة. يجب تجنّب هذا الذئب - اهرب. هذا الغزال يجب ملاحقته - طارِده. لأنّ هذه تُعزِّز ما هو لمصلحة الحيوانات، يَعزو الأكويني الحَصَافة إلى هذه الحيوانات، وإن كانت حَصَافة غير كاملة مقارنة بالحَصَافة البشرية (Aquinas 1985: cap. 1, #34-8). في معظم الحيوانات، تكون أحكام الحاسة الوهمية هاته التي تُمسِك بالمعاني غريزيةً في الغالب (Aquinas 1885: Ia.78.4 respondeo). ومع ذلك، لأنّ البشر يمتلكون عقلًا، فإنّ حاسة الوهم عندهم تُسهم في أحكام العقل ورغبة الإرادة.

إنّ العقل البشري في هذه الحياة، بسبب طريقته في اكتساب المعلومات عن العالم المادي عن طريق التجريد من الخاص، يُصدر أحكامًا عامة بحتة - البروكلي عندما يؤكل يُعدّ غذاءً صحيًا؛ يجب السعي وراء الصحة، وما إلى ذلك (Aquinas

1918: II, cap. 74, b.37-45). ترغب الإرادة في الصحة لأنها تُفهم بشكل عام على أنها مفيدة للبشر. لذا، يجتمع العقل والقوة الوهمية في تأليف الحكم بأنّ هذا البروكلي أمام المرء يجب أن يؤكل ليس لمجرد أنّ الشهية الحسية ترغب فيه، بل لأنه يُفهَم على أنه مفيد للفرد؛ يُفهَم أنه مرغوب فيه بوساطة الإرادة. بسبب هذا الفهم والرغبة في البروكلي لأنه مفيد للفرد، وبذلك، ينبغي تناوله، قد يتغلب المرء بإرادته على النفور الحسي الذي قد يكون لديه من البروكلي الذي قد يؤثر بطريقة أخرى على حاسة الوهم ويؤدي إلى تجنّب البروكلي. يُسلِّط الفهم العقلي الضوء على ما يمكن أن يكون وهمًا غريزيًا من ناحية أخرى، وتؤثر قوة الإرادة المستنيرة بهذا الفهم على تجنّب بعض المنفعة أو السعي وراءها في هذا الضوء الواضح. بسبب دور العقل والإرادة في إثراء حاسة الوهم، يسمي الأكويني حاسة الوهم في البشر الحاسة الفكرية[5].

الرابعة، تحتل الذاكرة الحسية الصدارة في تفسير الأكويني. ففي حين تكون أحكام القوة الوهمية في الحيوانات الأخرى غريزية في الغالب، يعتقد الأكويني أنها في البشر تُكتسب من خلال التعلّم. والتعلّم يتطلّب ذاكرة؛ إنه يتطلب "مستودَعًا"[6] من الصور المحسوسة التي يمكن أن تستعملها الحاسة الفكرية في أحكامها بوصفها صورًا عن الخبرة الماضية - ليست مجرَّد صور محسوسة بل صور محسوسة يُمسَك بها بوصفها صورًا لأشياء سبق استيعابها في الإحساس. وهكذا، يُمسَك بالصور المحسوسة بوصفها مفهرَسة زمنيًا (Aquinas 1985: cap. 3, 271-81)[7]. يمكن أن تكون هذه

(5) وعلى نحو دقيق، يعزو الأكويني الحصافة إلى العقل. ومع ذلك، وبقدر ما تؤثر الحصافة عمليًا على الأشياء والأفعال الفردية التي يجب السعي وراءها أو تجنبها، يمكن للمرء أن يُثمِّن العلاقة الوثيقة في البشر بين العقل وحاسة الوهم التي تؤثر على الأشياء الفردية في خصوصيتها. لن يكون أي مستوى من الحصافة العقلية مؤثرًا في متابعة مسار الفعل، إذا لم يُقدَّم إلى توليفة من حكم ما مع الأشياء والمواقف الخاصة التي يواجهها المرء، والأحكام المتعلقة بالخاص التي تُنفِّذها الحاسة الفكرية.

(6) '*thesaurus*' في اللغة اللاتينية.

(7) في كل من الخلاصة والتعليق، يتحدث الأكويني عن الذاكرة بوصفها تخزن المعاني غير

الفهرسة الزمنية للفانتازم غامضة إلى حد ما كما فيما يكون، على سبيل المثال، بين "الجمعة الماضية ظهرًا"، و"الأسبوع الماضي الظهر تقريبًا"، و"منذ فترة". على غرار الخيال، تَحفظ الذاكرة الفانتازمات ولكن مع إضافة هذه المعاني بما في ذلك الزمن. تُسمّى الحالة المعتادة المطوَّرة من القوة بـ الذاكرة تمامًا كما هو حال القوة (Aquinas 1985: cap. 3, 22-44). إنها، مع الخيال والحاسة الفكرية، تكون نتيجة عضو جسدي، الدماغ (Aquinas 1996: 8 *respondeo*).

في حين حدَّدَ ابن سينا خمس حواس باطنة، حدَّدَ الأكويني أربعًا فقط. كما يفهمه الأكويني، افترضَ ابن سينا قوةً ما "بين" الخيال والوهم، قوة تُركِّب الصور المحسوسة في صور محسوسة جديدة غير مختبَرة، مثل الجبل الذهبي. هذا النشاط هو ما سنسميه الكون خياليًا. لا ينكر الأكويني حقيقة هذا النشاط. لكن يعتقد أنه من التقتير الزائد نسبة هذا النشاط إلى القوة الخيالية نفسها، بدلاً من قوة خامسة، وبذلك، يحفظ الخيال الصور المحسوسة المختبَرة وينخرط على حد سواء في هذا النشاط المتمثل في صنع صور محسوسة جديدة مما تم حفظه. إليك سبب للتمييز بين القوتين الحافظتين، الخيال والذاكرة. قد يُركِّب الخيال الصور المحسوسة بطرق جديدة لإنتاج صور محسوسة عن الأشياء التي لم يُحسَ بها قط في الواقع، بدون معاني الضار والنافع، وبدون معنى الزمن. لكي تكون الذاكرة صادقة، لا يمكن أن تكون حرة بطبيعتها بهذه الطريقة[8].

المحسوسة، وهو ما يمكن اعتباره يعني أنّ هذه المعاني تُخزن بدون خيالات مقابلة. وفق هذا السيناريو، ستُخزَن المعاني في الذاكرة والفانتازمات في الخيال فقط. لكن من الصعب رؤية كيف يمكن للحاسة الوهمية أن تعيد تنظيم هذه المعاني مع الفانتازمات الصحيحة المخزّنة في الخيال. لذلك، في التعليق يتحدث الأكويني عن الذاكرة التي تحفظ الفانتازمات ليس بحد ذاتها (حفظها 'بحد ذاتها' يرتبط بالخيال)، ولكن 'كصور عن شيء أُدرِك مسبقًا'.

(8) يعترف الأكويني بأنّ الذاكرة ليست معصومة من الخطأ، لأنّ الفهرسة الزمنية يمكن أن تنفصل عن الفانتازم المأخوذ كصورة. ويقدِّم مثالين. يتضمن المثال الأول اعتقاد أنّ المرء يَذْكر ولكنه لا يَذْكر، لأنّ الزمن الماضي الذي يحدث للمرء يرتبط بالصورة الخاطئة. ويتضمن المثال الآخر الذي يبدو أكثر تعقيدًا الذِكر دون اعتقاده أنه يذْكر، لأنّ الزمن لا يحدث للمرء أثناء

يختلف التذكّر (*reminiscentia*) عن الذاكرة لأنّ التذكّر يتضمن إعادة اكتشاف شيء كان موجودًا في السابق ولكنه حُفِظَ في الذاكرة؛ إنه ينطوي على السعي الفعال وراء فانتازم ما بوصفه صورة ما عن خبرة ماضية لاستقدامها إلى الذهن. يكتب الأكويني إننا نذْكر "من خلال" التذكّر، نوع من "حركة" الذهن التي تنتهي بالذْكر. يبدأ التذكّر إما بخبرة حسية ما جديدة تُحفِّز على الحركة نحو ذكرى ما، أو بشيء ما ذُكِرَ مسبقًا ينقل المرء إلى مزيد من التذكّر (Aquinas 1985: cap. 4, 95-145). بإعطائه تكافؤًا عقلانيًا مميزًا، يتحدث الأكويني عن التذكّر بوصفه "استقصاءً شبه-قياسي عن ذكرى لأشياء ماضية وفقًا لمعاني فردية" (Aquinas 1985: cap. 8, 17-34).

حيث يمنح الأكويني حَصَافة غير كاملة للحيوانات الأخرى، يمنح، هنا، ذاكرة غير كاملة للحيوانات الأخرى أيضًا (Aquinas 1985: cap.1, 34-8)[9]. يميِّزها عن ذاكرة البشر لأنه عندما لا يكون لدى الحيوانات الأخرى إلا ذاكرة (الاحتفاظ بالفانتازمات المفهرَسة زمنيًا)، يكون لدى البشر ذاكرة وتذكّر. من المفترض أنّ هذا الاختلاف هو بسبب أنه مع اعتقاده أنّ أحكام حاسة الوهم في الحيوانات الأخرى التي تستعمل الذاكرة هي غريزية إلى حد كبير، فإنّ أحكام الحاسة الفكرية لدى البشر تستعمل العقل والإرادة بطريقة متأنية، ساعية وراء مصلحة مفهومة. نحن لا نَفرّ ببساطة من الأُسُود، لأننا ربما حكمنا أنّ دراستها أمر جيد، ورغبنا في دراستها، ومن ثم حكمنا على نحو معقول أنه بينما يجب أن نكون حذرين من هذا الذي أمامنا، ما زال يجب علينا ألا نَفرّ منه إذا أردنا دراسته. هنا، مرة أخرى، يمكن أن توفِّر الإرادة المستنيرة بالسبب ترتيبًا للقوى والعواطف الدنيا قد لا تتمتع به في حياة الحيوانات الأخرى.

النشاط على الرغم من أنه في الواقع نشاط قوة الذاكرة وليس الخيال (Aquinas 1985: cap. 7, 155-70).

(9) لا ينبغي خلط هذا الاستعمال لـ "غير كامل" مع استعماله بوصفه ساريًا على الحيوانات "غير الكاملة". يمكن أن يمتلك الحيوان الكامل حصافة غير كاملة وذاكرة غير كاملة.

هناك إشارات مهمة أخرى عن الذاكرة عند أرسطو يعرفها الأكويني ويعلّق عليها في الشروحات ذات الصلة أو يستعملها في مناقشاته الخاصة. تُعتبَر مناقشة الذاكرة في كتاب ماوراء الطبيعة لأرسطو أمرًا مهمًا للنقطة المتعلقة بالذاكرة والتعلّم المتضمنين في أحكام القوة الفكرية. هناك، يُميِّز الأكويني مرة أخرى دور الذاكرة في حياة الحيوانات الكاملة عن كل من الإحساس والخيال. تشترك الذاكرة في التخطيط الذي ينخرط فيه الحيوان سعيًا وراء هدف ما، عادةً من أجل بقائه على قيد الحياة؛ في وظيفتها الغائية، لها جانب زمني يتطلع إلى المستقبل، في حين محتوياتها القصدية تتطلع إلى الماضي (Aquinas 1950: I, lectio 1).

يؤدي العديد من الذكريات المتعلقة ببعض الأمور إلى بناء "الخبرة". لا يقصد الأكويني بالخبرة حالة معينة من الخبرة الحسية، كما قد نقول "كان لدى الشخص خبرة ما". بل يقصد بها شيئًا مثل التبصّر في موضوع ما أو ممارسة ما، كما قد نقول إنّ شخصًا ما "ذو خبرة في بعض الأمور". لذا، يعزو الأكويني، مرة أخرى، حَصَافةً غير كاملة إلى الحيوانات التي تمتلك ذاكرةً غير كاملة. تُصدَر الأحكام على أساس الخبرة. في التعليق على التحليلات اللاحقة، قدَّمَ التفسير نفسه إلى حد كبير (Aquinas 1989: II, lectio 20, 112-95).

في كلا التعليقين، يتَّبع نصَّ أرسطو، باستثناء أنه يُميِّز في التعليق على التحليلات اللاحقة بين "الخبرة" وما أسماه أرسطو "الاستناد" الكلّي في العقل، وهو فرقٌ بين ما يُعتبر هو الحال "في حالة معينة " وما هو يُعتبر هو الحال "في جميع الحالات". الكلّي الذي يتجاوز الخبرة يفقد الفهرسة الزمنية داخل المعلومات المحفوظة في الذاكرة والمضمَّنة في الخبرة، لأنّ الأحكام التي تتضمنه ستظل صالحة لجميع الأزمان. ومع ذلك، لا يزال تفسير الذاكرة الحسية هو نفسه في الأساس - وظيفتها منظَّمة غائيًا تجاه أفعال الحيوانات الكاملة، الوحشية أو البشرية، التي يمكنها التخطيط والتحرّك نحو هدف ما.

النقطة المهمة من التعليقات على ما وراء الطبيعة والتحليلات اللاحقة هي أنها تقدِّم، ولكن بإيجاز وبشكل سطحي، تفسيرًا للتعلّم يتضمن الذاكرة والحاسة

الفكرية في الانتقال من الخبرة الحسية إلى الفهم العقلي من خلال الإمساك بالكلّي الذي يُثري الفهم. في هذا الصدد، تُقدِّم صورةً عن الفرق بين مجرّد الحاسة الوهمية في الحيوانات الأخرى والحاسة الفكرية في الحيوانات البشرية. تمتلك الحيوانات الأخرى كلّاً من الذاكرة والخبرة مما يثري أحكامها الوهمية حول ما يجب السعي وراءه أو تجنبه. لكن لدى الحيوان البشري الحاسة الفكرية التي هي الحاسة الوهمية المستنيرة بالفهم العقلي - معرفة مكتسبة مبنية من الذاكرة الحسية من خلال الخبرة إلى الفهم، موظَّفة في أحكام خاصة حول ما يجب القيام به هنا والآن.

لذا، إنّ الذاكرة الحسية هي القوة الحسية الباطنة الخاصة بحفظ الصور المحسوسة مع معاني الأذى أو المنفعة أو المتعة، وما إلى ذلك. ولكن مما له أهمية خاصة بوصفه معنًى مصاحِبًا للخبرة الحسية هو المؤشرات الزمنية، وأنّ الصورة المحسوسة المستعملة في الذاكرة الحسية تُفهم على أنها صورة لشيء واجهه الإحساس في الماضي. لذا، لا تتضمن الذاكرة على وجه التحديد في موضوعها معاني الأذى أو المنفعة أو المتعة فحسب، ولكن أيضًا "صورية الماضي" التي تكون صوريةُ موضوعها الأساسَ لكتابة الأكويني أنّ الذاكرة الحسية هي ذاكرة بحد ذاتها [*per se*] (Aquinas 1985: 2, 198-210).

3. الذاكرة العقلية

في حين أنّ الكثير مما يقوله الأكويني عن الذاكرة الحسية ينعكس مع تعديلات على مصادره في أرسطو وابن سينا، فإنه، مع فكرة الذاكرة العقلية، يتخذ مكانة مميزة. يُماهي ابن سينا الذاكرة مع الذاكرة الحسية حصرًا، وليس له أي تفسير للذاكرة العقلية. لديه الحواس الظاهرة وقائمته الخاصة من الحواس الباطنة. إلى جانب تلك القوى، لديه العقل بالقوة والعقل الفاعل. في حين أنّ لكل روحٍ عقلاً بالقوة خاصًا بها، فإنّ العقل الفاعل هو سبب كلّي واحد للجميع. لقد تمسّك به لأجل تمييز قوي بين الروح والجسد، حيث لا تُفهم الروح على أنها الصورة الجوهرية للجسد، وإن كانت تُميَّز عن طريق جسد معين فإنها ترتبط به عرَضًا فقط؛ يُعقِّد هذا الموقفُ تفسيرَه للتجريد.

إنّ العملية التي يكتسب بها العقل بالقوة صورًا معقولة في الفهم (العقل المكتَسب) هي تفاعل معقَّد للتجريد من المحسوسات والفيض من العقل الفاعل. تُجرَّد الصور المعقولة المادية من المحسوسات من خلال تحوّل العقل بالقوة إلى العقل الفاعل، الذي أفاض الصور المعقولة في المادة. إنّ نتيجة الوصول إلى الفهم الفعلي لبعض الصور المعقولة عن طريق التجريد والفيض هي أنّ العقل بالقوة لروح فردية ما يكون قد طوَّر بداخله سهولة أكبر للتجريد اللاحق. في الواقع، تتطور انفعاليته الأولية المجردة إلى مهارة ما للتوحّد مع العقل الفاعل، الذي هو مستودع الصور المعقولة[10].

لكن نقطة الشاغلة هنا هي أنّ هذه الحالة المطَّورة للعقل بالقوة لا تصبح "مستودعًا" للصور المعقولة بمجرّد فهمها (Müller 2015b: 499-500). تتحول الروح ببساطة إلى العقل الفاعل مع سهولة أكبر في المناسبات اللاحقة لتُجرِّد مجدَّدًا بوساطة الفيض الصور المعقولة التي أخذتها بعين الاعتبار في الفعل في الماضي. لا توجد أرضية وسط للعقل بالقوة. إما أنه يفتقر تمامًا إلى الصور المعقولة للأشياء ولا يمتلك فهمًا لها، أو أنه يمتلك الصور المعقولة عندما ينخرط بفاعلية في فهم تلك الأشياء التي يمتلك صورها؛ لا يوجد مكان للصور المعقولة بداخله ما لم يُنظر فيها بواقعية كاملة.

يعتقد الأكويني أنّ الروح هي الصورة الجوهرية لجسد الإنسان الحي الذي هو الكائن البشري. الروح والجسد ليسا كائنين مرتبطين ببعضهما بعضًا عرَضًا [per accidens] من خلال اتحاد ما، ولكنهما مرتبطان في حد ذاتهما [per se] ككائن واحد (Aquinas 1885: Ia.75-6؛ Aquinas 1996: 1 *respondeo and ad* 1). كل كائن بشري لديه عقله الفاعل الفردي الخاص به الذي يستعمل الخبرة الحسية لتجريد الصور المعقولة للأشياء من الخبرة الحسية بتلك الأشياء (Aquinas 1885: Ia.79.5؛

---

(10) انظر المشاكل التأويلية المعقدة التي يفترضها عمل ابن سينا عند Hasse (2013: 109-20). وكذلك Müller (2015a: 114; 2015b: 497-501).

Aquinas 1996: 5 respondeo). فالعقل الفاعل يجعل العقل بالقوة مستنيرًا فيما يخصّ هذه الصور المعقولة، ومن ثم يُعبِّر العقل بالقوة عن الفهم في الفعل.

خذ على سبيل المثال أشجار البلوط. وفق رؤية ابن سينا، واجهَ الجسد خبرة حسية عن أشجار البلوط أو ذِكْرَ أشجار بلوط معينة، والعقل بالقوة للروح وقد طوَّرَ سهولة أكبر للتحوّل إلى العقل الفاعل يفيض بالصورة المعقولة لشجرة البلوط، ثم يُجرِّد العقل بالقوة مرة أخرى الصورة المعقولة لشجرة البلوط، وتَفهم الروحُ بنشاط أشجارَ البلوط. وإلا فإنها لا تمتلك معرفة عن أشجار البلوط؛ ولا تحفظ أي معرفة عن أشجار البلوط. يعتقد الأكويني أننا لا نتعلم مرة أخرى ما هي أشجار البلوط في كل مرة نفكر فيها بنشاط وننخرط في فهمها. نحن نُعبِّر عن المعرفة المعتادة التي طوَّرها التعلّم في العقل بالقوة. لذا، حتى عندما لا ننخرط في التفكير في أشجار البلوط والتعبير عن فهمنا لها، يمكن أن يقال إننا نعرفها، لأنّ المعرفة هي حالة اعتيادية للعقل بالقوة. ليست هناك حاجة إلى اكتساب الصور المعقولة مرارًا وتكرارًا.

يجادل الأكويني ضد ابن سينا بأنّ تفسيره للذاكرة العقلية هو أفضل طريقة لفهم ما يعنيه أرسطو في كتاب النفس *De anima III.4* أنه بعد تعلّم مقدار ما من المعرفة، بعد أن "أصبح واحداً" مع موضوع المعرفة، فإنّ العقل بالقوة لا يزال في مرحلة الإمكانية من عملية التعبير الفعلي عن تلك المعرفة، وهي إمكانية مختلفة عن تلك التي بدأ بها قبل "التعلّم والاكتشاف". إنّ هذه الحالة المعتادة المتطورة للعقل بالقوة هي التي يماهيها الأكويني مع الذاكرة العقلية (Aquinas 1885: Ia.79.6 respondeo؛ Aquinas 1984: III, cap. 2.1-59؛ Aquinas 1949: 10.2 respondeo). على غرار الذاكرة الحسية، تكون "مستودعًا" للصور، لكنها للصور المعقولة بدلاً من الصور المحسوسة. هذه الصور المعقولة التي تبرز عادة في العقل المكتسَب من خلال التجريد من الخبرة الحسية يُعبَّر عنها في الفهم.

على غرار أي عادة، يمكن تقوية الذاكرة العقلية أو فقدانها. ومجرّد وجود عادة ما لا يكفي للتعبير عنها. لممارسة هذه الذاكرة العقلية في الفعل، يجب أن

يرجع العقل إلى فانتازم ما لمعيَّن محسوس أو معيَّنات محسوسة (Aquinas 1996: 15 respondeo). هنا يلحظ الأكويني وجود مشكلة عند ابن سينا، لأنّ الأخير شدّدَ أيضًا على أهمية الفانتازم في ممارسة المعرفة الفعلية، لكنه لم يستطع من وجهة نظر الأكويني تفسير هذه الأهمية بشكل كافٍ (Müller 2015b).

الذاكرة العقلية هي مجرّد ذاكرة عرَضًا [per accidens]. الادعاء بأنها نوع من الذاكرة هو ادعاء مُضاعَف. الأول، إنها معتادة مثل الذاكرة الحسية. الثاني: لها جانب زمني؛ ليست مجرد معرفة تم تعلّمها في الماضي، بل سيقول الأكويني أيضًا إنّ العقل يعرف أنها تستدعي ما هو معروف ومحتفَظ به مسبقًا. لكنها لا تحتوي على الجانب الأساسي للذاكرة أو ما هو في حد ذاتها [per se]، الذي سيكون الفهرسة الزمنية للصور المعقولة التي هي موضوعها. مع أنني تعلّمت أنّ الجذر التكعيبي للعد 27 هو 3 وأحتفظ بذلك وأستدعيه، لا يُضمَّن الزمن داخل المحتوى المعنوي الفعلي لهذا الفهم؛ إنه ليس جزءًا من موضوعه الصوري (Aquinas 1985: cap. 2, 147-65, 234-52, cap. 4, 64-94). تؤدي عملية التجريد إلى فهم عام مجرَّد من خصوصيات الزمان والمكان. "كل البشر حيوانات عاقلة"، وليس "أنّ الإنسان بالأمس كان حيوانًا عاقلًا". للوصول إلى الأخير، يجب أن يجتمع فهم العقل مع حكم القوة الفكرية التي تؤثر على أفراد معينين محسوسين أو متخيلين أو مستدعين بالذاكرة الحسية.

تميل الدراسات الثانوية إلى التركيز على هذا الخلاف مع ابن سينا حول التفسير الأصيل لأرسطو للتأكيد على أهمية الذاكرة العقلية في الخلافات بين المفكرين الإسلاميين والمسيحيين في تاريخ الفكر الفلسفي في العصور الوسطى. ولكن، لها أيضًا تبعات مهمة على الأنثروبولوجيا الفلسفية للأكويني، حيث تُظهر التزامَه بالهيلومورفية (Müller 2015b)[11]. وتثير تساؤلات مهمة حول الحالة

(11) يُعدّ مولر جيدًا على نحو خاص فيما يخصّ الكيفية التي يعكس بها الاختلاف بين ابن سينا والأكويني حول الذاكرة العقلية أهمية النزعة الهيلومورفية عند الأكويني، وكذلك مسألة معرفة الروح غير الجسدية بعد موت الجسد.

المعرفية للروح غير الجسدية بعد الموت، لأنّ الذاكرة الحسية بوصفها وظيفة جسدية متموضعة في الدماغ لا تبقى قائمة عند موت الجسد، في حين تبقى الذاكرة العقلية بوصفها وظيفة غير جسدية وعادة للروح مع الروح. ومع ذلك، لم يُشَر بما يكفي إلى الأهمية اللاهوتية الكبيرة للذاكرة العقلية للأكويني. ولكنه يُظهر نفسه حريصًا على مماهاة هذه الذاكرة العقلية مع الذاكرة التي قال عنها أوغسطين في كتابه عن الثالوث تُشكِّل فينا جزءًا من صورة الربّ، وحدة الذهن معبَّرًا عنها في حياة الحيوان البشري وفقًا للذاكرة والعقل والإرادة (Aquinas 1996: 19 ad 16؛ Aquinas 1949: 10: 2-3 passim and esp. 2 ad 5؛ Aquinas 1885: Ia.93.7 ad 3؛ O'Callaghan 2007).

4. الختام

عند الأكويني، الذاكرة في حد ذاتها هي ذاكرة حسية. إنها قوة جسدية للإنسان وهي مستودع للصور المحسوسة المفهرَسة زمنيًا، وهذه الأخيرة هي ما يسميها الأكويني متابِعًا ابن سينا بـ معاني [intentions] الزمن مع معانٍ أخرى مثل التي تخصّ الضار أو النافع. إنها تمتلك دورًا غائيًا ثنائيًا. الأول، توفِّر للقوة الوهمية الصور المحسوسة مع هذه المعاني لأجل الأحكام التي تُصدرها الحيوانات الكاملة التي تعزز بقاءها، من خلال إثراء الشهية الحسية إما بالفرار أو المطاردة. الثاني، إنها تُثري، في الحيوانات البشرية، عملية التعلّم التي يصبح الإحساس من خلالها خبرة تؤدي في النهاية إلى الإمساك بالفهم الكلّي. في حالة الإنسان، تُسمّى بـ الذاكرة الكاملة بسبب هذا الدور الثانوي. وبما أنّ الحيوانات الأخرى تفتقر إلى العقل، فإنّ ذكرياتها هي ذاكرة غير كاملة. الذاكرة العقلية هي ذاكرة عرَضًا، تعمل كمستودع للصور المعقولة غير المفهرَسة زمنيًا ولكنها مكتسَبة عن طريق التعلّم والفهم.

قراءات إضافية

للاطلاع على مناقشات حول ابن سينا والذاكرة، انظر Wolfson (1935)؛ Black (1993, 2000)؛ Müller (2015)؛ "Quaestio 15" (2015). للاطلاع على المزيد من المعالجات العامة، انظر Kemp (1996)؛ Ivry (2012)؛ Hasse (2014). للاطلاع على المشاكل التأويلية المعقدة التي يفترضها عمل ابن سينا، انظر Hasse (2013)؛ Müller (2015a, 2015b). للاطلاع على تفاعل الأكويني مع أوغسطين حول الذهن في كتاب الأخير عن الثالوث، انظر O'Callaghan (2007).

References

Primary sources

Aquinas, T. (1885). Pars prima summa theologiae. Romae: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide.

Aquinas, T. (1918). Sancti thomae aquinatis doctoris angelici opera omnia: Summa contra gentiles. Romae: Typis Riccardi Garroni.

Aquinas, T. (1949). In Spiazzi, R. M. (ed.), Quaestiones disputatae: De veritate. Taurini: Marietti.

Aquinas, T. (1950). In Cathala, M. R., Spiazzi, R. M. (eds.), In duodecim libros metaphysicorum aristotelis expositio. Taurini: Marietti (Commentary on Aristotle's Metaphysics).

Aquinas, T. (1984). Sentencia libri "de anima". Rome and Paris: Commissio Leonina J. Vrin (Commentary on Aristotle's De anima).

Aquinas, T. (1985). Sancti thomae de aquino opera omnia: Sententia libri de memoria et reminscentia. Rome and Paris: Commissio Leonina Vrin (Commentary on Aristotle's On Memory and Recollection).

Aquinas, T. (1989). Expositio libri posteriorum. Rome: Commissio Leonina (Commentary on the Posterior Analytics).

Aquinas, T. (1996). Quaestiones disputatae de anima. Rome and Paris: Commissio Leonina Ed. du Cerf (Disputed Questions on the Soul).

Ibn Sina. (1972). In Van Riet S., Verbeke G. (eds.), Avicenna latinus: Liber de anima, seu sextus de naturalibus. Leiden: Brill.

Secondary sources

Black, D. (1993). Estimation ("wahm") in Avicenna: The logical and psychological dimensions. Dialogue, 32: 219-58.

Black, D. (2000). Imagination and estimation: Arabic paradigms and western transformations. Topoi, 19(1): 59-75.

Emery, G., O. P. (1996). Brief catalogue of the works of Saint Thomas Aquinas. Saint Thomas Aquinas (R. Royal, Trans.). Washington, DC: The Catholic University of American Press, pp. 330-61.

Hasse, D. (2013). Avicenna's epistemological optimism. In P. Adamson (ed.), Interpreting Avicenna: Critical Essays. Cambridge and New York: Cambridge University Press, pp. 109-20.

Hasse, D. (2014). Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West. Edward N. Zalta (ed.). http:// plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/arabic-islamic-influence/.

Ivry, A. (2012). Arabic and Islamic Psychology and Philosophy of Mind. http://plato.stanford.edu/archives/ sum2012/entries/arabic-islamic-mind/.

Kemp, S. (1996). Cognitive Psychology in the Middle Ages. Westport, CT: Greenwood Press.

Müller, J. (2015a). Memory in medieval philosophy. In D. V. Nikulin (ed.), Memory: A History. New York: Oxford University Press, pp. 101-9.

Müller, J. (2015b). Memory as an internal sense: Avicenna and the reception of his psychology by Thomas Aquinas. Quaestio, 15: 497-506.

O'Callaghan, J. (2007). Imago dei: A test case for St. Thomas' Augustinianism. In M. Dauphinais, B. David and M. Levering (eds.), Aquinas the Augustinian. Washington, DC: The Catholic University of America Press, pp. 100-44.

Torrell, J. (1996). Saint Thomas Aquinas (R. Royal, Trans.). Washington, DC: The Catholic University of American Press.

Wolfson, H. (1935). The internal senses in Latin, Arabic, and Hebrew philosophical texts. Harvard Theological Review, (1) 28, 133-69.

الفصل الثامن والثلاثون

جون لوك وتوماس ريد

ريبيكا كوبنهافر

1. مقدمـــة

أثناء كتابتي هذه، أتذكّر المرة الأولى التي رأيت فيها تمثال ديفيد هيوم في رويال مايل في إدنبرا. لكن ما الذي أتذكّره بالضبط؟ عادة ما نعتقد بأنّ مثل هذه الذكريات هي ذكريات عن الماضي، وعلى وجه الخصوص، عن الخبرات الماضية. وفق هذه الرؤية، ما أتذكّره الآن هو الإحساسات والمشاعر والأفكار والخطط التي كانت لدي في اليوم الذي رأيت فيه تمثال هيوم. إنّ موضوعات الذاكرة، في هذه القصة، هي الخبرات الماضية. ولكن إذا سافرنا ثلاثمائة عام إلى الماضي، فسنجد فيلسوفين - جون لوك وتوماس ريد - تختلف نظرياتهما عن الذاكرة والدور الذي تلعبه في حياتنا اختلافًا كبيرًا عن هذه الافتراضات الشائعة حول الذاكرة.

يقدّم لوك التذكّر بوصفه نشاطًا قد يكون، ولكن ليس بالضرورة، عن الماضي. تَذَكُّرُه مفهوم واسع. إنه يشمل الاستحضار، وكذلك التأمل والانتباه والاستغراق وأحلام اليقظة والمذاكرة. يحتاج هذا التذكّر إلى خبرة ماضية لأنه يحتاج إلى أفكار تم تشكيلها مسبقًا. لكن لا يلزم أن يكون التذكّر موجَّهاً إلى الماضي، ولا يلزم أن يكون بشكل رئيس عن الماضي. التذكّر يُجدِّد الاتصال المباشر بالأشياء التي فُهِمت مسبقًا. لكنَّ هذا الاتصال المباشر يتيح أنشطة غير مرتبطة بالماضي: التأمُّل في مشكلة ما، أو التجوّل في بيئة ما، أو الانتباه لقصة ما، أو التخطيط للمستقبل. ما

تحتاجه مثل هذه الأنشطة ليس مجرّد أفكار حاضرة تشكّلت استجابةً للانطباعات الحالية؛ الشيء الآخر الذي تحتاجه، بحسب لوك، هو التذكّر.

على غرار لوك، يرى ريد أنّ التذكّر يجدِّد الاتصال المباشر بالأشياء التي فُهِمَت مسبقًا. إذن، بالنسبة إلى كلا الفيلسوفين، يتطلّب التذكّر ماضيًا ما الذي، بالنسبة إلى لوك، لا يلزم معالجته. يعتبر كل من ريد ولوك التذكّر أنه يحررنا من حاضر زائف مستمر سيُبقي العالم جديدًا دومًا، ولكن يتركه غريبًا دومًا. بدون التذكّر، سيبقى الحاضر غير مفهوم وسيبقى المستقبل غير قابل للتصوّر. التذكّر يجعل العالم أقل غرابة، ويعيد تأسيس الروابط مع الأشياء التي اختُبِرَت مسبقًا، مما يساعد على فهم الحاضر، وإتاحة رؤية ما عن المستقبل.

على الرغم من اتفاقه مع لوك، إلا أنّ تفسير ريد للذاكرة أكثر تقييدًا: نسخته من التذكّر هي مجرّد تصوّر الأحداث الماضية التي شُهِدَت، كما شُهِدَت. زيادة على ذلك، يُغرِق ريد الذاكرة في واقعيته المباشرة: التذكّر يوجِّهنا، في المقام الأول، ليس إلى خبرات العالم - الماضية أو الحاضرة - بل إلى العالم نفسه. يرتبط الإدراك الحسي مباشرة بالأشياء والأحداث الحالية؛ يحافظ التذكّر على هذه العلاقة من خلال تجديد الاتصال المباشر بالأشياء والأحداث التي سبقَ فهمها.

2. لوك والذاكرة

> وهكذا، غالبًا ما تموت أفكار شبابنا وكذلك توابعها أمامنا: وعقولنا تُصوِّر لنا تلك القبور، التي نقترب منها؛ حيث رغم بقاء النحاس والرخام، إلا أنّ النقوش تُمحى بمرور الزمن، ويتلاشى التشبيه. تغدو الصور المرسومة في عقولنا باهتة اللون. (Locke 1975, An Essay Concerning Human Understanding, Book II, Chapter X, Section 5)

يُقسِّم لوك، مستعملاً تمييزًا شائعًا، قوى العقل البشري إلى التفكير والمشيئة. "تُسمى قوة المشيئة بـ الإرادة" وهي تعمل بحسب الرغبة. و"تُسمى قوة التفكير بـ

الـفـهـم" وهـي تـعـمـل بـوسـاطـة الإدراك (Locke 1975: 128)[1]. إنّ "الإدراك [perception]" عند لوك أوسع من إدراكنا. إنه يشمل جميع قوى التفكير - التمييز والحكم والاستدلال والتخيّل والمعرفة - وكذلك ما نسميه الآن "الإدراك الحسي [perception]". هذه هي عبارة لوك فيما يخصّ القدرة على تكوين الأفكار استجابةً للأشياء المحسوسة. تترك الأشياء المحسوسة انطباعات على أجسادنا، وبذلك، تؤثر علينا من خلال الحواس. رداً على ذلك، يُشكِّل الفهم الإحساسات، وهي أفكار عن الكيفيات المحسوسة: "أصفر، أبيض، حار، بارد، ناعم، صلب، مُرّ، حلو" (Locke 1975: 104-6، 117، 226-7). إنّ القدرة على تكوين الإحساسات أو الأفكار من الحس استجابة للأشياء المحسوسة تعود إلى الفهم وليس إلى الإرادة: نحن لا نمارس هذه القوة طواعية (Locke 1975: 118). ما إذا كانت الفكرة إحساسًا يعتمد ذلك على أصلها - على ما إذا كانت الفكرة "تدخل إلى الفهم من خلال الحواس" أو بطريقة أخرى (Locke 1975: 226-7).

نحن نعرف عن هذه الأنشطة لأنّ لدينا القدرة على تشكيل ليس فقط أفكار من الحس ولكن أيضًا أفكار من التفكّر. عندما يشير العقل إلى الخارج - نحو الأشياء المحسوسة، تتشكّل الإحساسات. ولكن عندما "يحوِّل العقل نظره إلى الداخل إلى نفسه، ويتأمل أفعاله"، تكون أفكار التفكّر هي النتيجة. نحن نتفكّر من خلال مراقبة عملياتنا الذهنية الخاصة بنا وإنتاج الأفكار استجابة لها. من خلال الحس، يكون لدينا أفكار مميزة عن "الأبيض والأحمر، المربع أو الدائرة". ومن خلال التفكّر، يكون لدينا أفكار مميزة عن الانتباه والحلم والاستدلال والحكم والرغبة والتذكّر - باختصار، "الحالات المختلفة للعقل في التفكير" (Locke 1975: 226-7).

يتضمن الإدراك - قوة التفكير -ما نسمّيه الآن الإدراك الحسي. ويتضمن أيضًا التذكّر، نشاط آخر من الفهم. يحدِّد لوك ثلاثة أنواع رئيسة من الذاكرة. هي (1)

(1) لقد حدِّثتُ التهجئة والكتابة بالأحرف الكبيرة باستثناء علامات الترقيم في الاقتباسات من مقالة لوك.

التذكّر [remembrance] - ويشمل الاستحضار والتأمل والاستغراق والانتباه والمذاكرة، والحلم والنشوة؛ (2) الاستبقاء [retention]، والأكثر إثارة للجدل، (3) الوعي بالأفعال والأفكار الماضية.

في الكتاب الثاني من المقالة، يقدِّم لوك تفسيرين للتذكّر ينفصلان عن بعضهما بعضًا بثمانية فصول حول مواضيع مختلفة: أفكار عن المكان والزمان والامتداد والعدد وغيرها. كلاهما مناقشات عن التذكّر - الفصل 10 "في الاستبقاء"، والفصل 19 "في أساليب التفكير" - ويقدّمان تصنيفات، لكنها لا تتطابق مع بعضها بعضًا. هل كَتبَ لوك هذين الفصلين لمناقشة نفس الموضوع - التذكّر - أم أنه كان ينوي تقديم تفسيرين مختلفين للاستبقاء (في الفصل 10) والتذكّر (في الفصل 19)؟ على الرغم من عدم التطابق، يحكي الفصلان القصة عينها عن الذاكرة، وهي قصة تختلف عما يقوله لوك عن الوعي بالأفكار والأفعال الماضية. يدور الفصل 19، الأخير من العَرْضَين، حول التذكّر، وإطاره هو تمييز لوك بين أفكار الحس وأفكار التفكّر، إلى جانب أصولها.

إنّ أفكار الحس هي عن كيفيات محسوسة تنشأ استجابةً للانطباعات التي تحدثها الأشياء المحسوسة على أجسادنا. تؤدي رؤية السماء الصافية إلى نشوء فكرة مميزة عن اللون الأزرق. إنّ أصول الفكرة تجعلها إحساسًا: ظرفها الفوري هو انطباع تتركه الأشياء المحسوسة على الحواس. في المقابل، إنّ أفكار التفكّر هي عن عمليات ذهنية تنشأ استجابةً للانطباعات التي تركتها تلك العمليات في أذهاننا. عندما يتفكّر الشخص في كيفية حلّه للغز ما، على سبيل المثال، قد يُشكِّل فكرة مميزة عن الاستدلال. مرة أخرى، ما يجعل هذه الفكرة فكرة عن التفكّر هو أصلها - من انطباع يتركه النشاط الذهني المتفكَّر فيه على الذهن. تمتلك كل أفكارنا أصولها في الإحساس أو التفكّر (Locke 1975: 104-6, 118-19).

بمجرد انبثاق فكرة حسية من انطباع ما - مثلاً الإحساس باللون الأزرق أثناء الإعجاب بسماء الظهيرة - يمكن تشكيل هذه الفكرة مجدَّدًا دون مساعدة من الأشياء أو الانطباعات المحسوسة. قد يكون لدي فكرة عن اللون الأزرق دون أي

شيء أزرق يؤثر على حواسي. وبالمثل مع أفكار التفكّر: أفكار حول الاستدلال، بمجرد نشأتها، لم تعد بحاجة إلى ألغاز لتحفيزها.

هذه القدرة - على تكوين فكرة عن الإحساس أو التفكّر بدون الانطباعات والأشياء التي استجابت لها هذه الأفكار في الأصل - هي ما يسميه لوك التذكّر [*remembrance*] (Locke 1975: 226)[2]. يصنِّف تصنيف لوك في الفصل 19 بضعة أنواع من التذكّر بحسب درجة الفعالية. الاستحضار والتأمل والانتباه والمذاكرة هي أكثر أشكال التذكّر فعالية. وتشمل الأشكال الأكثر خمولاً الحلم والاستغراق و"النشوة" (Locke 1975: 227-8).

الاستحضار هو مصطلح موفَّق للمسعى الطوعي إلى تكوين فكرة ما، على غرار السعي إلى استدعاء وجه صديق قديم، والنجاح في ذلك. أحد أنواع التأمل (الاستغراق هو الآخر) هو أيضا طوعي. الأفكار متملِّصة - عابرة ومتعاقبة وغير مستمرة. لكي يُتأمَّل في الفكرة جيدًا، يجب "الاحتفاظ بها... لفترة طويلة تحت النظر اليقظ" - كما هو الحال عندما يتأمل المرء في فكرة المثلث عن طريق استيعاب نظرية فيثاغورس .الانتباه هو أيضًا شكل من أشكال التذكّر، حيث تُلاحَظ الفكرة "وتُسجَّل، إن جاز التعبير". تسجيل الأفكار يعزِّز التذكّر: إنه يقوِّي القدرة على تشكيل الأفكار عند غياب الانطباعات. تعمل أفعال معينة من التذكّر - الاستحضار والانتباه والتأمل - على تقوية التذكّر بشكل عام (Locke 1975: 227).

أكثر أشكال التذكّر فعالية هي المذاكرة [study]. يسميها لوك أيضًا "القصد"، مشدِّدًا على انخراط العقل المستمر في جهد طوعي "لن يُلغى بالالتماس العادي لأفكار أخرى". عند المذاكرة "بجدية كبيرة وعن اختيار"، يُفكِّر العقل في فكرة ما "من جميع الجوانب"، أثناء ملاحظة "علاقاتها وظروفها؛ وينظر إلى كل جزء بإتقان لدرجة أنه يصدّ كل الأفكار الأخرى ولا يلحظ الانطباعات العادية التي

---

(2) في الكتاب الثاني، الفصل 19، يقدِّم لوك التذكّر من خلال أفكار الحس فقط، وإن كان واضحًا مما تبقّى من الفصل أنّ التذكّر يتضمن أفكار التفكّر أيضًا.

تولّدت في ذلك الوقت في الحواس، والتي قد تُنتج في وقتٍ آخر انطباعات محسوسة للغاية". حتى بالنسبة إلى البالغين، غالبًا ما يكون العالم عبارة عن ارتباك رنّان ومتعاظم. لكن في المذاكرة، يركّز العقل على فكرة ما، متحررًا للحظة من التعاقب الذي لا يرحم للأفكار التي تقترحها الحواس. على غرار الانتباه والتأمل، تركّز المذاكرة على الأفكار طواعية. الثمن هو انتباه، واستدعاء، أقل إلى أفكار الحس التي ربما كنا سجّلناها لو لم نكن تحت مذاكرة مكثّفة (Locke 1975: 227-8).

الاستغراق هو نوع آخر من التأمل - بطريقة ما يعاكس المذاكرة، وإن كان يماثلها بطريقة أخرى. المذاكرة تكون إرادية وفعالة، الاستغراق يكون لا إرادي وخاملاً: نحن ننزلق إلى الاستغراق. ومع ذلك، على غرار المذاكرة، إنّ الاستغراق يمحو أفكار الحس والتفكّر التي قد تجذب الانتباه لولا ذلك. المخاوف والتخيلات، هي أفكار تُعاد وتتكرر شاء المرء أم أبى: تُعدّ هذه مشتتات، تمنع ما يمكن ملاحظته في ظروف أخرى. تقع النشوة بين الاستغراق والحلم، وليس لدى لوك الكثير ليقوله عنها، وترَكها "لتتم دراستها" سواء كان "الحلم بعينين مفتوحتين" مجرد استعارة أو لا (Locke 1975: 227).

تُعدّ محتويات الأحلام أوضح حالة عن الأفكار التي تشكّلت بدون الانطباعات والأشياء التي نشأت منها. الأحلام منفصلة عن الحس والتفكّر، أو تكاد تكون كذلك، وبذلك، فهي منفصلة عن العالم. في الأحلام، تأتي الأفكار وتذهب بشكل لا إرادي، ولا تثيرها الانطباعات. الحالمون "منعزلون، إن جاز التعبير، عن الحواس"، وقادرون على "النوم طوال الليالي العاصفة، دون سماع الرعد، أو رؤية البرق، أو الشعور باهتزاز المنزل". ولأنّ الأحلام هي سلسلة من الأفكار - وإن كانت مربكة وغير واضحة وباهتة وغامضة - فإنّ المرور بالحلم هو شكل من أشكال التفكير، والإدراك بحسب مفردات لوك. لا يتوقف تعاقب الأفكار إلا في حالة نوم الخالي من الأحلام، وهو ما "يُغلِق المشهد تمامًا ويضع حدًّا لجميع المظاهر". في حين يعتقد ديكارت أنّ التفكير هو السمة الرئيسة للجوهر العقلي، يدّعي لوك أنّ العقل لا يحتاج دومًا إلى التفكير. يُظهِر تنوع الأنواع

المختلفة للتذكّر - من المذاكرة الجادة إلى الحلم عديم العاطفة - أنّ التفكير هو نشاط أو عملية، وليس جوهرًا: فالأنشطة تأتي بدرجات؛ وليس الحال كذلك مع الجوهر (Locke 1975: 228).

إنّ تصنيف لوك للتذكّر غريب على نحو ما. باستثناء الاستحضار، لا يوجد نوع من التذكّر يكون في الواقع عن الماضي، على الأقل ليس بشكل صريح. قد نتأمل، ننتبه، نذاكر، نجتر الأفكار، نحلم أحلام يقظة، نحلم بالماضي، لكننا لسنا في حاجة إلى ذلك. في كثير من الأحيان، نفكر في المشكلات التي تحتاج إلى الحل، وننتبه للأشياء التي أمامنا، ونذاكر القصص الشائقة، ونجتر الأفكار فيما نحتاج إلى القيام به، ونحلم أحلام اليقظة حول المستقبل، ونحلم بعوالم خيالية. قد نلجأ إلى الماضي للتأمل أو الانتباه أو المذاكرة أو اجترار الأفكار أو المرور بأحلام اليقظة أو الحلم. لكنّ المشاكل الحالية تحتاج إلى التأمل؛ الكثير من الأشياء تحتاج إلى الانتباه الآن؛ يمكن مذاكرة القضايا الشائكة؛ تمثّل الهموم المستمرة علفًا لاجترار الأفكار؛ التخيلات المستقبلية هي أحلام-اليقظة في اليوم، وكوابيس يجب اتباعها؛ في الأحلام تبدأ مسؤوليات الغد. إنّ التذكّر ليس موجَّهاً نحو الماضي ولا يتعلق به في الأساس.

ومع ذلك، فإنّ التذكّر يحتاج إلى خبرة ماضية. وبشكل خاص، يتطلب كل فعل تذكّر، بغض النظر عن نوعه، فكرةً ما تشكّلت مسبقًا من انطباع حسي ما أو انطباع تفكري ما. هذا المطلب هو نسخة من شرط الدراية السابقة (PAC)، الذي طوَّره ودرسه سيدني شوميكر من بين آخرين، لاسيما فيما يتعلق بالذاكرة الاستطرادية: الذكريات المقيدة بالشرط الضروري القائل إنّ الشخص المتذكِّر كانَ شاهدًا أو فاعلاً لما يُتذكَّر (Shoemaker 1970; Parfit 1985; Malcolm 1977). غالبًا ما تُقارَن الذكريات الاستطرادية مع الذكريات الدلالية، مثل تذكُّر أنّ أميليا إيرهارت كانت أول امرأة تطير بمفردها عبر المحيط الأطلسي. لا يُقيِّد PAC الذي ينطبق على الذاكرة الاستطرادية الذاكرة الدلالية: أولئك الذين لم يشهدوا رحلة إيرهارت قط، يتذكّرون (وليس فقط يعرفون) أنّ إيرهارت كانت أول امرأة تطير بمفردها عبر المحيط الأطلسي.

تتمتع أشكال التذكّر عند لوك أيضًا بـ PAC: يتألف كل نوع من التذكّر من تشكيل فكرة ما مسبقًا استجابةً لانطباعات الحس أو التفكّر. بعبارة أخرى، يجب أن تكون الأفكار الممتلَكة بوساطة التأمل، الانتباه، المذاكرة، اجترار الأفكار، أحلام اليقظة، والحلم أفكارًا قد تشكّلت مسبقًا، في الماضي، من انطباع أصلي (Locke 1975: 227-8, 153). إنّ PAC هذا ضروري ولكنه غير كافٍ للتذكّر، الذي يحتاج إلى شيء آخر: في التأمل، الانتباه، المذاكرة، وما إلى ذلك، نُشكّل أفكارًا لا تُقيِّدها الانطباعات الحالية. تذكّر أننا عندما نُدرِك، نُشكّل أفكارًا عن الكيفيات المحسوسة استجابةً للانطباعات الحالية؛ وعندما نتفكّر، نُشكّل أفكارًا استجابةً للانطباعات الحالية التي تتركها عملياتنا الذهنية. لكنّ الأفكار التي نُشكّلها عندما نتذكّر لا يلزم أن تكون استجابةً للانطباعات الحالية. الأفكار التي نُشكّلها عندما نتذكّر لا تتطلب انطباعات من نفس نوع انطباعات الإحساس أو التفكّر التي أنتجت هذه الأفكار لأول مرة فينا. في الواقع، إنّ الأفكار التي نُشكّلها عندما نتذكّر لا يلزم أن تكون استجابةً لأي انطباعات ألبتة، حتى لو تذكّرنا أثناء حدوث انطباعات مختلفة من جميع النواحي من حولنا. يحيط العديدُ من الأشياء والأحداث بالشخص وهو في عمق المذاكرة، مما يترك انطباعات على الحواس، ومع ذلك، فإنّ قطار الأفكار المولع بالمذاكرة، إذا كان مولعًا بالمذاكرة، يُبقي نفسه بعيدًا عن كل تلك الانطباعات التي هي كل-ما-هناك. في الأحلام، لا توجد انطباعات حاضرة ألبتة. التذكّر الضائع في الأحلام "معزول، إن جاز التعبير، عن الحواس"، في سَيل من الأفكار المنفصلة تمامًا عن الحس والتفكّر (Locke 1975: 227-8).

وبجمع الشرطين معًا: التذكّر هو (1) امتلاك أفكار تشكّلت مسبقًا استجابةً للانطباعات و(2) امتلاكها بغض النظر عما إذا كانت الانطباعات من نفس النوع موجودةً كما كانت موجودة في الأصل عند تشكيل الأفكار. جنبا إلى جنب القدرة على تشكيل أفكار الحس أو التفكّر استجابةً للانطباعات، تأتي القدرة على تشكيل مثل هذه الأفكار مجدّدًا - مع أو بدون الانطباعات الأصلية. نظرًا إلى أنّ هذه الانطباعات تسبق أي تذكّر للأفكار المعنية، فإنّ العقل المتذكِّر، بينما يتلقى العديد

من الانطباعات الحالية، يحتاج - لأجل تذكّر قد لا يكون عن الماضي - إلى خبرات ماضية (Locke 1975: 227-8). يمتلك التذكّر ماضيًا ما ويحتاج إلى ماضٍ ما، لكن لا يلزم أن يكون عن الماضي.

تُقدِّم المناقشة السابقة للذاكرة في الكتاب الثاني لـ لوك، في فصل "عن الاستبقاء"، تفسيرًا مماثلاً للتذكّر مع تصنيف مختلف. هنا أيضًا، لا تكون الدراية بالماضي مطلوبة للتذكّر؛ يتطلب التذكّر أفكارًا مكتسبة مسبقًا، لكنه لم يعد بحاجة إلى الانطباعات التي أنتجتها في الأصل. في هذا الفصل، يدرس لوك نوعين من الاستبقاء: التأمل والذاكرة.

التأمل - الموصوف أيضًا في التصنيف الأول لـ لوك - مألوف إلى حد ما: فهو يحافظ على فكرة الإحساس أو التفكّر بجهد إرادي، حتى بعد اختفاء الانطباع الأولي، والغرق في تيار الانطباعات العابرة التي لا يتوقف تدفقها أبدًا (Locke 1975: 149-55). النوع الثاني من الاستبقاء - الذاكرة - هو أكثر تملُّصًا.

يُقدِّم لوك الذاكرة مع مباينتين، كلاهما مجازي على نحو صارم. الأولى، الذاكرة هي مخزن للأفكار، "مستودع" حيث "يدّخر العقل تلك الأفكار، التي قد يستخدمها في وقت آخر". لكنّ الأفكار غير دائمة، وتدفقها لا يرحم: باستثناء النوم الخالي من الأحلام، فإنها تستمر في المجيء، الواحدة تلو الأخرى، على الرغم من أنّ كلّ واحدة منها مؤقتة؛ قد يبقيها التأمل متاحة لفترة أطول، ولكن لفترة وجيزة ليس إلا. والأفكار، كخصوصيات، يمكن أن تنشأ مرة واحدة فقط. نظرًا إلى أنها "تتوقف عن أن تكون أي شيء، عندما لا يكون هناك إدراك لها"، فلا يمكن في الواقع تخزينها، وبمجرد أن "تتوقف عن أن تكون أي شيء"، لا يمكنها العودة إلى الوجود. إنّ عدم ثبات الأفكار وخصوصيتها يفرضان قيدًا جديدًا على التذكّر: لا يمتلك التذكّر فكرة من نفس العين [*same token*] مرتين أو أكثر؛ التذكّر هو امتلاك فكرة جديدة ومميزة وهي عين من نفس نوع [*same type*] الفكرة القديمة: بهذه الطريقة يمكن أن يكون للفكرة المعيَّنة، الجديدة والكائنة في الحاضر، ماض - ماضي نوعها - دون الرجوع إلى الماضي (Locke 1975: 150).

لكي يحافظ على مخزنه استعاريًا، يدّعي لوك:

> هذا الادخار لأفكارنا في مستودع الذاكرة، لا يعني أكثر من هذا، أنّ العقل يمتلك القوة، في العديد من الحالات، على إحياء الإدراكات، التي امتلكها المرء ذات مرة، مع هذا الإدراك الإضافي الملحق بها، بأنها كانت لديه سابقًا. (التأكيد ليس في الأصل؛ Locke 1975: 150)

الذاكرة هي نشاط يؤديه العقل، وليست حاوية موجودة فيه، مكانيًا أو غير ذلك. هذا بَيِّن. وربما لا يلتزم لوك بالموقف القائل إنّ الذاكرة تتطلب فكرتين - فكرة ماضية وفكرة حاضرة عن تلك الفكرة بوصفها ماضية. بدلا من ذلك، إنّ محتويات هذه الحاوية المجازية (1) كانت ممتلَكة من قبل و(2) ممتلَكة الآن بوصفها قد امتُلِكَت من قبل.

ولكن بعد استعارة المخزن تأتي الاستعارة الثانية، هذه المرّة عن الرسم: الذاكرة الآن هي "قدرة في العقل على إحياء، متى شاء، [الأفكار] مرة أخرى... كما لو كانت ترسمها من جديد على نفسها، وإن كان بعضها بصعوبة أكثر، وبعضها الآخر بصعوبة أقل؛ وبعضها بحيوية أكثر، وبعضها الآخر بغموض أكثر" (Locke 1975: 150). الذاكرة هي فنان، يبتكر أفكارًا جديدة من مواد مألوفة: أفكار قديمة موجودة مسبقًا. مرة أخرى، إذا نظرنا إليها حرفياً، يحتاج الفنان إلى فكرتين لتكوين الذاكرة: الفكرة المرسومة حديثًا والفكرة القديمة المعاد إحياؤها حديثًا.

لكن على غرار المَخزن، فإنّ الرسام هو استعارة ينتقل منها لوك إلى مقارنة أكثر تجريدية: التذكّر هو على غرار الرؤية. القدرة على التذكّر تجلب "إلى المرأى" الأشياء التي لا تُرى الآن بأي حاسة من الحواس. مرة أخرى، فكرة ما، امتُلِكَت في الماضي، تعمل في الوقت الحاضر مع أنها انفصلت عن ماضيها:

> وهكذا، بمساعدة هذه القوة [الذاكرة]، يقال عنا إننا نمتلك كل تلك الأفكار في أفهامنا، التي وإن كنا لا نتأمل فيها فعليًا، لكن يمكننا جلبها إلى المرأى، وإظهارها مجدَّدًا، وتكون موضوعات أفكارنا، دون مساعدة تلك الكيفيات المحسوسة، التي طبعتها هناك أولاً. (Locke 1975: 150)

تُشير استعارة لوك الموجزة للذاكرة بوصفها رسامًا إلى أنه قد يكون هناك ما هو أكثر فيما يخصّ الذاكرة من امتلاك فكرة واحدة في الماضي وتشكيل فكرة جديدة دون مساعدة من الانطباعات الأصلية. ضع في اعتبارك هذا: وأنا أسير في الشارع، لدي فكرة عن نكهة ما ولكن لا توجد انطباعات حاضرة عن المذاق. منذ زمن بعيد، كانت لدي فكرة أخرى من هذا القبيل، على الرغم من أنني لا أدركها الآن: لقد تركَ طعم نوع غير عادي من معجون الأسنان انطباعًا قويًا عليّ - وقد اختفى هذا الانطباع الآن. لكنّ لون سيارة ما مارّة هو بالضبط لون معجون الأسنان المنسي منذ زمن طويل: لقد أحيا اللون فكرة مذاقه الخاص. لا أعرف لماذا لدي هذه الفكرة، ولا أُميزها على أنها فكرة استمتعت بها في الماضي. يبدو هذا أقل شبهاً بالتذكّر من امتلاك فكرة على نحو مفاجئ. على الرغم من أنني امتلكتُ فكرةً ذات صلة منذ فترة طويلة، فإنّ الفكرة الجديدة لا تصدمني على أنها مألوفة.

يواجِه لوك انعدامَ الألفة بالألفة. فكرة الرسام جديدة، لكنها تلتقط شيئًا يُميَّز على أنه ماض. إنّ امتلاك أفكار من النوع نفسه، وامتلاكها دون انطباعاتها الأصلية، لا يكفي. يجب على العقل أيضًا أن "يلحظها، باعتبارها عن انطباع ما سابق، ويجدِّد اتصاله المباشر بها، كما هو الحال مع الأفكار التي عرفها من قبل" (Locke 1975: 153). إنّ امتلاك فكرتين - فكرة واحدة، ثم فكرة أخرى عن امتلاك هذه الفكرة من قبل - ليس هو المقصد. بدلاً من ذلك، إنّ الفكرة الأصلية التي تشكّلت استجابةً للانطباعات هي فهم [*apprehension*] ما. يُتيح هذا الفهم- من خلال تأسيس قوة أو قدرة ما - تشكيل فكرة من النوع نفسه على غرار الفكرة الماضية ولكن مع أو بدون انطباعها الأصلي، وبذلك، يُجدِّد الاتصال المباشر بما فُهِمَ سابقًا.

يأتي الاتصال المباشر على درجات. فالأشياء المحسوسة المحيطة بنا والعمليات الذهنية التي نتفكّر بها مألوفة إلى حد ما (Locke 1975: 150-52). نحن نجدِّد الاتصال المباشر بالأشياء ونقوّيه ليس فقط من خلال الانطباعات المتكررة ولكن أيضًا من خلال التذكّر، الذي يجعل العالم مألوفًا على نحو تدريجي. من

دون تذكّر - إعادة الاتصال المباشر لأنفسنا بالأشياء التي اختبرناها سابقًا، حتى في غيابها - سنكون عالقين في حاضر مزيَّف. ستضغط علينا الأشياء مرارًا وتكرارًا، وستكون كل فكرة تشكّلت استجابةً لذلك جديدة وغريبة، ولا تمنحنا أي قبضة على العالم. بدون ذاكرة، ستكون الانطباعات التي لا نهاية لها مجرّد فوضى. الذاكرة، إذن،

ضرورية في الدرجة التي تلي الإدراك. إنها عن لحظة عظيمة للغاية، إلى درجة أنها عندما تكون مطلوبة، تكون جميع ملَكَاتنا المتبقية عديمة الفائدة إلى حد كبير: ولا يمكننا في أفكارنا واستدلالاتنا ومعرفتنا أن نمضي إلى ما وراء الأشياء الحاضرة. (Locke 1975: 153)

إنّ الأفكار الأكثر شيوعًا هي تلك "الأكثر تحديثًا" - تلك الأهم لإعادة تجديد اتصالنا المباشر بالعالم. وتشمل "الكيفيات الأصلية للأجساد، أي، الصلابة والامتداد والشكل والحركة والاستناد"، إلى جانب الكيفيات الثانوية مثل" الحرارة والبرودة ". من الأمور الحاسمة أيضًا عملياتنا الذهنية الأساسية و"عواطف جميع أنواع الكائنات" الأكثر عمومية مثل الوجود والزمن والعدد. إنّ التذكّر يجعل العالم مألوفًا ويجعلنا في منزلنا الذي فيه (Locke 1975: 152).

إذن، ماذا يعني لوك بالتذكّر؟ إنه يعني أنّ الأفكار المتذكَّرة هي أفكار من نفس نوع الأفكار الممتلَكة سابقًا، ولكنّ الأفكار المتذكَّرة امتُلِكَت بشكل مستقل عن الانطباعات التي تشكَّلت منها الأفكار الأصلية، بحيث تُجدِّد الأفكار المتذكَّرة الاتصال المباشر بما قد فُهِمَ عندما تشكّلت الأفكار المقابلة في الأصل، وهذا الاتصال المباشر المتجدد يجعل ما فُهِمَ مألوفًا. يوجِّه التذكّر عالمًا حاضرًا مليئًا بأشياء مألوفة، مما يُسهِّل تعاملنا مع طُرق عمل عقولنا ويساعدنا في التخطيط للمستقبل.

عندما تبرز معالجة لوك للذاكرة، فإنّ المشكلة المعتادة هي الهُوِيَّة الشخصية. ألهمت قصة لوك نظريةَ الذاكرة (MT) للهُوِيَّة الشخصية، التي تساوي الهُوِيَّة الشخصية بالذاكرة: تَماثل الذاكرة الاستطرادية ضروري وكافٍ لتَماثل الأشخاص.

لستُ مهتمًا هنا بنظريات الهُوِيَّة الشخصية -لا بنظرية لوك ولا بـ MT (انظر الفصل 13 من هذا الكتاب). أنا مهتم بالنشاط الذي يدّعي لوك أنّ الهُوِيَّة الشخصية تعتمد عليه: "ذلك الوعي، الذي لا يقبل الانفصال عن التفكير... [الذي] من خلاله يكون كل فرد لنفسه، ما يسمّيه الذات "(Locke 1975: 335). هل هذا الوعي هو نفسه التذكّر أم يختلف عنه؟

لا يكون الوعي - النشاط الذي يُشكِّل الهُوِيَّة -إلا حول الحاضر، حسب لوك: الوعي "يكون دومًا متعلِّقًا بإحساساتنا وإدراكاتنا الحاضرة" (Locke 1975: 115, 335-6). يُؤمِّن هذا الهُوِيَّة الحالية للأشخاص، ما يُحدِّد "الذات لذاتها \الآن" (التشديد مضاف). وقد تبقى هذه الهُوِيَّة ما دام النشاط المسؤول عنها - الوعي - باقيًا. يضمن بقاء الوعي مع مرور الزمن بقاء الأشخاص. ومع ذلك، فإنّ الوعي ليس تذكُّرًا: ففي المقام الأول، الوعي هو الدراية بالأفكار والأفعال الحالية، والإحساسات والإدراكات الحالية. هذه الأفكار الحالية لا يلزم أن تكون ممتلَكة من قبل. من أول مواجهة مع الشيء الغريب يأتي الانطباع الذي تنبثق منه الفكرة الجديدة. ينتبه الوعي، لبعض الوقت، للفكرة الجديدة. لكنّ التذكّر يستعمل الأفكار القديمة لتجديد الاتصال المباشر بالعالم. يخدم كل من الوعي والذاكرة أغراضًا أساسية للتفكير، لكنّ الأغراض التي يخدمانها مختلفة.

ومع ذلك، يصف لوك الوعي بأنه "يمتد إلى الوراء" إلى الأفعال والأفكار الماضية. هل الوعي لا يقتصر على الحاضر؟ هل نحن واعون بالأفكار والأفعال والإحساسات والإدراكات الماضية؟ من المؤكد أنّ ذلك سيكون تذكُّرًا. ماذا عساه يكون؟ لكنّ الوعي الذي "يمتد إلى الوراء" لا يلزم أن يكون عن الأفعال أو الأفكار أو الإحساسات أو الإدراكات الماضية. بدلاً من ذلك، يقتصر الوعي على الحاضر، كما يُصرّ لوك، ولكنّ الموضوع المحتمل للوعي الحاضر هو فكرة تُجدِّد الاتصال المباشر بشيء ما فُهِمَ في الماضي. يحتاج الوعي إلى التذكّر "لتوحيد الوجودات" في الشخص نفسه. عندما يتم تذكّر الأفكار، فإنها تصبح واعية في الوقت الحاضر، لكنها من نفس نوع الأفكار الممتلَكة سابقًا، أفكار تُعرض للوعي في بعض اللحظات الماضية.

يربط التذكّر الوعيَ الحاضر بالوعي الماضي. لكنّ التذكّر ليس وعيًا بالماضي. والوعي في حد ذاته لا يتطلب التذكّر. ومع ذلك، لأننا نتذكّر، فإنّ الاتصال المباشر بالأشياء التي فُهِمَت بوعي في الماضي يمكن تجديده في الوعي الحاضر، وبذلك، يُربَط وعي بآخر وتُوحَّد "الوجودات البعيدة في الشخص نفسه" (Locke 1975: 340-45). بدون التذكّر، لا يمكن أن يُعاد الاتصال المباشر بموضوعات الوعي الماضي، مما قد يُعرِّض الوجود المستمر للأشخاص للخطر. لكنّ هذا لا يجعل الوعي نفس التذكّر.

3. ريد والذاكرة

> من خلال الذاكرة يكون لدينا معرفة فورية بالأشياء الماضية: لا تمنحنا الحواس معلومات عن الأشياء إلا بوصفها موجودة في اللحظة الراهنة؛ وهذه المعلومات، إذا لم تُحفَظ في الذاكرة، ستختفي على الفور، وتتركنا جُهّالاً كما لو أنها لم تكن موجودة قط. (Reid 2002, Essays on the Intellectual Powers of Man, Essay III "Of Memory", Chapter (1)

نتحرّك الآن ما يقترب من مائة عام لنقف عند تفسير مختلِف للذاكرة، مستوحى من معارضَة صورة ما للعقل رَبَطَها مؤلِّفها بـ لوك. أطلق توماس ريد على هذه الصورة التي عارضها "النظرية المثالية" أو "نظرية الأفكار". يكمن في جوهرها الموقف اللوكياني [نسبة إلى لوك] القائل إنّ الموضوعات المباشرة للإدراك هي الأفكار (Locke 1975: 134). على النقيض من ذلك، يجادل ريد بأنّ العقل موجَّه في المقام الأول ليس إلى نفسه أو إلى أفكاره الخاصة، بل إلى العالم. وفقًا لذلك، يقدِّم نظرية واقعية مباشرة عن الذاكرة: عندما نتذكّر، لا يكون العقل موجَّهًا نحو الأفكار - سواء كانت أفكارًا اختُبِرَت في الماضي، أو أفكارًا عن خبرات ماضية - ولكن إلى الأحداث التي اختبرناها في الماضي.

إنّ التأويل الذي يجب أن تُقرأ من خلاله ملاحظات لوك حول الهُوِيَّة

الشخصية بوصفها نوعًا من نظرية ذاكرة (MT)، على الرغم من ادعائه أنّ الهُوِيَّة الشخصية تتمثّل في الوعي، ليس جديدًا. ففي مقالات عن القوى العقلية للإنسان (1785)، يشتكي ريد من أنه "من المستحيل فهم معنى هذا، إلا إذا كان يُقصَد بالوعي الذاكرة" (Reid 2002: 276). عُرِفَ ريد باعتراضه المشهور، اعتراض الضابط الشجاع، على (Reid 2002: 276) *MT*. ومع ذلك، فإنّ الاعتراض لا يعود إلى ريد أصالة. إذ ظهرَ في ألسيفرون لباركلي: أو، الفيلسوف الصغير (1732) وريد نفسه يعزو المثال إلى جورج كامبل[3]. يتمثل انتقاد ريد لـ MT في أنها تخلط بين الحقائق البديهية حول العلاقة الدليلية بين الذاكرة والهُوِيَّة الشخصية وبين الاستنتاجات الميتافيزيقية حول ما يجعل الشخص متماهيًا مع نفسه بمرور الزمن. ولكن حتى هذه البصيرة ليست جديدة من ريد؛ إذ إنها تستثير النقاش الحاصل في أطروحة بتلر المؤثرة "عن الهُوِيَّة الشخصية" (1736). ما هو أصلي لريد هو تفسيره الإيجابي للذاكرة، ويسَعنا التحقيق في هذا بشكل مستقل عن الأسئلة المتعلقة بالهُوِيَّة الشخصية[4].

على الرغم من أنّ ريد بنى تفسيره للذاكرة معارِضًا لنظرية الأفكار، وعلى الرغم من أنه ينظر إلى لوك باعتباره مؤيدًا رئيسًا لتلك النظرية، إلا أنه يشارك لوك الموقف القائل إنّ التذكّر يجدِّد اتصالنا المباشر بالأشياء التي فهمناها في الماضي. إنه نشاط يجعل الأشياء مألوفةً من خلال إعادة تأسيس روابطنا بالأشياء التي سبق أن اختبرناها:

> يجب أن تكون الأشياء المتذكَّرة أشياء أُدرِكَت أو عُرِفَت سابقًا. أتذكّر عبور كوكب الزهرة فوق الشمس في عام 1769. وهكذا، لا بدّ أنني أدركتُ ذلك وقت حدوثه، وإلا فلن أتذكّره الآن. لا يمكن أن يكون اتصالنا المباشر

(3) انظر (Van Cleve (2015: 258, n20.

(4) للاطلاع على معالجة مماثلة لكن أشمل لنظرية الذاكرة عند ريد، انظر (Copenhaver (2006, 2014.

> الأول بأي موضوع فكري من خلال التذكّر. لا يمكن للذاكرة إلا أن تُنتِج استمرارًا أو تجديدًا لاتصال مباشر سابق بالأشياء التي يتم تذكّرها. (Reid 2002: 255)

يهتم ريد في المقام الأول بالذاكرة الاستطرادية: نوع من الذاكرة يتمثّل PAC الذي يخصّه في أن الشخص يتذكّر (بشكل استطرادي) حدثًا ما فقط إذا كان شاهدًا على الحدث المتذكَّر أو فاعلاً فيه. لم يكن في مستطاع ريد تذكُّر عبور كوكب الزهرة فوق الشمس في عام 1769 ما لم يكن قد شهده. لا يمكنني تذكّر عبور كوكب الزهرة عام 1769 لأنني لم أشهده، لم أكن قد ولدتُ بَعدُ. قد أمتلك ذاكرة دلالية عن مرور كوكب الزهرة. أتذكّر أنّ كوكب الزهرة عبر الشمس في عام 1769. لقد تعلّمت هذه الحقيقة من قراءة تفسير ريد للحدث. إنّ ذاكرتي الدلالية أنّ كوكب الزهرة عبرَ الشمس عام 1769 مرتكزة على درايتي السابقة بهذه الحقيقة. لكنني لا أمتلك أي دراية سابقة بالحدث نفسه - عبور كوكب الزهرة فوق الشمس عام 1769 - لذا، لا يمكنني تذكّر مرور كوكب الزهرة عام 1769.

يُعدّ PAC في الذاكرة الاستطرادية شرطًا ضروريًا ولكنه غير كافٍ: إذا كانت لدي خبرة ما كشهود عبور كوكب الزهرة في عام 1769 ولكنني لم أكن في الواقع شاهدًا على الحدث (ولدت في عام 1971)، فإنّ هذه الخبرة ليست ذاكرة استطرادية. من ناحية أخرى، لقد كنتُ فاعلاً أو شاهدًا على العديد من الأحداث التي لا أمتلك ذاكرة استطرادية عنها. لقد شهدتُ زخات شُهب بيرسيد في عام 1980، على الرغم من أنني لا أتذكّر الحدث بشكل استطرادي. أتذكّر أنني رأيت زخات شهب بيرسيد في عام 1980 - أخبرتني عائلتي أنني كنت هناك - لكنني لا أتذكّر زخات الشهب نفسها.

لذا، ما هو مركزي بالنسبة إلى ريد هو نوع التذكّر الذي يتطلب دراية مسبقة بالأحداث المتذكَّرة إلى درجة أنه لا يَعتبر الذاكرة الدلالية شكلاً من أشكال التذكّر، بالمعنى الصحيح للكلمة (Reid 2002: 264). عندما أتذكّر أنّ كوكب الزهرة عبر الشمس عام 1769، يكون لدي اعتقاد أو معرفة، وليس ذاكرة. يُميِّز ريد هذه

الاعتقادات عن ظاهرة التذكّر، لأنه يعتقد أنه حتى عندما تكون هذه الاعتقادات صحيحة ومسوّغة، فإنّ مثلها لا يلعب دورًا في الاحتفاظ بالفهم الماضي للأحداث. في المقابل، لا يتذكّر ريد مرور كوكب الزهرة في عام 1769 فحسب، بل يتذكّر أيضًا أنّ كوكب الزهرة عبر الشمس في عام 1769. وعلى عكس اعتقادي بأنّ كوكب الزهرة عبر الشمس في عام 1769، إنّ اعتقاد ريد بأنّ كوكب الزهرة عبر الشمس في عام 1769 يحتفظ بفهمه الماضي للحدث نفسه. على الرغم من التعبير عنه بشكل قضوي، فإنّ اعتقاده بأنّ كوكب الزهرة عبر الشمس في عام 1769 لا يُنبئ عن ذاكرة دلالية. بل يُنبئ عن درايته السابقة بمرور كوكب الزهرة ويحتفظ بفهمه الماضي للحدث؛ إنه يُنبئ عن ذاكرة استطرادية.

وفقًا لريد، إنّ التذكّر يحتفظ بالفهم الماضي للأحداث التي كنا فاعلين فيها أو شهودًا عليها. التذكّر ليس فهمًا حاليًا. إنه ليس فهمًا حاليًا لخبرة ما ماضية، ولا هو فهم حالي لحدث ما ماض. نحن نتذكّر الأحداث، وليس خبرات الأحداث. ونحن لا نتذكّر الأحداث بإعادة فهمها. بدلا من ذلك، الفهم الماضي هو نفسه محفوظ في التذكّر. وفقًا لريد، من المستحيل فهم أحداث في الماضي: يقتصر الفهم على الحاضر (Reid 2002: 23, 253). تؤسِّس أفعال الفهم علاقة مباشرة بالحدث (أو الموضوع، أو العملية الذهنية) الحاضر. ثم يتم الحفاظ على العلاقة المباشرة التي أسسها الفهم من خلال أفعال تذكّر الحدث الذي فُهِم. التذكّر ليس موجهًا نحو الفهم الماضي، بل إلى ما قُدِّم في الفهم الماضي: أعني، الحدث نفسه (Reid 1997: 28).

يحتفظ التذكّر بالفهم الماضي من خلال تصوّر حدث ما فُهِمَ سابقًا واعتقادٍ بأنّ هذا الحدث حدثَ لي. يختلف هذا الاعتقاد عن الاعتقادات التي تُعبِّر عن الذكريات الدلالية. هذا الاعتقاد هو مكوّن لفعل التذكّر. وفقًا لريد، تتكون الذاكرة من تصور لحدث ما ماضٍ واعتقاد حول هذا الحدث الماضي، أنه حدث للشخص المقدَّم في تلك الذاكرة كفاعل أو شاهد (Reid 2002: 228, 232, 254, 257). تعكس بنية تصور-اعتقاد هاته بنية العمليات الذهنية المعقدة الأخرى الموجَّهة نحو

الأشياء، مثل الإدراك الحسي، الموجَّه نحو الأشياء الموجودة أمامي حاليًا، والوعي، الموجَّه نحو عملياتي الذهنية الخاصة. كل عملية من هذه العمليات تتكون من تصوّر واعتقاد. تختلف العمليات عن بعضها بعضًا لأنّ الأشياء المتصوَّرة تختلف، وكذلك الاعتقادات عن تلك الأشياء (Reid 1997: 197). إنّ التصوّر الذي يكون مكوِّنًا للذاكرة هو عن حدث ما فُهِمَ سابقًا. والمكوّن الآخر للذاكرة هو اعتقاد ما، عن الحدث المتصوَّر، أنه حدث. وعلى نحو خاص، إنه اعتقاد بأنّ الحدث قد حدثَ لي (أو شهدتُه)، حيث تُشير "لي" إلى الشخص الذي قُدِّم في الذاكرة كفاعل أو شاهد على الحدث.

تنضم نظرية التذكّر الواقعية المباشرة لريد إلى نظريته الواقعية المباشرة عن الإدراك. فالذاكرة، على غرار الإدراك، موجَّهة نحو العالم بدلاً من خبراتنا عن العالم. عندما أُدرِك، لا أُدرِك أفكاري أو خبراتي الخاصة؛ إنني أدرك الأشياء في العالم. عندما أتذكّر، لا أتذكّر (في الغالب) خبراتي الماضية؛ بل أتذكّر الأحداث التي خبرتها في الماضي. في تذكّر تلك الأحداث، لا أفهمها راهنًا. إنما الذاكرة هي السفر في الزمن مجازًا[5]. بدلاً من ذلك، لأنني فهمتُ الأحداث في الماضي، لدي القدرة على الاحتفاظ بعلاقة مباشرة بهذه الأحداث، من خلال تصورها الآن على أنها حدثت لي. في تذكّر مثل هذه الأحداث، يمكنني الوصول إلى أكثر مما أدركه في الوقت الراهن. إنّ التذكّر يفترض مسبقًا فهومًا ماضية لكنه ليس موجَّهًا نحوها. بل إنه موجه نحو العالم، عالم يمكنني من خلاله إعادة الاتصال به من خلال تذكّر الأحداث التي حدثت هناك، لأنني كنت هناك. نحن نختبر العالم من خلال إدراكه وتذكُّر مسارنا من خلاله.

(5) انظر الفصل 18، "الذاكرة بوصفها سفرًا ذهنيًا في الزمن"، لكوركين ميكيليان ودينيس بيرين، في هذا الكتاب.

4. الختام

يعتقد لوك وريد أنّ التذكّر يجدِّد الاتصال المباشر بالعالم من خلال الاحتفاظ بعلاقتنا بالأشياء التي كنا على دراية بها في الماضي. في التذكّر، نجدِّد اتصالنا المباشر بما فهمناه سابقًا. يتطلّب التذكّر أن يكون لنا ماض، لكنّ دوره في ادخارنا الذهني متجذِّر بقوة في الحاضر والمستقبل. إذ بوساطته، نتجوَّل في عالم نعرفه على نحو متزايد. لو لم نتمكّن من التذكّر، فسنكون في العالم غرباء على أرض غريبة دومًا.

شكر وتقدير

أشكر شوان نيكولز وبراين كوبنهافر على تعليقاتهم واقتراحاتهم على المسوّدات الأولية.

Further Reading

Folescu, M. (2016) "Remembering Events: A Reidean Account of (Episodic) Memory," Philosophy and Phenomenological Research 93(3). doi:10.1111/phpr.12333.

Hamilton, A. (2003) "Scottish Commonsense about Memory: A Defence of Thomas Reid's Direct Knowledge Account," Australasian Journal of Philosophy 81(2): 229-45.

LÌnnstrm, A. (2007) "Locke's Account of Personal Identity: Memory as Fallible Evidence," History of Philosophy Quarterly 24(1): 39-56.

Van Woudenberg, R. (2004) "Reid on Memory and the Identity of Persons," in T. Cuneo and R. Van Woudenberg (eds.), The Cambridge Companion to Thomas Reid, Cambridge: Cambridge University Press.

Weinberg, S. (2012) "The Metaphysical Fact of Consciousness in Locke's Theory of Personal Identity," Journal of the History of Philosophy 50(3): 387-415.

References

Berkeley, G. (2008) Philosophical Writings, D.M. Clarke (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

Butler, J. (1736/2006) The Works of Bishop Butler, D.E. White (ed.), Rochester, NY: University of Rochester Press.

Copenhaver, R. (2006) "Thomas Reid's Theory of Memory," History of Philosophy Quarterly 23(2): 171-87.

Copenhaver, R. (2014) "Reid on Memory and Personal Identity," in E.N. Zalta (ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/reid-memory-identity/.

Locke, J. (1975) An Essay Concerning Human Understanding, P.H. Nidditch (ed.), Oxford: Oxford University Press.

Malcolm, N. (1977) Memory and Mind, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Parfit, D. (1985) Reasons and Persons, Oxford: Clarendon Press. Reid, T. (1997) Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense, D.R. Brookes (ed.), Edinburgh: Edinburgh University Press.

Reid, T. (2002) Essays on the Intellectual Powers of Man, D.R. Brookes (ed.), University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.

Shoemaker, S. (1970) "Persons and Their Pasts," American Philosophical Quarterly 7(4): 269-85; reprinted in Shoemaker, S. (1984), Identity, Cause and Mind, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 19-48.

Van Cleve, J. (2015) Problems from Reid, Oxford: Oxford University Press.

الفصل التاسع والثلاثون

ديفيد هيوم

دانيال إي. فلايج

يناقش ديفيد هيوم الذاكرة بشكل صريح في موضعين في رسالته في الطبيعة البشرية (THN 1.1.3, 8-10؛ 6-84 ,135)[1]. في كلتا الحالتين، يقارن أفكار الذاكرة بأفكار الخيال. في هذا الفصل، ندرس تلك المناقشات في سياق المبادئ الفلسفية التي طورها في الرسالة. نُبيِّن أنّ هيوم دافعَ عن نظرية سببية للذاكرة، وأنّ فكرة الذاكرة تُمثِّل الانطباع الذي كان السبب الأصلي لها، وأنّ هيوم جادل بأنه لا يمكن للمرء أبدًا أن يكون متيقنًا من أنّ الفكرة المفترضة عن الذاكرة تستوفي هذه الشروط.

أول مناقشة لهيوم للذاكرة كانت في الكتاب الأول، الجزء الأول، القسم الثالث من الرسالة. في هذه المرحلة، كان حدَّدَ التمييز بين الانطباعات/الأفكار على أساس القوة والحيوية (THN 1.1.1.1, 1-2)، وقدَّمَ التمييز بين الإدراكات الحسية البسيطة والمركّبة (THN 1.1.1.2, 2)، وقدّم دفاعًا أوليًا عن نظريته نظرية نسخ الأفكار، "أنّ كل أفكارنا البسيطة في مظهرها الأول، مستمدَّة من انطباعات بسيطة تتطابق معها وتمثّلها بالضبط" (THN 1.1.1.7, 4؛ التشديد في الأصل)، وقدّم

---

(1) نتبع نموذج الإحالة القياسي فيما يخص الرسالة (THN) من خلال الفقرة.القسم.الجزء.الكتاب في هيوم (2000) ورقم الصفحة في هيوم (1978). الإحالات على الملحق في الرسالة تم تمييزها بـ .App تليها الفقرة في هيوم (2000) ورقم الصفحة في هيوم (1978). وبالمثل، الإحالات على مبحث في الفاهمة البشرية (EHU) ستكون الفقرة.القسم في هيوم (1999) ورقم الصفحة في هيوم (1975).

التمييز بين إدراكات الإحساس وإدراكات التفكّر (THN 1.1.2.1, 7-8). مع هذا الإطار المفاهيمي الشحيح، انتقلَ إلى التمييز بين أفكار الذاكرة وأفكار الخيال. فكتب:

> نجد، من خلال الخبرة، أنه عندما يكون أي انطباع حاضرًا في العقل، فإنه يظهر مرة أخرى هناك كفكرة؛ ويمكن أن يحدث هذا بطريقتين مختلفتين: إما عندما يحتفظ، في مظهره الجديد، بدرجة لا بأس بها من حيويته الأولى، ويكون متوسطًا إلى حد ما بين انطباع ما وفكرة ما؛ أو عندما يفقد هذه الحيوية تمامًا، ويكون فكرة تامة. تسمى المَلَكة التي نكرر بها انطباعاتنا بالطريقة الأولى الذاكرة، والأخرى بالخيال. من الواضح، للوهلة الأولى، أنّ أفكار الذاكرة أكثر حيوية وأقوى بكثير من أفكار الخيال، وأنّ المَلَكة الأولى ترسم أشياءها بألوان أكثر تميزًا من تلك التي تستعملها الأخيرة. عندما نتذكّر أي حدث ماضٍ، تتدفق الفكرة عنه في العقل بطريقة قسرية؛ في حين، في التخيّل، يكون الإدراك خافتًا وواهنًا ولا يمكن أن يحتفظ به العقل ثابتًا وموحدًا لفترة طويلة من الزمن إلا بصعوبة. هنا، إذن، فرق معقول بين نوع واحد من الأفكار وآخر. (THN 1.1.3.1, 8؛ التشديد في الأصل)

بالنظر إلى نظرية النسخ، يتم نَسخ المكوِّنات البسيطة لأفكار كل من الذاكرة والخيال من انطباعات سابقة. يُميِّز هيوم أفكار الذاكرة عن أفكار الخيال من حيث أنّ الأولى أكثر قوة وحيوية من الثانية، ما يشير إلى أنّ حيوية وقوة فكرة الذاكرة أقل من تَيْنيك الخاصتين بالانطباع وأكبر من تَيْنك الخاصتين بفكرة الخيال. يوفِّر هذا أساسًا تجريبيًا للتمييز. فقد قَبِلَ ضمنيًا بافتراض الحس المشترك ما قبل الفلسفي الذي مفاده أنّ أفكار الذاكرة توفِّر معلومات عن ماضي المرء، في حين أنّ أفكار الخيال لا تقوم بذلك. إنّ تلميحه للدرجة العليا من القوة والحيوية لفكرة الذاكرة بالنسبة إلى فكرة الخيال يستبق ملاحظته المشهورة التي يقول فيها "وبذلك، قد يُعرَّف رأي ما أو اعتقاد ما على نحو أكثر دقة، فكرة حية مرتبطة أو مقترنة بانطباع حاضر" (THN 1.3.7.7, 9). تُصدَّق أفكار الذاكرة؛ لكنّ أفكار الخيال لا.

لا يكفي الاعتقاد وحده لتمييز فكرة الذاكرة عن فكرة الخيال. يمكن أن تكون الاعتقادات عن الماضي أو الحاضر أو المستقبل، وحِسّنا المشترك ما قبل الفلسفي يعتبر الذاكرة معنية بالماضي. لذلك، يجب أن تُمثِّل أفكار الذاكرة الحالات الماضية. تأخذ سمة هيوم الثانية عن أفكار الذاكرة هذا في الحسبان:

> هناك فرق آخر بين هذين النوعين من الأفكار، لا يقلّ وضوحًا، أعني، على الرغم من أنه لا أفكار الذاكرة ولا الخيال، ولا الأفكار الحية ولا الباهتة، يمكن أن تظهر في العقل، ما لم تكن الانطباعات المقابلة لها قد ذهبت قبل ذلك لتمهِّد الطريق لها، فإنّ الخيال، مع ذلك، ليس مقيدًا بنفس الانتظام والشكل تبعًا للانطباعات الأصلية؛ في حين تكون الذاكرة مقيَّدة بطريقة ما في هذا الصدد، دون أية قوة في التباين. (THN 1.1.3.2, 9; cf. 1.1.3.3, 9)

تُقيَّد الذاكرة بنفس "الانتظام والشكل" أو "الشكل... والانتظام والموقع" (THN 1.1.3.3, 9) على غرار انطباعاتها المقابلة. تؤخذ أفكار الذاكرة لتُمثِّل الانطباعات السابقة. هنا يمكن ربط مناقشة هيوم مباشرة بمبادئه عن تداعي الأفكار[2]. بقدر ما تمثِّل الفكرة انطباعًا ما- أو أي شيء آخر - لا بدَّ أن تشبهه (راجع THN 1.1.1.3, 3؛ 2.3.10.2, 448)، لكنّ التشابه وحده لا يكفي. قد يحدث أن تكون الفكرة التي شكّلتُها عن لحظة ما في معركة هاستينغز تشبه الأحداث التي حدثت، لكن بما أنني لم أستطع رؤية تلك المعركة، فقد تكون مجرّد فكرة من الخيال. ما هو المطلوب زيادة على ذلك؟ نحن بحاجة إلى شيء يحدد الموقع الزمني للانطباع بالنسبة إلى

(2) رأى هيوم في الرسالة أنّ جميع الاعتقادات يمكن تفسيرها من خلال مبادئ تداعي الأفكار: التجاور في الزمان والمكان، والتشابه، والسببية (THN 1.1.4). في حين احتفظ رسميًا بهذا الموقف في مبحثه في الفاهمة البشرية (EHU 3)، لعبَ علم النفس الترابطي الخاص به دورًا أكثر أهمية في الرسالة مما كان عليه في التحقيق الأول. في الرسالة، يستخدم هيوم مبادئ تداعي الأفكار لتفسير لماذا يتمسك المرء بمثل هذه الاعتقادات غير المسوَّغة مثل الاعتقاد بالارتباط الضروري (THN 1.3.14)، والاعتقاد بالعالم الخارجي (THN 1.4.2)، والاعتقاد بالجوهر المادي (THN 1.4.3)، والاعتقاد بالهُويَّة الشخصية (THN 1.4.6).

فكرة الذاكرة[3]. تتطلب نظرية نسخ الأفكار أن تكون الأفكار البسيطة مسبَّبة بوساطة الانطباعات البسيطة وتشبهها تمامًا. لذا، من المفهوم أن تكون كل الأفكار البسيطة هي أفكار للذاكرة، لكن يبدو أنّ هيوم مهتم بحالة أكثر نموذجية عن الذاكرة، على سبيل المثال، تذكّر لعبة البلياردو التي لَعبتها بالأمس[4]. إنّ هيوم، على غرار البقية منا، افترضَ أنّ هناك تقابلاً أحاديًا بين النتيجة المحددة والسبب المحدد. وهكذا، إنّ فكرة ما للذاكرة، بوصفها نتيجة ما، تُقابِل الانطباع المحدد الذي سبَّبها في الأصل[5]. حدَثَ السبب الأصلي في وقت محدد في الماضي. لذا، ستنتقي الاعتبارات السببية الانطباعَ الذي تسبَّب في الأصل في فكرة الذاكرة[6]. لاحِظ أنّ تفسير هيوم للذاكرة يشابه نظريته عن نسخ الأفكار البسيطة: تمامًا مثلما يوجد انطباع ما كان هو السبب الأصلي لأي فكرة بسيطة ويشبهها تمامًا، كذلك

(3) سيلاحظ القارئ أنني لم أناقش "الانتظام [order]". ذلك لأنني أعتبر "الانتظام" مصطلحًا غامضًا بين ما يتعلق بترتيب [arrangement] الأفكار البسيطة في فكرة مركّبة وما يتعلق بالموقع في الزمن. يمكن فهم THN 1.1.3.2, 9 على أنها تتعلق بترتيب الأفكار البسيطة في فكرة مركّبة، وهو ما يبدو أيضًا أنّ هيوم يعنيه بـ "الشكل". وفي THN 1.1.3.3, 9 حيث يكتب هيوم، "إنّ الممارسة الرئيسة للذاكرة ليست في الاحتفاظ بالأفكار البسيطة، بل في انتظامها وموضعتها" يبدو أنه يفهم "الانتظام" من حيث الموقع في الزمن، وهي نقطة تدعمها مناقشة هيوم لقدرة المؤرخ على مناقشة الأحداث التاريخية خارج انتظامها الزمني، على الرغم من أنّ المؤرخ "ينتبه لهذا الاضطراب، إذا تحرّى الدقة" (THN 1.1.3.3, 9).

(4) نترك سؤال هل يمكن للمرء أن يمتلك فكرة ما عن الذاكرة تتألف من فكرة بسيطة مفردة مفتوحًا.

(5) يجب عدم خلط هذا السبب الأصلي مع الانطباعات التي تُثير الذاكرة، THK 1.3.5.4, 627-8 .

(6) جادل دانيال فلايج بأنّ "أفكار الذاكرة [هي] أفكار نسبية تقابل أوصافًا محددة للشكل العام التالي، " الانطباع الذي هو السبب (الأصلي) لـ م التي تشبهه تمامًا (أو على نحو تقريبي)، "حيث تُشير "م" إلى فكرة إيجابية معينة" (Flage 1984: 172). في حين أن التفسير أعلاه قد يحمل أوجه تشابه مع تفسير فلايج، فإننا نتجنب تسمية أفكار الذاكرة "بالأفكار النسبية" لأنه (1) كما أوضحت ليزلي فريدمان، لا يصفها هيوم بذلك (Friedman 1993, 183)، و(2) لا يتسق الاستعمال الأحدث "للأفكار النسبية" من لدن غالين ستراوسون (Strawson 1989) وآخرين مع استعمال فلايج (Flage 2007).

هناك انطباع ما سبَّبَ فكرة الذاكرة ويشبهها. يربط هذا أفكارَ الذاكرة بالإطار المفاهيمي الشحيح الذي طوَّره هيوم في هذه المرحلة من الرسالة.

قبل دراسة مناقشة هيوم الثانية للذاكرة، يجب الإشارة إلى مشكلة ما. حتى إذا كان التفسير أعلاه يعمل في حالات تذكّر انطباعات الإحساس، فليس من الواضح أنه يعمل في تذكّر جميع الحالات النفسية السابقة، مثل الأحلام (Traiger 1985: 169-70). يجب أن يكون محتوى على الأقل بعض الأحلام أفكارًا من الخيال (راجع EHU 12.11, 153). الطريقة الوحيدة التي يمكن للمرء أن يتذكّر بها الحلم بوصفه حلمًا ما هي إذا تبعَ هيوم لوك وتمسّك بأنّ انطباعات التفكّر تُميِّز الحالات الذهنية الحادثة، إلى درجة أنّ تذكّر حلم ما سيتضمَّن فكرة من أفكار التفكّر تُقابِل حالة حلم ما مع اقترانها بمحتوى انفعالي أو حسي. تشير كتابات هيوم بعد الرسالة إلى أنه ربما يكون قد فكّر في مثل هذا الموقف[7]، لكنه غير حاضر في الرسالة. نظرًا إلى أنّ مناقشات هيوم الوحيدة للذاكرة موجودة في الرسالة، فلن نتكهّن كيف قد يكون هيوم راجعَ موقفه.

تقع مناقشة هيوم الثانية للذاكرة في سياق مناقشة أعم للسببية. بعد الإشارة إلى أنه "فيما يتعلق بتلك الانطباعات، التي تنشأ من الحواس، فإنّ سببها النهائي، في رأيي، لا يمكن تفسيره بشكل تام بوساطة العقل البشري، وسيكون من المستحيل دومًا البت في ذلك بيقين" (THN 1.3.5.2, 84؛ التشديد في الأصل)، يتحوّل هيوم إلى الذاكرة. فيكتب قائلاً:

> عندما نبحث عن الميزة التي تُميِّز الذاكرة عن الخيال، يجب أن ندرك على

(7) وهذا الواضح إلى حد كبير فيما يتعلق بالاعتقاد، نظرًا إلى أنه يبدو قد تحوّل من القوة والحيوية بصفتهما سمة من سمات فكرة الإحساس أو التفكّر المعتقَد بها إلى الشعور أو العاطفة التي تصاحب فكرة الإحساس أو التفكّر (EHU 5.10-13, 47-50؛ App. 3, 624). إذا كان هيوم قد ميَّز الاعتقاد بوصفه شعورًا أو عاطفة (انطباع عن تفكّر)، فسيكون من المتماسك لهيوم أن يفرّق بين الحالات النفسية الأخرى بالطريقة نفسها. انظر Hanson (1988)؛ Flage (1990: 168-86).

> الفور أنها لا يمكن أن تقع في الأفكار البسيطة التي تقدّمها لنا؛ لأنّ كلتا هاتين المَلَكتين تستعيران أفكارهما البسيطة من الانطباعات ولا يمكنهما أبدًا تجاوز هذه الإدراكات الحسية الأصلية. هاتان المَلَكتان قلّما تتميَّز واحدتهما عن الأخرى بترتيب أفكارهما المركّبة. لأنه، على الرغم من كونها خاصية مميزة للذاكرة الاحتفاظ بالموقع والانتظام الأصليين لأفكارها، في حين ينقلها الخيال ويغيرها كما يحلو له؛ إلا أنّ هذا الاختلاف لا يكفي لتمييز عملهما، أو جعلنا نعرف إحداهما من الأخرى؛ ومن المستحيل استدعاء الانطباعات الماضية، من أجل مقارنتها بأفكارنا الحاضرة، ورؤية ما إذا كان ترتيبها متشابهًا تمامًا. ولأنّ الذاكرة تكون معروفة لا بانتظام أفكارها المركّبة ولا طبيعة أفكارها البسيطة؛ يترتب على ذلك أنّ الفرق بينها وبين الخيال يكمن في قوتها وحيويتها الفائقتين. قد ينغمس المرء في خياله مختلِقًا أي مشهد ماضٍ من المغامرات؛ ولن يكون هناك أي إمكانية لتمييز هذا عن تذكّر من نوع مماثل، إذا لم تكن أفكار الخيال أكثر خفوتًا وغموضًا. (THN 1.3.5.3, 85؛ التشديد في الأصل)

لقد ميَّزت المناقشة السابقة أفكار الذاكرة عن أفكار الخيال تجريبياً على أساس درجات القوة والحيوية، لكنها أكدت أيضًا على الاختلاف النظري بين الاثنين على أساس التشابه والسببية. لذلك، في حين أننا قد نميِّز فكرة الذاكرة عن فكرة الخيال على أساس درجتها الكبرى من القوة والحيوية، فقد كان التشابه مع الانطباع السابق الذي سبَّبها هو الذي جعل فكرة ما فكرة للذاكرة. تُركِّز هذه الفقرة على ممارسة التمييز بين أفكار الذاكرة وأفكار الخيال. يشير هيوم إلى أنه، من الناحية العملية، لا يمكننا التمييز بين فكرة الذاكرة وفكرة الخيال على أساس أي من الأفكار التأسيسية لها. ولا يمكننا إثبات أنّ فكرة افتراضية ما للذاكرة تشبه الانطباع الذي نشأت منه، لأنه من المستحيل مقارنة فكرة الذاكرة مع أي انطباع. لذلك، من الناحية العملية، إنّ الأساس الوحيد للتمييز بين فكرة الذاكرة وفكرة الخيال هو من حيث القوة الأكبر والحيوية الأكثر للفكرة الأولى بالنسبة إلى الأخيرة. لكن كما يواصل هيوم، مجادِلاً بأنّ القوة والحيوية ليسا أساسًا موثوقًا به تمامًا لتحديد التمييز في الممارسة:

> كلما كانت هذه الذكرى أحدث، كانت الفكرة أوضح؛ وعندما يعود، بعد فاصل طويل من الزمن، إلى التأمل في موضوعه، فإنه دائمًا ما يجد أنّ فكرته قد تحللت كثيرًا، إن لم تكن قد مُحِيَت بالكامل. كثيرًا ما نشك في أفكار الذاكرة حين تصبح ضعيفة وواهية جدًا؛ ونكون في حيرة من أمرنا لتحديد ما إذا كانت أي صورة هي نابعة من الخيال أم الذاكرة، عندما لا تُرسَم بألوان حية بحيث تُميِّز تلك الملكة الأخيرة. (THN 1.3.5.5, 85)

مع أننا لاحظنا التشابه بين نظرية نسخ الأفكار وتفسير هيوم للذاكرة، إلا أنه ليس تشابهًا تامًا. ففي حين تتطلب نظرية النسخ وجود تشابه تام بين فكرة ما بسيطة والانطباع الذي كان السبب الأصلي لها، فإنّ التشابه غالبًا ما يكون غير تام في حالة أفكار الذاكرة. إنّ تلميح هيوم إلى وضوح الفكرة وميل الفكرة إلى "التحلل" مع مرور الوقت - لتكون أقل وضوحًا، وأقل تشابهًا على نحو تام مع الانطباع الذي تسبَّب في حدوثها - يعكس هذه النقطة. زيادة على ذلك، تتضاءل قوة الفكرة وحيويتها أيضًا مع تقهقر الانطباع المتذكَّر إلى الماضي، مما يجعله، في الممارسة العملية، أساسًا غير تام للتمييز بين أفكار الذاكرة وأفكار الخيال. ومما زاد الطين بلة، أنّ هناك ظروفًا يمكن فيها لأفكار الخيال أن تكتسب قوةً وحيويةً فتجعلانها غير قابلة للتمييز عن أفكار الذاكرة، على سبيل المثال، "في حالة الكذابين؛ الذين من خلال تكرارهم لأكاذيبهم، يتوصلون أخيرًا إلى تصديقها وتذكرّها، كحقائق" (THN 1.3.5.6, 86).

لذا، يبدو أننا تُركنا مع الوضع التالي. إنّ أفكار الذاكرة تُمثِّل (تشبه إلى حد ما) الأفكار التي تسبَّبت فيها في الأصل، لكن لا يمكننا مقارنة فكرة ما بانطباع ما، وهكذا، لا نعرف أنّ هناك تشابهًا. الأساس الوحيد لتمييز أفكار الذاكرة عن أفكار الخيال في الممارسة هو من خلال الدرجة الكبرى نسبيًا من القوة والحيوية اللتين تخصّان أفكار الذاكرة بالنسبة إلى أفكار الخيال. لكنّ القوة والحيوية أساس غير موثوق به لاستخلاص الفرق في الممارسة، لأنّ أفكار الذاكرة يمكن أن تفقد القوة والحيوية ويمكن لأفكار الخيال أن تكتسب القوة والحيوية. لذا، من الناحية

النظرية، لا يمكننا أبدًا معرفة أنّ فكرة فعلية ما للذاكرة تشبه سببها المفترض؛ ومن الناحية العملية، لا يمكننا أبدًا معرفة أنّ فكرة ما هي في الواقع فكرة للذاكرة وليست فكرة من الخيال.

ماذا عسانا نقول؟ هل يجب أن ننضم إلى جحافل الشرّاح الذين يتأسفون على أوجه القصور الفادحة في تفسير هيوم للذاكرة؟ (انظر، على سبيل المثال، Holland 1954؛ Benjamin 1964: 172-4؛ Passmore 1980: 93-7؛ Noxon 1976: 271؛ McDonough 2002)[8]. ربما لا.

عند تقييم العمل الفلسفي لشخصية تاريخية، ينبغي أن نسأل ثلاثة أسئلة. الأول، هل التأويل الذي طوّرناه هو التأويل الأكثر قبولاً من الناحية الفلسفية والذي يتوافق مع النصوص الرئيسة؟ قد يدّعي المؤرخ الدقيق أنّ هذا السؤال مفتوح على الدوام. الثاني، ما هو السؤال الذي يعالجه الفيلسوف؟ على سبيل المثال، هل هو السؤال نفسه الذي يعالجه فيلسوف ما معاصر فيما يخصّ المسألة الفلسفية؟ الثالث، هل التفسير الذي طوّرناه يتوافق مع المبادئ العامة للفيلسوف ومرتكزات أعماله؟

فيما يخصّ السؤال الثاني، يجب أن نعي أنّ سؤال هيوم قد لا يكون هو نفسه الذي يطرحه الإبستمولوجي المعاصر عن الذاكرة. من المحتمل أن يبدأ الفيلسوف المعاصر بافتراض أن الذاكرة تزودنا ببعض المعرفة عن الماضي ويمضي في تطوير تفسير نظري يسوّغ هذا الافتراض. غالبًا ما تفحص مثل هذه البدايات أوجه القصور في بعض النظريات مع التركيز على تطوير نظرية أكثر ملاءمة. ليس من الواضح أنّ هذا كان هو ما يُقلِق هيوم. يتعلق سؤال هيوم بالتمييز بين أفكار الذاكرة وأفكار الخيال. إذا كان هناك افتراض بأنّ أفكار الذاكرة صحيحة، فإنه لم يكن أكثر من

(8) سيشير هؤلاء الشرّاح أيضًا إلى الأخطاء اللفظية لهيوم: أفكار الذاكرة "تكافئ الانطباعات" (THN 1.3.4.1, 82)، وتلميحاته إلى "انطباع الذاكرة" (THN 1.3.5.1, 84)، و"تكرار ذلك الانطباع في الذاكرة" (THN 1.3.5.7, 86).

افتراضٍ ما نابع من حس مشترك ما-قبل-فلسفي. لم يكن شغله الشاغل إظهار صحة الافتراض، على الرغم من أنّ مناقشته لشكل أفكار الذاكرة وانتظامها تشير إلى الظروف التي ستكون فيها فكرة ما للذاكرة صحيحة.

بالانتقال إلى السؤال الثالث، نلاحظ أنّ تفسيرنا يتوافق مع محاولة هيوم بناء "علم الإنسان" (THN Introduction. 4.xv) على أساس مبادئ تداعي الأفكار: التجاور في المكان والزمان والتشابه والسببية. استعملَ هيوم هذه المبادئ لتفسير سبب امتلاكنا بعض الاعتقادات الأساسية، مثل الاعتقاد بوجود العالم الخارجي (THN 1.4.2)، والاعتقاد في الجوهر المادي (THN 1.4.3)، والاعتقاد في هُوِيَّة الذات مع مرور الزمن (THN 1.4.6). يوضَع البرنامج التفسيري إلى جانب اختبارات هيوم الفلسفية، التي عادة ما تسبقه، للمسوِّغ الإبستمي للاعتقادات، اختباراتٌ تُظهر أنّ الاعتقاد المعني غير مسوَّغ أو خاطئ. لذا، عند فحصها في سياق برنامج هيوم العام في الرسالة، تكون الاستنتاجات الشكيّة في مناقشة هيوم الثانية لأفكار الذاكرة غير مفاجئة. بالطبع، تشير استنتاجاته إلى أنه، عمليًا، تكون لدينا ببساطة اعتقادات، بعضها من المفترض أن يتطابق مع الانطباعات الماضية (المركّبة)، والكثير منها لا يكون كذلك. ماذا نفعل؟

وفقًا لهيوم، نبني نوعين من الوقائع من اعتقاداتنا (THN 1.3.9.3, 108). الواقع الأول هو نظام أفكار الذاكرة والانطباعات الراهنة (الذات). والواقع الآخر هو نظام سببي يتجاوز الذات يسميه هيوم الحُكم (THN 1.3.9.3, 193)، و"هذا المبدأ الأخير هو الذي يجعل العالم أهلاً بالسكان ويجعلنا نتعرف على موجودات كهذه نظرًا لأنها، حين تزال من الزمان والمكان، تُصبح واقعة ما وراء نطاق الحواس والذاكرة" (THN 1.3.9.4, 108). من المفترض أنّ القيد الوحيد على هذه البناءات هو التساوق (راجع THN 1.3.5.2, 85؛ 1.1.6.8, 15).

لذا، يعكس تفسيرنا ما يقوله هيوم في مناقشتيه الصريحتين حول الذاكرة. أفكار الذاكرة قوية وحيوية، أي، يُصدَّق بها. إذا كانت صحيحة، فإنها تمثِّل انطباعًا تسبَّب في الفكرة ويشبهها، على الرغم من أننا لا نستطيع أبدًا التأكد من صحة أي

فكرة من أفكار الذاكرة. يربط هذا التفسير تفسير هيوم للذاكرة بمبادئ تداعي الأفكار عنده، ويبدو أنه يتوافق مع المكونات الرئيسة لفلسفة هيوم. ومع ذلك، وفق قراءتنا، يقتصر تفسير هيوم للذاكرة على الانطباعات الماضية للإحساس والحالات الانفعالية الماضية، ربما، لكنّ نسَقه في الرسالة لا يبدو أنه يفسِّر ذكريات الحالات النفسية هاته مثل الأحلام. من الواضح أنه لا يفسِّر ذكريات كيفية القيام بالأمور أو دور الذاكرة في المعنى اللغوي.

لن يوافق الجميع على تفاصيل تفسيرنا لهيوم حول الذاكرة. سيفترض الكثيرون أنّ الشاغل الرئيس لهيوم كان إبستمولوجيًا وليس نفسيًا. وسيجادل بعضهم بأنّ المناقشة في الرسالة 1.3.5، التي مفادها أنه لا توجد وسيلة يمكننا من خلالها معرفة أنّ فكرة ما للذاكرة تشبه الانطباع الذي تسبّب فيها، هي رفض فعلي لشرط التشابه السببي (Johnson 1987؛ McDonough 2002: 78-84)، ولكنّ معظم العلماء سيوافقون على أنّ تفسير هيوم يتبع على الأقل الخطوط العريضة العامة التي رسمناها[9].

References

Azeri, Siyaves (2013), "Hume's Social Theory of the Memory," Journal of Scottish Philosophy 11(1): 53-68.

Benjamin, B. S. (1964), "Remembering," in Donald F. Gustafson, ed., Essays in Philosophical Psychology, Garden City, NY: Doubleday Anchor Books, pp. 171-94.

Flage, Daniel E. (1984), "Hume on Memory and Causation," Hume Studies, 10th Anniversary Issue, pp168-88.

Flage, Daniel E. (1990), David Hume's Theory of Mind, London: Routledge.

Flage, Daniel E. (2007), "Relative Ideas Re-viewed," in The New Hume Debate, eds. Rupert Read and Kenneth A. Richman, revised edn., London: Routledge, pp. 138-53.

Friedman, Leslie (1993), "Another Look at Flage's Hume," Hume Studies 14: 177-96.

Hanson, Stacy J. (1988), "Impressions of Belief," Hume Studies 14: 277-304.

Holland, R. F. (1954), "The Empiricist Theory of Meaning," Mind 63: 464-86.

(9) الاستثناء الأبرز هو Azeri (2013). يزعم أزيري أنّ هناك فرقًا بين الذاكرة الطبيعية أو التمثيلية - التي تُطابِق التفسير الذي رسمناه - والذاكرة عبر العلامات. نظرًا إلى أنّ أزيري يُشرك عناصر من الرسالة تتجاوز مناقشات الذاكرة، عناصر يربطها هيوم بالتاريخ، فإننا لا نعتقد أنها تعكس المصداق الصحيح لمفهوم هيوم عن الذاكرة.

Hume, David (1975), Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals, ed. L. A. Selby-Bigge, 3rd edn., revised P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.

Hume, David (1978), A Treatise of Human Nature, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd edn., revised P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press. Hume, David (1999), An Enquiry Concerning Human Understanding, ed. Tom L. Beauchamp, Oxford Philosophical Texts, Oxford: Oxford University Press.

Hume, David (2000), A Treatise of Human Nature, eds. David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford Philosophical Texts, Oxford: Oxford University Press.

Johnson, Oliver (1987), "'Lively' Memory and 'Past' Memory," Hume Studies 13: 343-59.

McDonough, Jeffrey K. (2002), "Hume's Account of the Memory," British Journal for the History of Philosophy 10(1): 71-87.

Noxon, James (1976), "Remembering and Imagining the Past," in Hume: A Re-Evaluation, eds. Donald W. Livingston and James T. King, New York: Fordham University Press, pp. 270-95.

Passmore, John (1980), Hume's Intentions, 3rd edn., London: Duckworth.

Strawson, Galen (1989), The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume, Oxford: Clarendon Press.

Traiger, Saul (1985), "Flage on Hume's Account of the Memory," Hume Studies 11: 166-72.

الفصل الأربعون

جورج فيلهلم فريدريش هيغل

فالنتينا ريتشي

الاستحضار والذاكرة ليسا من بين الموضوعات التي اشتهر بها هيغل في الغالب. ومع ذلك، لا يعني هذا أنّ مناقشته للاستحضار والذاكرة لا يمكن أن تكون ذات فائدة للتفكّر الفلسفي في هذه الموضوعات. على العكس من ذلك، على غرار ما أهدف إلى توضيحه في هذا الفصل، يلعب الاستحضار على وجه الخصوص دورًا مهمًا داخل النسق، على الرغم من أنّ العلماء لم يعترفوا دومًا بأهميته[1]. يمكن تفسير ذلك جزئيًا من خلال حقيقة أنه لا يوجد مرتكز منهجي واحد يناقشه هيغل: بدلاً من ذلك، يظهر الاستحضار في عدة نقاط داخل النسق نفسه، عادةً نقاط الانتقال الحاسمة بين الأجزاء المختلفة منه. يمكن للفحص الدقيق لمثل هذه المواضع إلقاء الضوء على الدور الحيوي الذي يلعبه الاستحضار من أجل حرية الروح وتحقيقها وبلوغ الفكر الموضوعي. إنّ الاستحضار، كما سأبيّن، هو وظيفة أساسية من جهة أنه يسمح للروح بتذويت التعيّن المكاني-الزماني لمحتوى خبرته والوصول إلى مرحلة الفكر (في علم النفس) ومرحلة المفهوم في نقائه (في الانتقال بين الفينومينولوجيا والمنطق)، أعني، محتوى الخبرة الذي تم تنقيته بتعيينه. فيما يلي، أقدّم ما أعتبره أهم ثلاث مناقشات للاستحضار والذاكرة في عمل هيغل،

(1) ومع ذلك، فقد أخذ هذا الاتجاه في التغيّر وظهرت عدة دراسات جديدة أشمل حول هذا الموضوع في العقد الماضي. للاطلاع على مسح كاملٍ محدّثٍ من الأدبيات حول هذا الموضوع، راجع "المقدّمة" في Ricci and Sanguinetti (2013).

أعني، تلك التي يمكن أن نجدها في علم النفس، وفينومينولوجيا الروح، والمنطق[2]. هدفي هو إلقاء الضوء على وظيفة هذه المفاهيم في نسق هيغل وإظهار كيف يمكن لهذه المهمة أن تدعم فهمًا أفضل لفلسفة هيغل ككل وتقدِّم بعض التبصّرات للتأمل الفلسفي العام حول الذاكرة بحد ذاتها على حد سواء.

في البداية، يجدر بنا أن نضع في الاعتبار أنّ هيغل يستعمل مفهوميّ الاستحضار (*Erinnerung*)* والذاكرة (*Gedächtnis*) بطرق مختلفة، على الرغم من أنه يمكن القول إنّ وظيفتيهما متماثلتان ومرتبطتان بشكل صارم بتحقيق حرية الروح. إذا نظرنا إلى الموضع المنهجي الذي قُدِّم فيه هذان المفهومان - قسم علم النفس في الموسوعة[3] - يمكن أن نرى أنّ وظائفهما المعرفية المحددة مختلفة تمامًا ولكنها متصلة. إذ إنّ الجزء من علم النفس الذي يدخل فيه المفهومان حيز العمل هو ذلك الجزء المتعلِّق بـ "الروح النظري"، حيث يناقش هيغل النشاط المعرفي للروح بوصفه عقلاً [intelligence]. يُشكِّل الاستحضار المرحلة الثانية من المراحل الثلاث التي يُصاغ فيها التمثّل (*Vorstellung*). فيما يلي، سأبيِّن المزيد عن طُرق عمل الاستحضار؛ لكن، في الوقت الراهن، يكفي أن نقول إنه معني باستدخال المعطيات القادمة من الحواس والتكوين اللاحق للصور، حيث يصبح العقل فعالاً

---

(2) أركِّز على هذه السياقات لأنني أعتبرها تأسيسية فيما يخصّ تأويل وظيفة الاستحضار في فلسفة هيغل ككل. ومع ذلك، هناك مواضع أخرى في النظام، يلعب الاستحضار فيها دورًا رئيسًا، مثل الأنثروبولوجيا وفلسفة التاريخ وعلم الجمال وفلسفة الدين وتاريخ الفلسفة. للاطلاع على تقصٍّ مفصّلٍ لهذه الحالات المحددة من الاستحضار، انظر Ricci and Sanguinetti (2013).

(*) على نحو قياسي تعني اللفظة الألمانية Erinnerung الاستذكار أو الاسترجاع أو الاستحضار [recollect] أو التذكّر لكنّ هيغل يشدد على معناها الجذري الذي يعني أن تجعل الشيء جوّانيًا أو داخليًا، أي، استدخال [interiorization] الشيء، أو جعله جزءًا من الذات، أي، تذويت [internalization] الشيء، وكذلك يسعنا في ضوء ذلك أن نقول استبطان لكنني لن استعملها هنا لمنع الخلط مع المقابل العربي المشهور لكلمة 'introspection' وسأقتصر على استعمال كلمة استدخال أمام مقابلها الإنجليزي السالف الذكر أينما وردت في هذا الفصل.

(3) لقد اختصرت الإحالات على أعمال هيغل على النحو التالي: فلسفة الروح (EN)؛ فينومينولوجيا الروح (PhG)؛ فلسفة الحق (PhR)؛ علم المنطق (WdL).

فيما يتعلّق بمحتواه ويبدأ في إظهار القدرة على العمل عند غياب المحفزات الخارجية. من ناحية أخرى، لا يمكن العثور على الذاكرة (*Gedächtnis*) إلا في مرحلة لاحقة. يبقي هيغل هذا المصطلح للعملية التي يتطور العقل بفضلها ويكتسب اللغة. الذاكرة هي الوظيفة التي تُمكّن الشخص من الاكتساب الكامل للعلاقة بين الكلمات ("الأسماء") ومعانيها، ولكن كذلك، في مرحلتها الأخيرة (كما في "الذاكرة الميكانيكية")، التخلّي عن هذه العلاقة ويصبح خبيرًا في المعنى نفسه ومؤلّفًا له (EN § 463). تُعدّ هذه وظيفة أساسية لأنّ العقل، بعيدًا عن الاهتمام بالأسماء ومعانيها، يصبح قادرًا على التفكير بحرية، أي، يُنتِج محتواه الخاص.

وهكذا يبدو أنّ الاستحضار والذاكرة يتشاركان في بنى مفاهيمية متشابهة، تتعلق أساسًا بعمليات استدخال المحتوى المعرفي والقدرة على استدعائه. ومع ذلك، يبدو أنّ الوظيفة المحددة للذاكرة مقصورة على فضاء اللغة، حيث يتركّز نشاطها على تذويت العلاقة بين العلامة اللغوية - التي تتميز بالاعتباطية وبذلك تفتقر إلى أي معنى جوهري - والمحتوى الروحي الذي تمثّله، مما يجعل هذه العلاقة ملكية للعقل. من ناحية أخرى، يطفو الاستحضار من جديد في نقاط مهمة عديدة في فلسفة هيغل. أقترح التركيز على الأخير لسببين رئيسين: الأول، يستعمل هيغل هذا المفهوم في الغالب، وليس مفهوم الذاكرة، عندما يناقش وظيفة تفكرية مهمة. الثاني، وعلى نحو متصل، يتضمن المصطلح الألماني *Erinnerung* إحالة على كل من الاستدخال وفعل استدعاء المحتوى الذي تم الحفاظ عليه بهذه الطريقة. وهكذا، إنّ التركيز على الاستحضار بدلاً من الذاكرة يمكن أن يوفّر تبصرًا بشأن أجزاء مهمة من النسق وبشأن بعض القضايا الأكثر إثارة للجدال فيما يتعلق بفكر هيغل[4].

(4) قد يجادَل بأنه ليس من الضروري التمييز بين المصطلحين، لاسيما عند التعامل مع قراءة ما حول الوظيفة العامة للاستحضار داخل نسق هيغل. يُعدّ مفهوم نوزو "الذاكرة الديالكتيكية" مثالاً على هذا الاستعمال المرن لتلك المصطلحات. انظر (Nuzzo (2006, 2012.

1. الاستحضار في علم النفس

وفقًا لمناقشات هيغل حول "الروح النظري" (EN §§ 445-68)، إنّ العقل في المرحلة الأولى من تطوّره "يجد نفسه محدَّدًا" (EN § 445؛ التشديد في الأصل). بمعنى آخر، إنه يتمتع بعلاقة خاملة مع البيانات التي يتلقاها من الخارج. يصف هيغل تطوّر العقل من خلال "افتراض ما هو موجود على أنه خاص به" ومن خلال "تفنيد"... ما يشبه إيجاد العقلاني" (EN § 445). يحدث هذا التطوّر من خلال تفاعل ديالكتيكي بين النشاط والخمول، حيث ما ظهر لأول مرة على أنه فوري، بوصفه معطى، يُحرم تدريجياً من فوريته وخارجيته، ويتحول إلى ملكية العقل. المراحل الثلاث الرئيسة لهذه العملية، التي تُقابل الأنشطة الأساسية الثلاثة للعقل، هي الحدس والتمثيل والتفكير.

الحدس [*Anschauung*] هو المرحلة الأولى من نشاط العقل، وعلى هذا النحو، فإنّ العلاقة مع موضوعه تتميز في البداية بخمول جوهري. هذه هي مرحلة الإحساس [*Gefühl* أو *Empfindung*]، حيث يتأثر الفاعل العارف ببساطة بالموضوع: عندما يكتب هيغل إنّ الموضوع "موجود" أو "معطى" بالنسبة إلى العقل، تكون الإحالة تحديدًا على الإحساس. ومع ذلك، بمجرد أن يصبح الإحساس موضوع الانتباه، يبدأ العقل في التحرر من خموله الأولي.

الانتباه [*Aufmerksamkeit*]، بهذا المعنى، هو لحظة أساسية لأنه أول نفي للفورية التي يكون فيها الموضوع أمام الذات، وبهذا المعنى هو الشكل الأول للتعيّن الذاتي للعقل، الذي يقرر بشكل مستقل التركيز على موضوع محدد أو مجموعة من البيانات من بين العديد من البيانات التي تُقدَّم له. إنّ الانتباه لإحساس ما يعني القيام بالاختيار من بين جميع الإحساسات الراهنة: بالنسبة إلى هيغل، يُعدّ هذا فعلاً ذا أهمية كبيرة لدرجة أنه بدونه "لا شيء يكون للروح" (EN § 448)[5].

---

(5) في حين يُترجِم والاس وميلر "*Geist*" إلى كلمة "ذهن *mind*"، أعتقد أن "روح spirit" هي الترجمة الأكثر الدقة. لذلك عدّلت الترجمات في هذا النص وفقًا لذلك.

في الواقع، بدون الانتباه، ستفقد الذات نفسها في التعددية اللامتناهية من الإحساسات التي تتعرض لها. بفضل الانتباه، يبدأ الروح في التعرّف على الموضوع باعتباره خاصًا به، أي إنّه موضوع إدراكه وبالتالي لم يعد خارجيًا بالكامل بالنسبة له. ومع ذلك، من ناحية أخرى، لا يزال الموضوع هو "الآخر لذاته" (EN § 448؛ التشديد في الأصل)، يتمتع بوجود مستقل وبالتالي لا يزال خارجيًا بالنسبة إلى الروح بطرق مهمة. هذا الإحساس بالتخارج سيصاحب الروح، إلى حد أقل تدريجيًا، حتى اكتمال العملية المعرفية، أي، حين يكون الموضوع في ملكية العقل الكاملة، كمنتج خاص به وكنتيجة لنشاطه الخاص به.

اللحظة الثالثة والأخيرة في هذه المرحلة هي لحظة الحدس الأصلي. نتيجتها هي وحدة ما، "كلّيّة متماسكة من التحديدات" (EN § 449, *Zusatz*؛ التشديد في الأصل)، موضوع فردي ما. الحدس هو اللحظة التي تتوسط موضوعية الإحساس مع ذاتية الانتباه، والتي لا يزال يسود فيها الجانب الأول، على الرغم من ذلك. فقط من خلال التمثيل يعرف العقلُ الحدسَ على أنه حدس خاص به ويعي نشاطه الخاص به من خلال منتجاته. في *Zusatz* إلى 450، يشرح هيغل الفرق بين الحدس والتمثيل من خلال الإبقاء الزمني [temporal sublation]* - وهو جانب سيكون مركزيًا في نشاط الاستحضار: يصبح الحدس شيئًا ماضيًا عندما يصبح موضوع تمثيل، وفي هذا المعنى نقول "لقد رأيت هذا [I *have* seen this]". في حين يشير التصريف الثالث في هذا التعبير إلى الطابع الماضي للحدس، فإنّ كلمة "have" المستعملة في المضارع التام تضيف الإشارة إلى الحاضر الذي تمتلك فيه الذات

(*) كلمة Sublation أو المقابل الألماني لها "aufgehoben" من الكلمات الغامضة التي تحمل عدة معان متعارضة، فأحيانًا تأتي بمعنى الترك أو الإلغاء أو النفي وأحيانًا أخرى تأتي بمعنى الاحتفاظ أو الإبقاء، كلا المعنيين اعتمد عليه هيغل في كتاباته وإن كان استعماله للأول – على حد تعبير مترجم كتابه فينومينولوجيا الروح إلى الإنكليزية، نسخة كامبردج 2018 ص 41 - أكثر من الثاني إلا أنّ الثاني هنا هو، في اعتقادي، أنسب ولكنني أرجو من القارئ أن يستحضر المعنيين دومًا ويختار ما يجده الأنسب له. [المترجم]

نتاج هذا الحدس، وإن كان في شكل مختلف، أي، الشكل المعطى لها عن طريق التمثيل. يتكشّف النشاط التمثيلي للعقل في ثلاث لحظات، أولها، على نحو ملحوظ، الاستحضار:

> يضع العقل، في استحضاره الحدس أولاً، محتوى الشعور في داخليته، في الزمان والمكان الخاصين به. بهذه الطريقة، يكون المحتوى صورةً ما، متحررة من فوريتها الأولية وتفرّدًا مجرَّدًا مقارنة بالأشياء الأخرى، أثناء استقباله في كلِّيَّة الأنا بشكل عام. (EN, §452؛ التشديد في الأصل)

عندما يُستحضَر الحدس، يستحوذ عليه العقل، وهذه هي بالضبط اللحظة التي يحدث فيها الانتقال إلى التمثيل: هذه لحظة أساسية للعقل لأنه، من خلال الاستحضار، يقطع كل الروابط مع فورية الحدس الراهن. يصبح جانب الحرية الأكبر الذي يميِّز النشاط المعرفي في هذه المرحلة واضحًا في العلاقة مع المكان والزمان: العقل، من خلال الاستحضار، يحوّل المكان والزمان الخارجيين الطبيعيين إلى زمان ومكان مثاليين داخليين، اللذين يُعدّان الآن الزمان والمكان الخاصين بالذات.

عندما يستحوذ العقل على الحدس من خلال اللحظة الأولى من الاستحضار، فإنّ تحديداته تُترَك [sublated] وتتغير وتتحول إلى تحديدات تفترضها الذات، وما كان حدسًا يصبح صورة [Bild] أنتجتها "كلِّيَّة الأنا". ما ينشأ من هذا النشاط هو التعميم الأول أو الكلّيّة الأولى للبيانات التي يوفِّرها الحدس، تشكيل "المخططات"، إنّ جاز التعبير، التي لم تعد تمتلك التحديدية المحددة للحدس وبالتالي نفس "الثراء" الحواسي، بل تجعل الذات مستقلة عن الحضور الفوري للشيء، الذي كان ضروريًا للغاية في مراحل الإحساس والحدس. بالإضافة إلى ضمان تحرر الذات من الفورية الحواسية، يمنح الاستحضار مدة لبيانات الحدس. يُحقَّق ذلك في اللحظة الثانية من الاستحضار، حيث يحتفظ العقل بالصورة - التي يكون وجودها عابرًا - من خلال تخزينها في اللاوعي. وهكذا يمكن للصورة أن

تقاوم الزمن، الذي يذوب من ناحية أخرى في تدفقه المستمر كلُّ شيء لا يلتقطه العقل ويحفظه في "الحفرة الليلية التي يُخزَن فيها عالم من الصور والتمثيلات اللامحدودة، ولكن دون أن يكون في وعي" (EN, § 453، شذرة).

تشير الاستعارة الشهيرة لـ "الحفرة الليلية" إلى ذخيرة الصور، "العالم" الذي تخلقه الذات، من خلال النشاط المزدوج من الاستدخال والاستحضار، بنفسها ولأجلها. في البداية، لا تكون الذات قادرة على استثارة هذه الصور حسب الرغبة[6]، ولكنها تحتاج إلى حدس حاضر حتى تتمكّن من استحضارها. الاستحضار الصحيح، بهذا المعنى، هو العلاقة بين الصورة المحفوظة داخليًا والحدس الراهن، "إدراج الحدس الفردي الفوري تحت ما يكون كلّيًا في الشكل، تحت التمثيل الذي هو المحتوى نفسه" (EN, § 454؛ التشديد في الأصل). يمكن للعقل التعرّف على الحدوس الجديدة بوصفها تنتمي إلى "فئة" معينة محددة من خلال الصورة (المحفوظة)، والتحقق من الصورة، بدورها، من خلال مقارنتها مع الحدس ذي الصلة، في علاقة من التحقق المتبادل. يؤدي هذا إلى اللحظة الثالثة من الاستحضار، التي يُشار إليها بانبثاق الصور من الحفرة الليلية للعقل وقدرة الأخير على استدعاء الصور حتى في غياب الحافز الخارجي الذي يشكِّله الحدسُ الراهن. بهذه الطريقة، وفقًا لهيغل، يصل العقل إلى مرحلة التمثيل الصحيح، حيث يعاد محتوى العقل (الصورة) في الوقت نفسه إلى خارج الذات نفسها. يُعدّ هذا إنجازًا حاسمًا، لأنّ الاستحضار يُمكِّن العقل من العمل بحرية: لم يعد نشاطه مرتبطًا بمحتوى معين، ولكن يمكنه البدء في العمل بمحتواه الخاص. سيحدث هذا من خلال إنتاج الرموز، والعلامات، وفي النهاية اللغة، الأمر الذي سيقود العقل إلى المرحلة النهائية من التفكير، حيث سيتطابق نتاج العقل مع، في الواقع سيكون، "الشيء"، تماهي الذاتية والموضوعية (EN, §465).

(6) حول الطابع اللاواعي لـ "الحفرة الليلية" حيث تُحفَظ الصور، انظر Masullo (1979) وMills (1996).

على الرغم من أنّ توصيف هيغل للاستحضار بأنه العلاقة بين الصورة المحفوظة والحدس الراهن هو أمر معياري تمامًا، فمن المهم وضعه في سياق تطوّر العقل من الخمول إلى النشاط وبالتالي إلى حريته. بالإضافة إلى ذلك، تُعدّ البنية المفاهيمية التي قدّمتها للتو أساسية لفهم دور الاستحضار في النسق ككل: فبشكل خاص، سنرى أنّ الاستحضار هو مكوّن أساسي في العمليات المختلفة حيث يصبح الروح حرًّا ويحقّق تماهي الجانب الذاتي والموضوعي في تفكيره. السياق التالي الذي يلعب فيه الاستحضار دورًا رئيسًا، والذي "يحدد طابع" التطور الكامل لنسق هيغل، هو فينومينولوجيا الروح وخاصة الفصل الأخير منه. هنا، يقدِّم هيغل مفهوم العلم المطلق، أي، منظور المعرفة العلمية الفلسفية.

2. الاستحضار في الفينومينولوجيا

قد يُنظر إلى فينومينولوجيا الروح على أنه السرد المفاهيمي أو الفلسفي لتطوّر الوعي إلى الروح وأشكال معرفته والمعرفة-الذاتية الواصفة للمراحل المختلفة لهذا التطور. يقود هذا المسار الوعي من حالة يَعتبر فيها خبراته متخارجة بالنسبة إلى نفسه - أي إنّه لا يمكنه التعرّف على نفسه فيها - إلى علم واحد مطلق تكتمل فيه عملية التعرّف والتماهي هاته. يُنتِج فصل الوعي عن موضوعه مجموعة من أشكال المعرفة غير المناسبة، التي يقود تركُها [sublation] الضروري من مرحلة واحدة من السرد إلى المرحلة التالية. إذن، في سياق المسار الفينومينولوجي، يحرِّر الوعي نفسه تدريجيًا من تخارج موضوعه، وأخيرًا، في العلم المطلق، يُمسك بمجموع خبراته (التي تصبح بالتالي "خبرة" بصيغة المفرد، مقابل تعددية الخبرات منفصلة) في شكل متماسك موحَّد ومتكامل تُضمَّن فيه جميع الخبرات المختلفة وتُفهَم كمراحل ضرورية في عملية تطوّره[7].

(7) فيما يخص هذه القراءة لـ فينومينولوجيا الروح، انظر Bencivenga (2000).

هذه، تقريبًا، هي البنية التي تُعرِّف العلم المطلق والتي يمكن التعبير عنها، من الناحية التقنية، على أنها تَماهي الوعي والوعي الذاتي، الكينونة والفكر، الذات والموضوع. يلعب الاستحضار دورًا رئيسًا في بلوغ الرؤية المطلقة، كما يؤكد هيغل في الفصل الأخير: "ما دام اكتمال [الروح] يتمثّل في العلم تمام العلم ما هو وجوهره، فإنّ هذا العلم هو الاحتجاب إلى ذاته الذي فيه يتخلّى عن وجوده الخارجي ويعهد بشكله الوجودي إلى الاستحضار" (PHG, § 808؛ التشديد في الأصل).

يتطابق اكتمال تطور الروح مع المعرفة التي يمتلكها الروح عن ذاته وجوهره، أي، عن وجوده وخبرته. يحقق الروح معرفة كاملة عن نفسه تحديدًا من خلال استدخال وجوده وخبرته، حيث يصبح قادرًا على فصل نفسه عن فورية هذه الأبعاد والحفاظ عليها من خلال وضعها في بُعد جديد: هذا البعد هو بُعد الاستحضار، الذي يُبنى عليه، في اعتقادي، الجزء الأخير من فصل "العلم المطلق"، وبالتالي المسار الفينومينولوجي نفسه. يُعدّ هذا مهمًا على نحو خاص فيما يتعلّق بموقف هذا العمل ودوره فيما يخصّ النسق ككل: تحديدًا عند النقطة التي يضع فيها هيغل الانتقال إلى النسق المتطوِّر، الذي من المفترض أن تضع الفينومينولوجيا الأساس له، يحدث هذا من خلال استحضار الخبرة الماضية للروح واستدخالها، بقدر ما تمنح الوصول إلى البُعد المفاهيمي وبالتالي إلى بُعد العلم.

العملية الجارية هاهنا هي عملية يتم من خلالها الحفاظ على المحتوى الخبراتي للروح في داخله، وبذلك، يُستبقى [*sublated*] (*aufgehoben*): هذا يعني أنّ الخبرة لم تعد تُمنح للروح في آنية الحاضر، بل في الوقت نفسه يُحتفَظ بها داخل الروح نفسه، وبشكل أكثر تحديدًا، يُحتفَظ بها في معرفته، التي يُشكِّل أفقها عالمًا جديدًا، عالمًا يتوسطه النشاط المعرفي للروح:

> إنّ الاستحضار الجوّاني *inwardizing [Er-innerung]* قد حفظَ تلك الخبرة؛ إنه ما يكون الباطن، وهو في الواقع الصورة العليا للجوهر. لذا، على الرغم من أنّ هذا الروح يبدأ من جديد وعلى ما يبدو أنه يبتدئ نفسه من مصادره

> الخاصة به وصولاً إلى النضج، فإنه، مع ذلك، يبدأ من مستوى أعلى.
> (PHG, § 808؛ التشديد في الأصل)

يلعب الاستحضار دورًا أساسيًا في الاحتفاظ بخبرة الروح وتوسُّطها من خلال جعلها محتوًى خاصًا بالروح. ترجع المكانة الأعلى لهذا المحتوى إلى حقيقة أنه لم يعد شيئًا مُنِحَ للروح، ولكنه يظهر بوصفه نتيجة تذويته وتفكّره الخاصين به -كِلا النشاطين يُنجزان من خلال الاستحضار. إنّ روح العلم المطلق، الذي يُشكِّل وجهة نظر العلم، هو بالتالي شكل جديد ونتيجة للعملية التي قادت الوعي إلى فهم نفسه وخبرته الخاصة به. تُوضِّح الأسطر الأخيرة من الفينومينولوجيا هذه النقطة:

> الهدف، العلم المطلق، أو الروح الذي يعلم نفسه كروح، إنما سبيله استحضار الأرواح كما تكون في حد ذاتها وتُنجِز نظام ملكوتها. فأما حفظ تلك الأرواح، منظوراً من جانب وجودها الحر والمتجلِّي في صورة العرضية، فإنما هو التاريخ؛ ولكن منظورًا من جانب نظامها المفهوم [فلسفيًا]، فهو علم المعرفة في فضاء المظاهر [فينومينولوجيا]؛ وكلاهما معًا، التاريخ المفهوم، إنما يُكوِّنان استحضار الروح المطلق ومحنته، حقيق وحقيقة وإيقان عرْشه الذي سيكون من دونه وحيدًا بلا حياة. (PHG, § 808؛ التشديد في الأصل)

في العلم المطلق، من خلال استدخال الخبرة الماضية للروح، يُنتِج الاستحضار "الشكل الجديد للروح"، أي، شكل الروح الذي يمكنه، مستنِدًا إلى التراث الذي شكّله تاريخ الأرواح الذي سبقه، ومتحرِّكًا مما هو نقطة انطلاق و"مستوى أعلى" على حد سواء، مواجهة مهمته الجديدة. هدف هذه المهمة هو تحقيق، وتطوير، ما يُعرِّفه هيغل من منظور "التاريخ المفهوم"، نتيجة توحيد التاريخ، أي، وجود الروح الذي يحدث في صورة العرَضية، ونسقه المفاهيمي، أي، الفهم المفاهيمي المستمَد تحديدًا من استحضار الخبرة الماضية وعقلنتها.

3. الاستحضار بوصفه وسيلة لانعتاق الروح

إنّ مناقشة هيغل للاستحضار في علم النفس والفينومينولوجيا، كما بيَّنتها للتو، يمكن أن تعطينا بعض التبصّرات حول تحديدات هذا النشاط المميز للروح، الذي يوضع على نحو ملحوظ في نقطتين انتقاليتين أساسيتين داخل نسق هيغل: في الحالة الأولى، يُشكِّل الاستحضارُ الوسيطَ الذي يُمكِّن العقل من الانتقال من سلبيته الأولية إلى عفويته وإبداعيته، اللتين سيُظهرهما بالكامل في فعالية التفكر. على نحو مشابه، في الحالة الأخيرة، إنّ الاستحضار هو نشاط الاستدخال والاحتفاظ الذي من خلاله يرتبط الروح بخبرته الخاصة، يحوِّلها - أو ما هو أفضل، يغيّرها (بالمعنى الحرفي لإعطائها شكلًا جديدًا) - إلى مورد مفاهيمي من شأنه أن يبقى متاحًا حتى بعد أن ابتلعَ تدفّقُ الزمن خبرةَ الروح في حضورها المباشر.

يُشكِّل البعد الزمني للاستحضار تحديدًا ميزته الجوهرية في السياقات التي درستُها: يُلغي الاستحضار الذي يخصّ العقل كلَّ الروابط مع المكان والزمان الآنيين الخارجيين اللذين يُعطى فيهما الحدس لأول مرة، ويضعه في المكان والزمان الخاصين بالذات العالِمة، أي، في النسق الداخلي لخبرتها الحسية. وعلى نحو مماثل، يمحو الاستحضار الفينومينولوجي التحديد الزمني الذي أُعطِيَت فيه خبرة الروح إليه، في صورة أشكال، في البداية، ويُغيِّر الزمنَ عن طريق تحويل الروابط الخارجية التي أنشأتها لأول مرة من بين الأشياء إلى روابط داخلية ضرورية ومفاهيمية، وهكذا، "روحية" على نحو أصيل. في كلتا الحالتين، ما هو على المحك هو إقصاء البعد الزمني للخبرة. هذا الجانب مثير للجدل على نحو خاص في العلم المطلق، حيث يذكر هيغل كُلّاً من الحاجة إلى إلغاء الزمن، والزمن كبعد ضروري لتمظهر الروح. ومع ذلك، ليس من الصعب ملاحظة أنّ الزمن الذي يُمحى، في كلتا الحالتين، هو الزمن الطبيعي، أي، الزمن الذي يُنظِّم الأحداث حصريًا على أساس تعاقب "قبل" و"بعد". وبهذا المعنى، فإنّ الاستحضار، فيما يخصّ قوة الزمن التي تمحو كل شيء، هو قوة الروح مع مرور الزمن. وهكذا، فإنّ

ما هو على المحك، في كلتا الحالتين، هو حرية الروح[8].

الاستحضار، إذن، هو على ما يبدو الوظيفة الرئيسة التي تُمكّن الروح من الوصول إلى مرحلة العلم المطلق. إنه المفتاح الذي يُمكّن الروح من التخلّي عن الحاضر الذي انغمس فيه وفَتْح بُعد الكلّيّة، أي، بُعد المفهوم. كما يوضّح هيغل في الصفحات الأخيرة من الفينومينولوجيا، إنّ الشكل الجديد للروح الذي هو العلم المطلق يؤدي إلى مجموعة من "المفاهيم المتعيّنة" وإلى "الحركة العضوية المتجذّرة في ذاتها التي لِعين المفاهيم" (805 §). يصبح هذا مهمًا على نحو خاص إذا اعتبرنا أنّ المهمة الرئيسة للفينومينولوجيا هي وضع الأساس للنسق المطوَّر المقدَّم في الأعمال اللاحقة، بما في ذلك علم المنطق والموسوعة، وتسويغ منظوره.

4. الاستحضار كمنهج: منطق فلسفة هيغل

لا يسمح هذا السياق بمناقشة مستفيضة لدور الاستحضار في منطق هيغل. ومع ذلك، آمل أن أبيِّن الصلة المهمة بين خاتمة الفينومينولوجيا وبداية المنطق نفسه، التي تلعب دورًا رئيسًا في تحديد طبيعة المنهج المنطقي وطبيعة التطور اللاحق لنظام هيغل الفلسفي. فيما يخصّ أهدافنا، إنّ النص الذي يفتتح به هيغل "عقيدة الكينونة" في علم المنطق، "بماذا يجب أن تكون بداية العلم؟" هي نقطة البداية المثالية.

السؤال الرئيس الذي يُعنى به هيغل هو هل يجب أن تكون بداية العلم متواسطة أم فورية. لكنه، كما يتوقَّع المرء منه، يدّعي أنّ أيًا من هذين الخيارين، إذا فُهِمَ من جانب واحد، لن يكون كافيًا: على العكس من ذلك، إنّ التغلّب على

(8) أوضحَ هيغل هذه النقطة بوضوح شديد في محاضراته حول فلسفة الروح، التي ألقاها في جامعة يينا في الوقت نفسه الذي كان يعمل فيه على الفينومينولوجيا: "[الروح هو] الزمن، الذي هو لذاته، وحرية الزمن أيضًا - هذه ذات خالصة تخلو من محتواها ولكنها أيضًا سيدته، على عكس المكان والزمان اللذان يكونان بلا ذات". انظر (86 :1983) Rauch.

التضاد ذاته تضاد الفورية والتوسّط هو بالضبط ما يسمح لنا بالوصول إلى وجهة نظر العلم، التي، كما رأينا، هي حصيلة الفينومينولوجيا. وهذا الارتباط، تحديدًا، هو ما يشير إليه هيغل لكي يجادل بأنّ بداية المنطق هي متواسطة وفورية على حد سواء. إنّ العلم الخالص، بوصفه "الحقيقة المطلقة والنهائية للوعي" (WdL, 46)، هو ما يجعل بداية العلم بداية متواسطة، أي، مسوَّغة. إنّ العلم الخالص، أي، العلم المطلق، هو نتيجة توحيد الذات والموضوع، اليقين والحقيقة. إنّ جميع أشكال المعرفة غير المناسِبة التي اختبرها الوعي تُحفَظ [sublated] وفي الوقت نفسه تُدمَج في العلم الخالص. تُشكِّل هذه العملية، تحديدًا، الوساطة التي تؤسس علم المنطق، والتي توضع بالتالي في ملكوت الحقيقة. ومع ذلك، في الوقت نفسه، يجب أن تكون بداية العلم بلا افتراضات مسبقة، وبذلك، فهي فورية. يبدو أنّ هذا يطرح مشكلة: كيف يمكن لبداية العلم أن تتجنّب الاعتباطية وفي الوقت نفسه لا تفترض مسبقًا أي محتوى معين، مما قد يضرّ بطبيعتها كبداية بتأخير أساسها إلى ما لا نهاية؟ تكمن الإجابة عن هذا السؤال في عمل الاستحضار، الذي - كما رأينا - يُذوِّت تعيين المحتوى ويؤدي إلى نشوء المفهوم الذي يمتاز بنقائه، أي، المحتوى الذي تم تنقيته من تعييناته المكانية-الزمانية الملموسة. الاستحضار هو الوظيفة التي تُنجِز، في نهاية الفينومينولوجيا، التحوّل من الثراء الملموس لمحتوى الروح الخبراتي إلى نقاء المفاهيم الذي سيُشكِّل بنية المنطق. وهكذا، يبدو أنّ التجريد والفورية التي يبدأ بها العلم إنما يكونان ممكنينِ بقدر ما ينبثقان من مسار ما، أي، المسار الفينومينولوجي، الذي يُشكِّل وساطتهما وتسويغهما.

وهكذا، إنّ الاستحضار، بعيدًا عن كونه مجرّد آلية نفسية، يبدو أنه يؤدي وظيفة منطقية ومنهجية أساسية. في الواقع، لقد اقترحَ علماء مثل أنجيليكا نوزو، فَهم *Erinnerung* بأنه استجابة لشاغل يتشاركه علم النفس والفينومينولوجيا والمنطق، وإن كان عند مواضع منهجية مختلفة، أعني، مشكلة إدخال مفهوم التفكير الموضوعي والتوفيق بينه وبين "النشاط الذاتي"، الذي يجب أن يُفهم بالنسبة إلى

هيغل على أنه "لحظة أساسية للحقيقة الموضوعية" (WdL, 46)[9]. زيادة على ذلك، تقترح نوزو فهم التفسير المنطقي للاستحضار/الذاكرة، أي، "الذاكرة الديالكتيكية"، بوصفه تأسيسيًا للتفسير النفسي للاستحضار من جهة أنه "يبني على نحو محايث تطوُّر الروح النظري في علم النفس" (Nuzzo 2012: 61).

بدلاً من تقديم تحليل مفصَّل لفقرات من نص هيغل تدعم هذا التأويل بشكل أكبر[10]، أعتقد أنه حري بنا التركيز على حيثية أعم. من خلال فحص النصوص الثلاثة التي قدّمتها في هذا الفصل، يبدو أنه يمكننا اعتبار الاستحضار مكوّنًا منهجيًا رئيسًا في تطوير التحديدات المنطقية وفي تنظيمها في المنطق وفي كل نسق هيغل. ولكن إذا كانت إحدى البنى المفاهيمية المركزية في منطق هيغل، وبالتالي، في فلسفته، هي الاستحضار[11] وهو بحد ذاته مرتبط بشكل أساسي بفهم الماضي، فكيف يمكننا فهم ادعاءه المطلقية واستقلاله المفترض عن الزمن وعرَضيته؟ تقترح مناقشتنا للاستحضار رؤية أثرى لمعنى هذا الادعاء ورؤية تبدو أكثر ملاءمة لمشروع هيغل العام. إنّ مطلقية النظرة العلمية، أو موضوعية الفكر، تتوقف على قدرة الروح على تطوير الأدوات المفاهيمية لفهم، وإضفاء معنى على، ما يبدأ من خبرته المعيَّنة - أو من المحتوى المعيَّن للفكر، اعتمادًا على السياق الذي نأخذه بالحسبان. وهكذا، يُشرِك هذا المطلقُ الزمنَ ويرتبط به بشكل أساسي: في الواقع، إنّ الفلسفة، بالنسبة إلى هيغل، "يُفهَم زمنها الخاص بها في الأفكار" (PhR, 21).

إنّ هذه القراءة للاستحضار لها آثار حاسمة على فهم فلسفة هيغل ليس كنسق مغلق ثابت ومحافظ، ولكن كنسق مرن منفتح ومطواع[12]، وهو ما يوفّر الوسيلة

(9) انظر (2006, 2012) Nuzzo.

(10) فيما يخص هذا الغرض، يمكن إحالة القارئ على (2006, 2012) Nuzzo وعلى Ricci & Sanguinetti (2013).

(11) انظر (2000: 56) Bencivenga.

(12) انظر (2004) Malabou.

لفهم ماضيه والأدوات المفاهيمية لفهم حاضره. ومثل هذا الحاضر، بدوره، سيصبح ماضيًا جديدًا للروح، ومادة لتطوير بنى مفاهيمية جديدة.

قراءات إضافية

T. Rossi Leidi, Hegels Begriff der Erinnerung. Subjektivität, Logik, Geschichte (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2009)

تحلل دور الاستحضار في فلسفة الروح الذاتية، المنطق، الفينومينولوجيا، وفلسفة التاريخ.

A. Nuzzo, Memory, History, Justice in Hegel (Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2012)

مناقشة محفزة حول دور الاستحضار والذاكرة في هذه المجالات من فكر هيغل. من خلال التركيز على العلاقة بين التاريخ والذاكرة، تقترح نوزو قراءة تروق للسجالات المعاصرة وكذلك للمتخصصين في هيغل.

V. Ricci and F. Sanguinetti (eds.), Hegel on Recollection. Essays on the Concept of Erinnerung in Hegel's System (Newcastle: Cambridge Scholars Publishers, 2013).

تقدّم دراسة شاملة حول دور الاستحضار في نسق هيغل، بما في ذلك المجالات التي لم تغطها الدراسات الأخرى، مثل الجماليات وفلسفة الدين وتاريخ الفلسفة.

References

Bencivenga, E. (2000) Hegel's Dialectical Logic, Oxford: Oxford University Press.

Hegel, G. W. F. (1977) Phenomenology of Spirit, trans. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press.

Hegel, G. W. F. (1991) Elements of the Philosophy of Right, ed. A.W. Wood, trans. H. B. Nisbet, Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Hegel, G. W. F. (2007) Philosophy of Mind, trans. W. Wallace and A. V. Miller, with Revisions and Commentary by M. J. Inwood, Oxford: Clarendon Press.

Hegel, G. W. F. (2010) Science of Logic, trans. G. di Giovanni, Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Malabou, C. (2004) The Future of Hegel: Plasticity, Temporality, and Dialectic, New York: Routledge.

Masullo, A. (1979) "Das Unbewusste in Hegels Philosophie des subjektiven Geistes," Hegel-Studien, Beiheft 19: 37-63..

Mills, J. (1996) "Hegel on the Unconscious Abyss: Implications for Psychoanalysis," The Owl of Minerva 28(1): 59-75.

Nuzzo, A. (2006) "Dialectical Memory, Thinking and Recollecting. Logic and Psychology in Hegel," in Brancacci, A. and Gigliotti, G. (eds.), Mémoire et souvenir. Six etudes sur Platon, Aristote, Hegel et Husserl, Naples: Bibliopolis, pp. 89-120.

Nuzzo, A. (2012) Memory, History, Justice in Hegel, Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.

Rauch, L. (1983) Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Human Spirit 1805-6, Detroit, MI: Wayne State University Press.

Ricci, V. and Sanguinetti, F. (eds.) (2013) Hegel on Recollection. Essays on the Concept of Erinnerung in Hegel's System, Newcastle: Cambridge Scholars Publishers.

الفصل الحادي والأربعون

سيغموند فرويد وجاك لاكان

مارتن شواب

1. مقدِّمة

في كتابٍ عن نظريات الذاكرة، يحظى التحليل النفسي بالاهتمام بسب فكرته عن الذاكرة اللاواعية. تختلف الذاكرة اللاواعية عن العديد من الأشكال المألوفة الأخرى في خمسة جوانب مهمة:

(1) هناك خط قاطع يفصل الذاكرة النظامية أو البنيوية عن الذاكرة التاريخية.

(2) ما يُتذكَّر لا يمكن الوصول إليه من خلال وعي التذكّر العادي، لا يمكن الوصول إليه إلا بعد إعادة بناء غير مألوفة.

(3) لا يمكن تمييز التذكّرات في استحضارها، وما تستحضره.

(4) الذاكرة اللاواعية هي قوة فاعلة في حد ذاتها، تستدعي نفسها إلى الموضوع بعد عمليات بنائية غير واعية على نحو مساوٍ (الكبت، الإحلال)[1].

(5) تُعبِّر القوى النفسية والقوى الفاعلة المشارِكة في التذكّر عن التذكّرات في التمثيل المجازي (الاستعارة، الكناية، التدريج، الأيقونية).

---

(1) سنرى لاحقًا أنّ هذا ليس صحيحًا تمامًا بالنسبة للذاكرة اللاواعية اللاكانية.

يقدِّم التحليل النفسي النظرية والممارسة الخاصتين بتحويل الذاكرة اللاواعية إلى ذاكرة واعية. إنّ القدرة على فك شفرة ما كان بعيد المنال بالنسبة إلى التذكّر واستقدامه إلى الوعي، والقوة العلاجية لهذا التحوّل هما جزءان متكاملان في إسناد الذاكرة اللاواعية.

2. سيغموند فرويد

تُعدّ الذاكرة اللاواعية جزءًا من نموذج فرويد الديناميكي عن الروح، طوبولوجيا من المناطق النفسية ونظام من القوى الفاعلة [agencies] النفسية، مفصولة بحدود ولكنها تسمح بتعاملات بين المناطق، سواء تعاونية أو ضدِّية في التفاعلات بين القوى الفاعلة. إنّ الهو [Id]، والأنا [Ego]، والأنا العليا [Superego]، هي وحدات وظيفية وديناميكية، تشكّلت في مرحلة الطفولة، وتحوَّلت بشكل أكبر في مسار الحياة. تتكون كل قوة من القوى الفاعلة من مجموعة من الوظائف والعمليات المترابطة والمتميزة عن القوى الفاعلة الأخرى عن طريق مبادئ توجيهية. تعمل الأنا بموجب مبدأ الواقع، وتعمل الهو بموجب مبدأ اللذة. تتمتع الأنا العليا بمهمة تحميل الأنا المطالب المتعلقة بتحققها-الذاتي (الأنا المثالية) وتُمثِّل المعايير المجتمعية المتذوَّتة (على سبيل المثال، الضمير).

"مشروع" فرويد: لمحة عن نظرية "علمية" للذاكرة

مهَّدَ فرويد الطريق للذاكرة اللاواعية حتى قبل أن يُطوِّر جوهر عقيدته في مسودته "مشروع علم النفس العلمي" منذ عام 1895[2]. يقدِّم "المشروع" مفاهيم رئيسة ويُمهِّد الطريق لنماذج فرويد اللاحقة عن الذاكرة[3].

يتصور "المشروع" الجهاز النفسي من منظور عصبي. النشاط النفسي هو

---

(2) Freud (1895).

(3) على سبيل المثال، Freud (1925).

نشاط عصبي. يتكون الأساس العصبي للروح من ثلاثة أنواع من الخلايا العصبية المتخصصة والنشاط العصبي في الدماغ: تلك المسؤولة عن الإدراك الحسي للمحفزات الداخلية والخارجية، وتلك المسؤولة عن الذاكرة، وتلك المسؤولة عن وعينا اليومي. تنتظم النفس بوصفها شبكات مترابطة بينيًا من الخلايا العصبية التي تنقل الطاقة النفسية داخل الشبكات وبينها. يطرح "المشروع" افتراضين أساسيين. الأول: المسارات الموجِّهة لتدفقات الطاقة ليست مبرمجة مسبقًا ولكنها نتيجة للمرتسَمات [Bahnungen] التي تركتها تفريغات الطاقة التي تمرّ عبر الأنظمة العصبية. الثاني: لا تعمل الخلايا العصبية على بعضها بعضًا إلا عند الوصول إلى عتبة الاستثارة. يمكن للطاقة أن تدخل الجهاز من الخارج (الحواس الخارجية) أو من الداخل (على سبيل المثال، الاحتياجات الجسدية). يميل نظام الخلايا العصبية ككل إلى تثبيت نفسه عند مستوى طاقة داخلي شامل معين، بحثًا عن توازن استتبابي، بالنسبة إلى فرويد هو "مبدأ الثبات". وبذلك، سيُفرغ النظامُ الفائضَ، وربما يسعى أيضًا إلى إعادة الشحن عندما يكون هذا المستوى دون المستوى الأمثل.

تستجيب الخلايا العصبية الإدراكية الحسية للتحفيز ولكنها تعود إلى قابليتها التأثرية السابقة بعد الاستثارة والتفريغ. ولا تتحول بشكل دائم عند تأثرها بالمنبهات الحسية[4]. لكنّ الخلايا العصبية المسؤولة عن الذاكرة "لديها القدرة على أن تتغير بشكل دائم من خلال سلوك الفعل الاستثاري"[5]. يأخذ هذا التحوّل شكل طريق أو مسار [*Bahnung*]، تعقبه استثارة ما، ويكون قناةً لاستثارات لاحقة من النوع المماثل بما يكفي. الجملة المتمايزة من تلك الطُرق هي "الذاكرة" [*Gedächtnis*] بوصفها نظامًا متمايزًا وظيفيًا وتركيبيًا. وهكذا، يكون الشكل الأكثر أساسية للذاكرة هو مسار تم إنشاؤه وتعزيزه من خلال مسارات تدفقات الطاقة. "يتذكّر" النظام

(4) صيغت لاحقًا بوضوح في Freud (1925).

(5) Freud (1895: 300).

الذاكري [mnemic] الإطلاقات السابقة التي تتبّعت المسار من خلال ميله إلى التكرار. إنّ الذاكرة ليست "عن الأحداث" بل عن الأثر الذي تركته الأحداث. إنها ذاكرة بنيوية أو نظامية واستدعاء.

يتألف التذكّر الأول من الطريق، أو الأثر، أو التيسير [*Bahnung*]، وهو مسار، يُنشئ، أو يحوّل، أو يعزّز، خطًا ترحاليًا لتدفقات الطاقة المستقبلية .أحداث التذكّر الثاني هي التكرارات، طاقة تسير على طول مسار اتَّبَعَته إطلاقات سابقة أيضًا. وهكذا يجمع النظام الذاكري بين جانب استبقائي وجانب تحوّلي في نموذجه العصبي. أُصِرّ على النوع الأول هذا من الذاكرة لأنه سيكون مخطّطًا لتصورات لاحقة عن الذاكرة، عند كل من فرويد ولاكان.

السمات الرئيسة للنموذج في "المشروع" هي:

(أ) انتظام المسارات هو نظام الذاكرة. الإطلاق على طول تلك المسارات هو التذكّر. حتى الآن، جميع الاختلافات هي اختلافات في المسارات واختلاف في نقاط الإدخال والإخراج (أعضاء الحس والنظام الحركي).

(ب) حتى الآن، لا يتضمن هذا الانتظام ولا عملياته الوعي سواء في المرتسَم أو في معالجة الاستحضار. تعمل الخلايا الغصبية التي تخصّ الذاكرة والمسؤولة عن استدعاء الإدراكات الحسية الخارجية والداخلية وفق ضوابط كمية بحتة، ووفقًا للاختلافات الطوبولوجية في المسارات. يتطلب الوعي والاختلافات الكيفية بيئة مختلفة عن نظاميّ الإدراك الحسي والذاكرة البنيوية.

(ج) الوعي هو الإدراك الداخلي لميزة خاصة بتدفق الطاقة. إنه يرتبط بميزة الإطلاق التي تتباين على نحو مستمر (سعة تدفق الطاقة).

(د) لا يحدث أي إيداع؛ يُشكّل المرتسَم [*Bahnung*] مادة موجودة. "الذاكرة" هي "أثر" ونظام من العتبات والاتجاهات لإطلاق الطاقة والاحتفاظ بها. الذاكرة هي نظام عصبي استثمرَ [besetzt] بالطاقة، ويقدّم "التسهيلات" [*Bahnungen*] والتعويقات لإطلاق الطاقة. تُزال مقاومات المادة العصبية أو تُنشأ على طول

سلسلة متصلة من العقد العابرة (الخلايا العصبية). سيتحدث فرويد عن سجل ما، شيء يشبه السجل المكتوب عن حدث ما(6).

حتى الآن، تُسجَّل الحلقات عن طريق المرتسَمات التي تتركها. لا يوجد سجل للإطلاقات التي تتبع فحسب طريقًا ما دون تغييره. التذكّر، الذي يُفهم هنا على أنه ذاكرة استطرادية، صلة ما بين الخبرة السابقة واللاحقة بحيث تكون الخبرة اللاحقة "عن" الخبرة السابقة في معناها، لا يجد له مكانًا مناسبًا في "المشروع". ينطبق هذا على التذكّر الواعي واللاواعي على حد سواء. يقول فرويد: "إعادة الإنتاج أو التذكّر يخلو من الكيفية [quality]"(7). الطابع الانعكاسي المحدّد للتذكّر اليومي، حقيقة أنّ الاستدعاء يعود إلى ما يستدعيه في معناه، لا يمكن تفسيره وفق المصطلحات العصبية لـ "المشروع".

ومع ذلك، يناقش "المشروع" التذكّر الانعكاسي. إذ يتناوله بوصفه حالة خاصة من الوعي من خلال تقديم مفهوم "صورة-الذاكرة" [*Erinnerungsbild*](8). ومن المثير للاهتمام أنّ "المشروع" يضع هنا الأساس النظري لفهم التذكّر الانعكاسي الذي يكون غريبًا. إنّ الصورة القادرة على العمل كتذكّر انعكاسي تدين بهذه القدرة لفهم فرويد المضاد للديناميكية النفسية. دَعْ صورة-الذاكرة تتواجد بأي شكل كان، بقية من خبرة ما. دَعْ تلك الصورة تتضمن علامات عن أصلها

(6) قارن مع Freud (1925).

(7) فرويد (1895: 370)؛ أي، التذكّر الواعي. قارن مع الملاحظة المماثلة في ص 375. يُظهر قِسما "مشكلة الكيفية" و"الوعي" أنّ فرويد كان على دراية بهذه المشاكل.

(8) فرويد (1895: 381). أرى أنّ هذه الخطوة إنما هي تغيير في الجهاز المفاهيمي. ينتقل فرويد من المفاهيم العصبية البحتة، وافتراض توفير بنية تحتية عصبية فحسب للظواهر الذهنية إلى استعمال المفاهيم السيميائية (الصورة) والمفاهيم الذهنية، كما لو كان لديه البنية التحتية للصور والأحداث الذهنية أيضًا. ولكنّ هذا ليس هو الحال. في هذا الموضع، كذلك أول استعمال له في "المشروع"، ستبقى صورة-الذاكرة عبارة عن بقايا بنيوية وليست بعدُ صورةً تحمل مؤشرات عن الحدث الذي يخص مرتَسَمها.

الاستطرادي. افترض الآن تذكّرًا من نوع "أنا أتذكّر أنني اختبرت..." عندئذ يشير التفسير البنيوي لفرويد في "المشروع"، دون توضيحه للذاكرة، إلى أنّ التذكّر الواعي للتنوع الاستطرادي لا يكون ممكنًا إلا من خلال حقيقة أنّ الروح تمنع بديلًا له. هذا البديل هو تكرار حدوث الخبرة الأصلية - ليس كتذكّر انعكاسي، ولكن كـ "نفس الخبرة مرة أخرى". إحياء الهلوسة، ربما أيضًا في شكل ديجافو [déjà vu]، أي، فكرة "لقد مررتُ بهذه الخبرة سابقًا" يجب استبعادها ليكون التذكّر الانعكاسي ممكنًا. إنّ الفرق الظاهراتي بين تكرار الحدوث والتذكّر الانعكاسي هو نتيجة الفعل المثبّط والتحوّلي الذي أنجزته الأنا، ضد الميل الأساسي للتكرار أو تكرار الحدوث في الهو. يبدأ "المشروع" بموقف فرويد النظري لتأويل حتى الأحداث الذهنية اليومية على أنها ناتجة من تضادية [antagonism] القوى الفاعلة النفسية، ولتصوّر النشاط النفسي كتفاعل بين القوى المضادة واختلافات العملية (العمليات الأولية والثانوية)(9).

وهكذا يبدأ "المشروع" في التمييز بين الذاكرة البنيوية والذاكرة الاستطرادية. تتشكّل الذاكرة البنيوية وتتحوّل بسبب الحلقات، ولكنها بدورها لا تنشط إلا من خلال نقل شكلها المتكرر إلى الذاكرة الاستطرادية. يتم تناول الذاكرة الانعكاسية (التذكّر)، ولكن لا يتم تفسيرها. وتُصوَّر على أنها نتيجة تفاعل القوى المضادة.

الذاكرة، الواعي واللاواعي، في الذاكرة والعُصابات(10)

يُعدّ الوعي في الحلم - العقل الحالم -فريدًا من نوعه عند مقارنته بوعي اليقظة

---

(9) يشير "المشروع" (فرويد 1895) إلى هذا الفهم في عرضه لخبرة الرضا (ص 379)، الألم (ص 381)، التمييز بين العمليات الأولية والثانوية (ص 386) المعزوة إلى نظام الأنا (ص 384). أيضا الجزء الثالث من "المشروع"، ص 417 وما يليها. "محاولة لتفسير عمليات -ø العادية".

(10) لأسباب تتعلق المساحة، أسقطتُ مناقشة دور الذاكرة في كتابات فرويد الثقافية، من علم النفس المرضي للحياة اليومية (1901) إلى موسى والتوحيد (1939).

النهاري، ولكنه يمكن أيضًا تذكّره بشكل انعكاسي. إنّ ذاكرة الأحلام من هذا النوع تُشوِّه بشكل منهجي خبرة الحلم ولا يمكن استدعاؤها بطريقة تحاكي خبرة الحلم. يقدّم التحليل النفسي مساهمة كبيرة في استكشاف هذا التشويه، وفهم الحلم كنشاط عقلاني. تُعدّ ذاكرة الأحلام أيضًا حالة نموذجية عن المشاكل الإبستمية لذاكرة اليقظة. لن أتقصّى هذه القضايا هنا لأنّ تركيزي ينصب هنا على الذاكرة اللاواعية.

الحلم بوصفه نموذجًا للتذكّر اللاواعي

أنتقل إلى "الحلم-بوصفه-ذاكرة-لاواعية." يناقشه فرويد في سياق العُصابات[11]. سأستعمل حالة تاريخية، يعالج فيها فرويد تجربة مؤلمة لمريض عُصابي بوصفها حدثًا ما، والحلم بوصفه استحضارًا لها. الحلم هنا مثال للذاكرة الاستطرادية، للتذكّر الانعكاسي اللاواعي. تُسمى هذه الحالة عادةً حالة "رجل الذئاب" وتقدِّم أجزاءً من معالجة الشاب الروسي البالغ، سيرجي بانكجيف. نشَرَها فرويد تحت عنوان "من تاريخ العُصاب الطِفلي" في عام 1918[12]، مُشخِّصًا أعراض الوسواس والرهاب في طفولة بانكجيف.

عندما أصبح سيرجي بانكجيف، المعروف أيضًا باسم "رجل الذئاب"، مريض فرويد شخصًا بالغًا، كان "عاجزًا تمامًا ويعتمد بالكامل على أشخاص آخرين"[13]. استمرت متاعب هذا البالغ خلال مرحلة الطفولة التي "سادها اضطراب عصبي شديد... على شكل هستيريا القلق (رهاب الحيوان)، ثم تحوّلت إلى عُصاب وسواسي مع محتوى ديني"[14]. تجلّى رهاب طفولته في الغالب على

(11) العُصابات هي "تعلّقات نفسانية المنشأ تكون فيها الأعراض تعبيرًا رمزيًا عن صراع نفسي تقع أصوله في تاريخ طفولة الشخص". يميزها فرويد عن الذُهانات حيث "يكمن" التعلّق "في اختلال أولي في العلاقة الليبيدية بالواقع متمثلاً في أوهام جنون الارتياب أو الفصام" (Laplanche and Pontalis 1973: 266).

(12) Freud (1918: 7-122).

(13) Freud (1918: 7).

(14) Freud (1918: 8).

أنه خوف من الذئاب، وكذلك بشكل عام من الحيوانات، مصحوبًا بسلوك سادي تجاه الحيوانات. اتسمَ الهوَس اللاحق بأفكار كفرية ("الرب-هراء"، "الرب-خنزير") تشترط التناغم، على سبيل المثال، من خلال الوسم بعلامة الصليب أثناء التنفّس بعمق. وحين كان الصبي يلتقي بأشخاص معاقين أو متسولين في الشارع، كان عليه أن يشهق أنفاسه.

حدثان (بما في ذلك ردود فعل الصبي الفورية عليهما) يستدعيان نفسيهما في الأعراض التي عرجّنا عليها للتو. الحدث الأول هو "المشهد الأولي"[15]، الذي حدث وهو بعمر عام ونصف. ينام الصبي في سريره في غرفة نوم والديه. يستيقظ ويلاحظ والديه يمارسان الجنس، الأب في وضع عمودي خلف زوجته، والأم منحنية. يرى الطفل أعضائهم التناسلية أثناء ممارستهم الجنس؛ كما أنه يسمع الأصوات التي يصدرونها ويرى التعبيرات على وجوههم. ردوده، كما أعيد بناؤها في التحليل: يظهر والده كمعتدي، والأم كضحية، لكنها تستمتع بشكل مرئي، وربما مسموع أيضًا، بما تعانيه.

الحدث التكويني الثاني هو "مشهد الإغواء"[16]. حدث عندما بلغَ المريض سن 3 سنوات وربع. هذه المرة يلعب الدور الفاعل شقيقة بانكجيف، التي تفوقه في العمر والمبادرة والذكاء. بين الأشقاء علاقة تضادية. في مشهد الإغواء، تقترح الأخت على شقيقها "إظهار مؤخرتها" وتؤدي ذلك أمامه. لاحقًا، تعبث بقضيبه، وتخبره أنّ مربيته التي يحبها تفعل الشيء نفسه مع الرجال. يؤوِّل فرويد عواقب مشهد الإغواء على أنها نزوع إلى الخضوع، وميل جنسي نحو الأرداف، وسمات الشخصية السادية الشرجية في بانكجيف. سُجِّل كلا المشهدين في اللاوعي، جنبًا إلى جنب مع الاستجابات العاطفية، ولكن تم إزالتهما وحجبهما من الوعي عن طريق الكبت.

(15) فرويد (1918: القسم الرابع بعنوان "الحلم والمشهد الأولي"، ص 29-47). فيما يخص مصطلح "المشهد الأولي [primal scene]"، انظر ص 39 وحاشية المحرر.

(16) فرويد (1918: القسم الثالث، "الإغواء وعواقبه المباشرة"، ص 175-85).

يسمح الحلم لفرويد بإعادة بناء المشهدين اللذين هما أصل الأعراض العُصابية[17]. لكنه أيضًا مثال نموذجي لدور الذاكرة في سياق العُصابات. الحلم والأعراض العُصابية كلاهما تذكيرات بـ "المشهد الأولي" وتأثيره. الحلم الذي يتذكّره بانكجيف أثناء العلاج[18] حدثَ قبل عيد ميلاده الرابع مباشرة، بعد عامين ونصف من "المشهد الأولي" وثلاثة أرباع العام بعد "مشاهد الإغواء": يرقد الشاب بانكجيف في سريره. فجأة تنفتح النافذة، ويرى الصبي ستة أو سبعة ذئاب بيضاء جالسة على أغصان شجرة الجوز الكبيرة عديمة أوراق [وقت الشتاء] أمام النافذة. الذئاب لها ذيول كثيفة، غير معتادة للذئاب، وآذانها منتصبة. يصرخ الطفل ويستيقظ خائفًا من خطر أن تلتهمه الذئاب. أطروحة فرويد: الحلم هو تقديم حادثة "المشهد الأولي" في تمثيل الحلم. يتَّبع الحلم مبادئ تكوين الحلم التي اكتشفها فرويد في كتابه تأويل الأحلام. إنه نشاط الهو، ولكنه يتشكّل أيضًا بوساطة قوتيّ الكبت والرقابة الخاصتين بـ الأنا، اللتين تستدعيان استراتيجيات الإحلال وتكثيف أفكار الحلم، والتعبير عنها بلغة رمزية[19].

هكذا يرى فرويد "المشهد الأولي" متناوَلاً في الحلم[20]:

(17) للاطلاع على مناقشة حول المشاكل الإبستمية للاستبناءات التحليلية النفسية، قارن مع Freud (1937: 256-69).

(18) Freud (1918: 29, 30).

(19) قارن مع تأويل الأحلام، الفصل السابع، "سيكولوجيا عملية الحلم"، القسم E، "عملية-الكبت الأولية والثانوية".

(20) Freud (1918: 42, 43).

جدول (1.41) حلم رجل الذئاب بوصفه "المشهد الأولي"

الحلم، كما وصفه رجل الذئاب	المشهد الأولي، كما أُعيد بناؤه
كان الوقت ليلاً، كنتُ مستلقيًا على سريري، فجأة فُتِحَت النافذة من تلقاء نفسها.	لقد كنتُ نائمًا [في سريري] فجأة استيقظت.
شجرة الجوز الكبيرة	الشجرة كنقطة انتباه. سرير الطفل أو الأب كنقاط انتباه، الأب ينظر إلى الصبي؟ [كذلك: الإشارة إلى مكان "المشهد الأولي"].
رابط وسيط: قصة يلجأ فيها الخياط إلى شجرة ما من أجل الهروب من قطيع من الذئاب. في تلك القصة، يسعى ذئب مبتور الذيل إلى الانتقام لفقدانه ذيله بسبب الخياط.	تفسيرات للشجرة والخطر الموجود في موضع الانتباه. قلق الإخصاء من رؤية الأب يمارس الجنس مع الأم التي ليس لديها قضيب[21].
يطلب الذئب مبتور الذيل من الذئاب الأخرى التسلّق على بعضها بعضًا لأجل الوصول إلى الخياط. الذئاب في الحلم تسلّقت الشجرة.	التسلّق - على بعضهم بعضًا - الأب في وضع عمودي "قافزًا" على الأم. الأب كمعتدي.
الذئاب: ستة أو سبعة. أثر حكاية خيالية: "الذئب والخراف السبعة"[22].	الانتقال من "ذئب" واحد/أب إلى عدة - يُفسَّر على أنه تشويه بسبب المقاومة.
جالسًا على الشجرة وأذنيه منتصبتين. ينظر إليه باهتمام شديد.	ينظر الأب إليه، غاضبًا من إزعاجه أثناء ممارسة الجنس. ربما أيضًا: ينظر الصبي باهتمام إلى مشهد الوالدين.

(21) بالطبع، يُعد الإخصاء جزءًا مركزيًا في عقدة أوديب، وهو بحد ذاته مرحلة حاسمة في نمو الهُوِيَّة الجندرية للطفل.

(22) فيما يخص ذكريات الحكايات الخيالية بوصفها "ذكريات مقنّعة" (Deckerinnerung) قارن مع علم النفس المرضي للحياة اليومية، الفصل الرابع.

كانت بيضاء اللون تمامًا. [فرو الشتاء الخاص بذئب القطب الشمالي؟]	ملابس النوم و، ربما، الملابس الداخلية للوالدين.
جلستُ هناك بلا حراك.	في مقابل حركات مجامعة الوالدين. [انقلاب إلى النقيض؟] أيضًا: يتوقف الأب عن فعله وينظر إليه [ربما منزعجًا].
ذيل ثعلب بدلاً من ذيل ذئب.	مخاوف الإخصاء من رؤية فعل عنيف من الأب تجاه الأم التي ليس لديها قضيب.
بالجمع مع الذئب مبتور الذيل في القصة الأخرى، حيث يسعى الذئب مبتور الذيل إلى الانتقام لخسارته من عدوه الذي تسلّق الشجرة.	خضوع لاحق يتماهى مع الأم.

"المشهد الأولي" هو حدث تاريخي، خبرة معاشة مسجَّلة في الذاكرة اللاواعية، ومحجوبة من الذاكرة الواعية عن طريق الكبت والافتقار إلى الفهم الواعي. الحلم هو عودة، "استدعاء" ينبثق من خبرة "المشهد الأولي" المخزونة في اللاوعي. الآن، يبدو أنّ فرويد ينكر صراحةً أن يكون حلم رجل الذئاب "استحضارًا" [*Erinnerung*][23]. لكنه يقول ذلك لمجرّد أنه يريد إنكار أن يكون الحلم تذكّرًا في الفهم الانعكاسي للتذكّر الواعي: لا يحلم الحالم "أنا أتذكّر 'المشهد الأولي'"، ولا "هذا الحلم هو عن خبرة سابقة". استدعاء الحلم ليس استذكارًا. ومع ذلك، فهو استدعاء لشيء ما يستدعي نفسه إلى الحالم بأسلوب وعبارات تشبه الحلم ويُذكِّر الحالم، في الوقت نفسه، بالخبرة المكبوتة. ما يستدعي نفسه هو الذاكرة عن "المشهد الأولي" ووضعها المكبوت، بمفردات وقائعية وعاطفية على حد سواء. إنّ خبرة "المشهد الأولي" هي عنصر ديناميكي في الذاكرة اللاواعية تجلب نفسها إلى الحضور والفعالية المتجددين في الحلم: "أُرجِئَت تأثيرات المشهد، لكنها في

(23) Freud (1918: 44).

الوقت نفسه لم تفقد أيًا من نضارتها في الفترة الفاصلة بين عمر العام والنصف والأربعة أعوام"[24].

ما يعود في هذه العودة لا يمكن تمييزه في وعي بانكجيف في طريقته في تذكّر الحلم. فقط في سياق التحليل، أدّى وعي بانكجيف إلى تمييز الحلم بوصفه يستدعي "المشهد الأولي". لكنّ الحلم نفسه يعود بالفعل إلى "المشهد الأولي"، من خلال كل من معناه ووظيفته الداخلية لعُصاب بانكجيف. إنّ قوة التغذية-الأمامية هاته وتغذيتها-الخلفية تتعالقان، وظهور تلك العلاقة في "شكل كلّيّ جشطالت *Gestalt*" غير مميَّز بالنسبة لماهية تلك القوة وذلك المعنى، هو الذاكرة اللاواعية الفرويدية، هنا في شكل تذكّر انعكاسي لاواعي.

أين يكون، في خبرة الحلم، وريث المكوّنات الإشارية التي تُشكّل التذكّر الواعي؟ في التذكّر العادي، تُعتبر هذه أجزاء لا تتجزأ من التذكّر، من الديجافو المبهم إلى ذاكرة التفاصيل وظروف الخبرة الأصلية. هناك حدثان - "المشهد الأولي" وحلم الذئاب ـ ينفصلان بطريقة يلزم فيها أن يكون المكوّن المستحضَر والمكوّن المستحضِر موجودين للتذكّر. في حالة رجل الذئاب، إنّ الشيء الذي يظهر على أنه المكوّن المتذكَّر (التجربة المؤلمة) (أ) هو حامل قوة التغذية-الأمامية التي تؤدي إلى العودة، (ب) هو ذلك الذي يعود إليه حدث التذكُّر في المعنى والدافع، و(ج) المكوّن المستحضِر هو طلب التعامل مع المكوّن المستحضَر. تُذكِّر الصدمةُ الشخصَ بشيء يجب أن يكون على دراية به، أعني، بالصدمة التي لم تلتئم. يعود الحلم والأعراض العُصابية لبانكجيف الشاب إلى "المشهد الأولي" بهذه الطريقة الثلاثية الهادفة. إنّ "آلية-الحلم dream-work" [*Traumarbeit*] هي نشاط التذكّر. إذ يعود إلى "المشهد الأولي" ويُخضعه لتفكيره وتحقيق رغباته. وهكذا، لا يكون الحلم مجرّد تكرار حدوث لما هو نفسه، الظهور ذاته في مكان آخر في الزمان، التكرار. إنّ ضغط التغذية-الأمامية لما يبقى في الذاكرة وقبضة

(24) Freud (1918: 44, fn1).

التغذية الخلفية على آلية-الحلم - العملية الأولية وإعادة العمل الثانوية - تسهِمان في إنشاء الحلم وتوحيد القوى في نشاط الحلم. باختصار، إنّ هذه الكوكبة قريبة بدرجة كافية من التذكّر الانعكاسي الواعي لتشكيل حالة عن "التذكّر اللاواعي"، ومختلفة بدرجة كافية عن الخبرة الأصلية بحيث لا تكون مجرّد "تكرار حدوث": ذاكرة استطرادية غير واعية.

الذاكرة في العلاج التحليلي النفسي

هنا، سأحتاج إلى الإيجاز. فيما يخصّ دور الذاكرة ووظيفتها في العلاج التحليلي النفسي، نحتاج إلى القفز من الصبي إلى المريض البالغ. الغرض من العلاج، بالنسبة إلى فرويد، هو إزالة التشوّه العُصابي من النظام النفسي، وهو، على نحو سلبي، اختفاء الأعراض العُصابية، وعلى نحو إيجابي، تحسين قدرة المريض على عيش حياته بالطريقة التي يختارها بنفسه. يُقدِّم فرويد بشكل مقتضب حالة مريضه على أنه "عاجز تمامًا ويعتمد كليًا على أشخاص آخرين"[25].

يهدف العلاج التحليلي النفسي إلى إيجاد الجذور اللاواعية للأعراض العُصابية، وجلبها إلى الوعي، وكسر سلطتها على الشخص من خلال التفاعل المستمر [working through]* معها[26]. إحدى وسائل تحقيق هذه النتيجة هي تحويل الذاكرة اللاواعية إلى ذاكرة واعية. إعادة بناء "المشهد الأولي"، وتأويل الحلم على أنه ذاكرة غير واعية هما جزء من هذا "التفاعل المستمر". لا بد من إحضارها إلى وعي المريض. تلعب الذاكرة بالمعنى الخطابي دورًا مهمًا في هذه العملية، وكذلك كدليل على وجود الحدث المتذكَّر.

---

(25) Freud (1918: 7) (ذُكرت سابقًا).

(*) تعني عبارة التفاعل المستمر أو الانهماك مع الذات [working through] في التحليل النفسي: عملية تكرار التأويلات وتفصيلها وتضخيمها بغية نجاح المعالجة. [المترجم]

(26) قارن مع Freud (1914: 145-56).

3. جاك لاكان

يدّعي لاكان أنه يواصل التحليل النفسي الفرويدي الخاص به، الذي يُزعم أنّ أتباع فرويد أساءوا تمثيله، ويُضيف عليه حين يقترح نظريته الخاصة تحت ستار "العودة إلى فرويد". هناك ثلاثة تغييرات أساسية تميِّز أصالة لاكان. الأول، يعتمد لاكان على الفلسفات الوجودية لهايدغر وسارتر وعلى تأويل كوجيف لهيغل حول فكرته عمن نحن، من وماذا يجب أن نغدو، وكيف نتطلّع إلى إدراك أنفسنا: في ظل الافتقار إلى الكينونة، نحتاج إلى الاهتمام بكينونتنا من خلال الصيرورة. نحن نتطلّع إلى بلوغ الكينونة الكاملة، لكنّ حالتنا تتيح لنا متابعة هذا الهدف وفي الوقت نفسه نفشل في تحقيقه. اعتراف الآخرين بنا هو مطلبنا الأساسي. الثاني، يستعمل لاكان نظريات البنيويين اللغويين لتصوّر الذات المحلَّلة نفسيًا بمصطلحات لغوية وأنماط معالجتها بوصفها شكلاً من أشكال الكلام، واللاوعي بوصفه شكلاً من أشكال اللغة. تُشكِّل الذات نفسها من خلال النظم الرمزية، التي لا تبدأها الذات ولا تتحكم فيها. تحديد الذات والآخرين عن طريق الصور، سَيفترض على نحو منهجي أنّ الذات وآخريها ليسوا على ما هم عليه. والنتيجة هي سوء تمثيل الذات والآخرين. يُشكِّل هذا الشرط نظام الخيالي. عند إدخال أنفسهم بالضرورة في نظم رمزية، تكون الذوات "منطوقًا بها" بوساطة شيء آخر غير أنفُسها - الـ "آخر Other" - هو المكان المجهول الذي لا يمكن للذات الوصول إليه بوصفه مكانها الخاص بها. سويةً، يمنعنا النظامان الخيالي والرمزي من أن نصبح ذواتًا موحَّدة ممكَّنة ذاتيًا وقادرة على التمكين ذاتيًا، مما يتركنا منقسمين أنطولوجيًا، متصرِّفين ومعبِّرين عن أنفسنا بمصطلحات تستلب كينونتنا. نموذج الإنسان سِيزيف!

يصوغ لاكان النظام المعقَّد لحالتنا اللامركزية في مخطط L الشهير (انظر الشكل 1.41)[27]:

يُمثِّل (O)/"A" الآخر المجهول، حالة اللامركزية للنظام الرمزي. "S" هو

(27) عند لاكان، (1956: 40) "Seminar"، و(1954-55: 243) "Seminar".

الذات المحلَّلة نفسيًا، الذات التي يكون سلوكها من خلال النظام الرمزي. يُعبِّر المتجه A → S عن حقيقة أنّ الذات يُنطَق بها بوساطة نظام ليس حيث تكون فيه هذه الذات. وهكذا فإنّ العلاقة A-S تُمثِّل الحالة اللامركزية للذات التي تكون "منطوقًا بها " بلغة لا تكون فيها الذات: اللاوعي. تخبرنا العلاقة a-a أنّ الصور التي نمتلكها عن أنفسنا وعن الآخرين لا تعكس واقع العنصر المُمثَّل، ولكنها تحدِّد ما نعتبره هذا العنصر، وتمنع وصول الذات إلى A/O.

يحدد العمل المشترك لهذين النظامين مصيرنا؛ التحديد بوساطة الأحداث ثانوي؛ الأحداث هي علامات أكثر من كونها أسبابًا لنقاط التحوّل في مسارات حياتنا. تتحرّك الذات اللاكانية على طول مسار-حياة أرخنة-الذات[28]، على نحو واعٍ وغير واعٍ على حد سواء، مدفوعةً بالطلب الوجودي وموجَّهَة بمشاريع تحقق-الذات. يتضاءل التحقق بسبب القوة المستلِبة للنظامين الخيالي والرمزي.

أحاول أولاً توضيح نسخة لاكان عن الذاكرة اللاواعية بنيويًا في المكان الذي يُظهِر صورتها. (فيما يلي سأنتقل إلى الطريقة التي تُنفَّذ بها هذه الصورة.) نوقشت الذاكرة والتذكّر بشكل صريح في التجربة الفكرية المنشورة كضميمة[29] إلى "ندوة عن الرسالة المسروقة *Purloined letter*"[30]. على نحو سلبي، يريد لاكان أن يوضِّح "إنّ التذكّر [*mémoration*] المعني في اللاوعي... لا علاقة له بالسجل الذي يُفترض أنه سجل الذاكرة، بقدر ما تُعتبر الذاكرة مِلكية للكائن الحي"[31]. يبدو أنّ لاكان هنا يرفض أنّ النفس تتشكّل وتتحوّل بشكل ثابت من خلال تأثير الأحداث

---

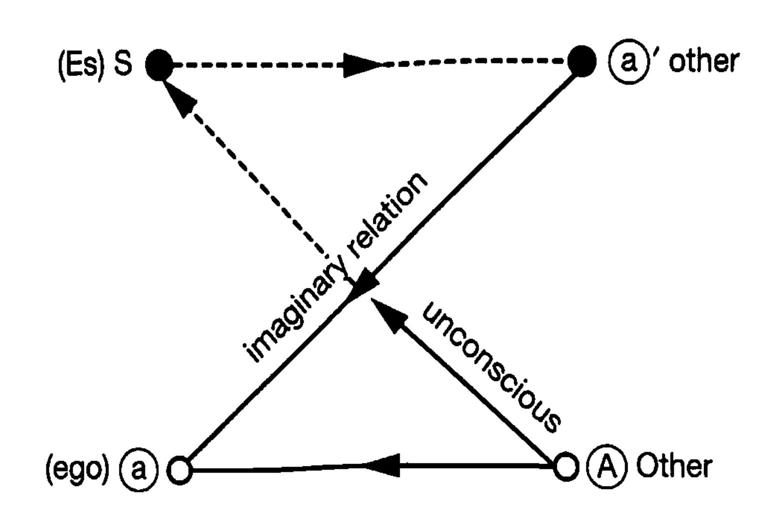
(28) Lacan (1953: 216 ff).

(29) Lacan, "Introduction" (1956: 33-41).

(30) في (1956) "Presentation of the Suite" في Ecrits، النسخة الفرنسية، ص 41، النسخة الإنجليزية، ص 30. يخبر لاكان قراءه أنه كتبَ هذا النص بعد إلقاء الندوة، لكنه يوضِّح في المكتوب شيئًا كان بمثابة مقدمة للندوة في عام 1955. "تذكّر Remembering" ليست هي الترجمة المناسبة تمامًا لـ "حفظ *mémoration*"، مصطلح يُعبِّر عن فكرة وضع أو تلقّي شيء ما في الذاكرة.

(31) Lacan, *Ecrits* (2006: 31).

التي تترك أثرًا يحدِّد سببيًا أو غائيًا السلوك اللاحق. إنّ "*Bahnungen*" في "مشروع" فرويد وتذكّر الصدمة في "رجل الذئاب" سيكونان مثالين لما لا يكون عليه "التذكّر *mémoration*" اللاواعي اللاكاني. نتيجة لذلك، يجب تصوّر نموذج التذكّر [*mémoration*] وآليته بطريقة تبتعد عن التشبيه الجليل بالكتابة كنموذج للذاكرة[32]. إنّ نموذج لاكان هو إثبات "كيف تحدد اللغة الصورية الذات"[33].



شكل 1.41 مخطط L الخاص بـ لاكان.

يبتكر لاكان التجربة الفكرية التالية: دع الواقع يكون تسلسلاً عشوائيًا من الأحداث على مستوى الواقع. لن يُظهر هذا الواقع نظامًا سببيًا أو غائيًا. يتألف واقع لاكان الأساسي من توزيع عشوائي لتمييز ثنائي، على سبيل المثال "رأس" و"ذيل" عند رمي قطعة نقود، واحدة أو أخرى، ولكن ليس كلاهما أو ولا واحدة منهما. العشوائية هي السمة الحاسمة لافتراض الواقع هذا. ليكن الحدثان يُرمز لهما بـ + و-. يمكن أن يكون التسلسل: - + - - + - - - + + - + + ++ - - + - -...

يلي ذلك تقديم لاكان لغة ما. حدوها هي (1) و(2) و(3). سترتبط تعيينات

(32) Plato, *Theatetus*, 191c-196c.

(33) Lacan, *Ecrits* (2006: 31).

المعنى هذه الحدود بتجمعات أحداث الرمي، على نحو متعيّن إلى مجموعات في تسلسل مكوَّن من ثلاثة أحداث متتالية. في أماكن معينة، سيكون هناك مجموعة مكوَّنة من ثلاث مرات "رؤوس" (+++) أو ثلاث مرات غياب للرؤوس، أي "ذيول" (---). ستكون هناك أيضًا مجموعات من ثلاثة تحتوي على النوع نفسه من الأحداث مرتين بجانب بعضها بعضًا، وواحدة من النوع الآخر (++-. --+، +-، -++). وستكون هناك مجموعتان تتبادلان النتيجتين بطريقة متناظرة: "رؤوس"، "ذيول"، "رؤوس" و"ذيول"، "رؤوس"، "ذيول" (+-+. -+-). يمكن ترتيب المجموعات وفقًا لثلاث سمات رسمية: التجانس، عدم التناظر، التناظر.

التعيينات: يُعيِّن الرقم (1) سلسلة متجانسة من ثلاثة (+++ أو ---)؛ يُمثِّل (2) المجموعات غير المتناظرة (++-، --+، +--، - ++)، ويُمثّل (3) التبديلات المتناظرة (+-+، -+-). لاحظ أنّ التسلسل الأساسي للأحداث "الحقيقية" ليس فقط سلسلة عشوائية. بل كذلك إنّ المراجع لـ (1) و(2) و3) ليست مستقلة: كل مجموعة مرجعية آتية من ثلاثة أحداث تشترك مع مرجع الحد السابق لها في حدثين، محتفِظةً بهما كجزء من مرجعها.

تُقدِّم المعاني المعيَّنة لهذه الحدود رابطًا محدّدًا بين احتمالات ظهور هذه الحدود في تسلسل ما. هذا هو التشابه البنيوي مع أفكار الأثر والرابط السببي أو الغائي بين الحدود. إنّ احتمالات أن تتبع الحدودُ (1) و(2) و(3) بعضَها بعضًا محدودة - وهو قيد سيكون حاسمًا للذاكرة البنيوية اللاكانية. وهكذا، بعد تمثيل (1) مجموعة متجانسة لا يمكن أن يكون التبديل غير المتناظر ممكنًا (بعد +++ أو --- ، لا يكون +-... أو -+... ممكنًا). لذا، إنّ ظهور مجموعة واحدة يتيح إمكانية ظهور نوعين من المجموعات بوصفهما لاحقين، ويجعل ظهور نوع آخر مستحيلاً. وهكذا، ينتظم تعاقب الحدود (1) أو (2) أو (3). لاحظ أيضًا أنّ المراجع الفعلية للحدود لا تُحدَّد بشكل فردي من خلال معانيها. لكل حد من الحدود، يمكن تحقيق المرجع الخاص به بأكثر من طريقة. الواقع مهم!

بهذا نكون قد وصلنا إلى ادعاء لاكان "لقد وجدنا في السلاسل المنتظَمة من اللغة الصورية الظهور الكامل للتذكّر [*mémoration*] وخاصة النوع الذي يتطلبه اكتشافُ فرويد"[34]. (في ضوء الكتابات الأخرى، أود أن أنسب إلى التجربة الفكرية أطروحة أضعف نوعًا ما، تتعلق فقط بالسمات الصورية للذاكرة اللاواعية).

ما نوع الذاكرة التي يجدها لاكان في النظام الصوري؟ السلسلة نفسها تتوقع وتتذكّر: "...La série se souviendra"[35] هذا التوقّع وذلك التذكّر داخليان على نحو خالص في النظام، على الرغم من أنّ أماكن حدوثهما الفعلي تعتمد على الأحداث العشوائية وبيئتها في التسلسل. لا يوجد نظام في واقع الأحداث يحدد ما يمكن وما لا يمكن أن يحدث على مستوى السلسلة. فقط ضمن مجموعات من الاحتمالات المحددة مسبقًا من خلال البنية، يكون للواقع القدرة على تحديد العلامات التي تحدث والبَت بشأنها. يعمل الواقع كمحفِّز وليس كسبب أو غاية. الشيء نفسه إلى حد كبير بالنسبة إلى البنية. وفقًا لـ لاكان، إنّ دلالات ذلك النظام ستُشكِّل التذكّر في السلاسل الحادثة من خلال الحدوث المشترك وغياب الحدوث المشترك، من خلال الاحتمالات المتاحة، والأهم من ذلك بالنسبة إلى اللاوعي اللاكاني، من خلال الغيابات - المنسوبة خطأً إلى نظام الواقع عندما تكون القوانين الصورية غير معروفة. هذه الانتظامات ضرورية ومصممة بصرامة. نظرًا إلى أنّ سلسلة التذكّر تتحرّك على طول، فإنّ بعض التجمعات السابقة تستبعد ظهور التجمعات الأخرى في نقاط لاحقة. لقد أشرت إلى مثالين لصورية ورقة لاكان.

الآن العلاقة بين حدث سابق E_t وحدث لاحق F_{t+i}، العلاقة المتمثلة في أنّ "E_t يجعل ظهور F_{t+i} "ممكنًا/مستحيلاً" في المكان $t + i$"، لا تعتبر عادةً ذاكرة بمعنى التذكّر. لا نعتقد عادةً بأنّ حدوث F_{t+I} من ناحية الذاكرة مرتبط بـ

(34) Lacan, *Ecrits* (2006: 31).

(35) Lacan, Ecrits (1966: 48; 2006 36).

E_t، لمجرد أنّ الاثنين يحدثان بشكل مشترك بترتيب ضروري. في فهمنا اليومي، كل ما قد يحدث ثم يجد مكانه في الذاكرة لا يعتمد، مبدئيًا، على الغياب الضروري للخبرات الأخرى حتى يمكن تذكّره. نحن نفترض أنّ الفاعل هو الذي يُثير نشاط الاستدعاء. هذا الفاعل إما أن يكون الذات التي تريد استدعاء أو تلقّي التذكّر دون أن تحشده. أو أننا نعزو إلى قوى، معروفة أو غير معروفة، الحدث الذي يدفع إلى التذكّر. قد يكون هناك تذكير ما ارتبط بطريقة ما بالذاكرة، أو قد تكون هناك قوة في جانب الذاكرة تدفع نحو الاستدعاء. في الفهم العادي، يكون النسيان حدثًا عرَضيًا، ربما يكون مدفوعًا أيضًا بقوة ما. الكبت الفرويدي هو مثال لعدم إمكانية الوصول إلى الوعي نتيجة سبب عارض. عدم إمكانية الوصول والنسيان ليسا طابعين متأصلين في الخبرة التي تُلاقي النسيان. ومع ذلك، في تجربة لاكان الفكرية، تُعدّ عدم إمكانية الوصول أمرًا ضروريًا بسبب القواعد المكوِّنة للدوال (1) و(2) و(3). في الفهم البنيوي، إنّ حدوث تعاقب معيَّن أو حذفه ليس حقيقة تجريبية سبّبتها حقائق أخرى. من الصحيح على نحو مؤكد أنّ حدوث ما أو غياب ما في نقطة معيَّنة في السلسلة الحادثة يعتمد على كونها محفَّزة بوساطة أحداث منسوبة إلى الواقع. لكن بالنسبة إلى لاكان، إنّ العلاقة بين الدالّين الأقدم والأخير مستقلة عن الواقع وتعتمد على معنى المصطلح. بالطبع، يمكن التكهّن بالغياب أو الحضور في مكان معيَّن واستنتاجهما بشكل رجعي في حكم افتراضي قبلي لكل سلسلة من الدوال تنتظم بوساطة القواعد التي تحكم تسلسل الدوال. لكنّ هذا لا يجعل المصطلحات الاعتمادية، لِنَقُل إنها اعتمادية بشكل كبير، شيئًا يفعله حلم الرجل الذئاب في قراءة فرويد.

ماذا عن عبارة لاكان "السلسلة ستتذكّر..."؟[36] إنّ السلسلة هي، بلا شك، المكان الذي يظهر فيه الاستبعاد/الحذف. السلسلة هي أيضًا تسلسل الدوال الذي

(36) Lacan, *Ecrits* (1966: 48; 2006: 36, emphasis added).

تظهر فيه حالات الحذف نفسها. لكن هل السلاسل التي تعرض ترتيبًا ما تؤهّل بوصفها ذواتًا للتذكّر؟ التذكّر [remembering] الذي هو ذِكر [remembrance] هو، في أبسط الفهم له، نشاط للعقل، ويتطلب فاعلية "عقلية". بالطبع، نقول أيضًا إنّ الشجرة تتذكّر الجفاف الذي حدث في وقت سابق من نموها من خلال حلقات- الشجرة. فالحلقات عبارة عن تحولات مادية مستمرة للشجرة النامية، ويمكن قراءتها بوصفها مؤشّرًا إلى المناخ في وقت سنة معينة من عمر الشجرة. لكنّ الحلقات لا تخضع للنسيان، ولا تعاني من عدم الدقة في الاستدعاء، ولا تعمل في الشجرة بطريقة فاعلة، مع ما يترتب على ذلك من نتائج على حياة الشجرة في وقت لاحق - كلها سمات، إن جاز التعبير، لـ "ذاكرة الذهن". في هذا الموضع، لا تتطلب ذاكرة لاكان ذهنًا في الفهم التقليدي للذهن والنفسي.

ما هو نموذج الذاكرة الذي سيقترحه لنا نموذج لاكان الصوري إذا أخذناه كتفسير للذاكرة اللاواعية؟ تُظهر البنية الصورية ما تكون عليه الأنظمة الرمزية عند لاكان. إنّ صوريتها تحدِّد (وتحدّ من) الاحتمالات والمستحيلات. يأتي "التذكّر" على مستويات: أول استحضار هو استحضار النظام الرمزي نفسه، يُكتسب ويُذوَّت، محدِّدًا أنماط السلاسل الحادثة. تتكون السلاسل من سلوك، سلسلة ما من الدوال، تسلسل ما مكوَّن بنيويًا لسلوك هادف يسن نظامًا رمزيًا. يُحفظ تبنّي النظام وتذويته - دعنا نفكر في الهُوِيَّة الجندرية - ويصبح بنية للشخصية. إنّ "تذكّر" البنية إنما هو اكتساب البنية بوصفها أداةً ما تمنح الشكل وتُوجِّه. حقيقة أنّ تسلسلًا ما يسنّ بنية ما لا يُعدّ في حد ذاته تذكّرًا للبنية. إنه ليس سوى الفعل المتكرر للنظام الرمزي وفقًا لقواعده التأسيسية.

يتكون المستوى الثاني من السلسلة الحادثة. إذا أردنا أن نفكّر في ترابط الأحداث كحالة عن "التذكّر"، فإنّ ذلك "التذكّر" سيكون شيئًا يحدث للذات، وليس شيئًا تفعله الذات. السلسلة الحادثة في حد ذاتها ليست فاعلة، لأنها ليست السلسلة التي تعمل على إحداث الترابط الذي ينتهي بظهور ما أو حذف ما في بيئة معينة. السلسلة هي، كما قلت، المكان الذي يكون فيه الحدث ضروريًا. والواقع

إنما يعمل كمحفِّز ينشِّط قاعدة الدال. النظام اللاكاني الصوري، إذا اعتبرناه ذاكرة، هو "النزعة الآلية للتكرار"[37].

لمطالعة نموذج آخر للذاكرة، نحتاج إلى تجاوز التجربة الفكرية الصورية الصارمة. يتغير القالب ويتحوّل إلى أساسٍ للتذكّر اللاواعي عندما ننتقل الآن إلى الخط الوجودي لنظرية لاكان. أولاً، نسمح للذات ليس فقط بأن تظهر بشكل سلبي على أنها تعاني من تحديد تتلقاه من الـ "آخر Other"، ولكن كفاعل أو قوة فاعلة تُذوِّت المخطط L بشكل فعال، أي: فاعل أو قوة فاعلة تغترب-ذاتيًا في تحققه/ها-الذاتي. سيظهر النظام الرمزي والحذف الذي يُشكِّل جزءًا من منطقه على أنهما مختاران-ذاتيًا، وإن كان ذلك دون وعي. سيكون ذلك عبارة عن ذات ترغب في أن تكون ما يخصّها من خلال متابعة مُستطاعها في أن تكون ما يخصّها (هايدغر). في محاولتها أن تصبح مُستطاعه/ها التي تخصها، ستستأصل هذه الذات نفسها من المسار نحوَ هذا الهدف من خلال الوسط ذاته الذي تستعمله في سعيها. بمصطلحات لاكانية، ستستعمل الذات، تحتاج إلى استعمال، إطار النظام الرمزي والخيالي للفهم الذي لديه/ها عن نفسه/ها والآخرين، وبذلك، سيُضيّع فرصة عيش مُستطاعه أو مُستطاعها بوصفه يخصّه/ها. حتى في حالة حدوث هذه الأصالة في العلاج، تبقى حالة الانقسام في مكانها.

يدخل الجزء الحاسم، الهدف، والعائق في الحالة العُصابية إلى الذات باعتباره جزءًا من تاريخها الذي يضع عبئًا عليها: "اللاوعي هو فصلٌ [chapter] من تاريخي يُميّزه فراغ ما أو تشغله كذبة ما"[38]. تتطلب هذه القطعة المخفية الاعتراف والمواجهة، اللذين يمكن أن يأتيا من اللاوعي في شكل عُصابات. ولكن يمكن أن يحدث ذلك أيضًا عندما تصل الذات إلى ذلك المكان المخفي، وتأخذ مكانًا فيه ونحوَه، في العلاج بالتفاعل مع المحلِّل. ما هو على المحك، إن جاز

---

(37) قارن مع ملاحظات لاكان عن "النزعة الآلية للتكرار repetition automatism" في "Seminar (1954-55: 86-90)". ستكون القرابة مع *'Bahnungen'* لفرويد أوضح.

(38) Lacan (1953: 215).

التعبير، هو أنّ الذات "تُقرّ" أمام نفسها وتاريخها ورغبتها بوصفها شيئًا لا يمكن تحقيقه بطريقة نهائية. أكرِّر: حتى بعد العلاج "الناجح"، تبقى الذات اللاكانية ذاتًا منقسمة، بالضرورة.

ستكون الذاكرة اللاواعية جزءًا من فهم لاكان للعُصابات والأعراض والكلام العلاجي. يُميِّز لاكان نوعين رئيسين من العُصاب: الوسواسي والهستيري(39). العُصابات هي حالات-مشكِلة عن العلاقة-الذاتية ذات التغذية-الأمامية المعقَّدة للذات: "العُصاب هو سؤال يُطرَح على الذات من حيث كانت [أي، الذات] قبل مجيئها إلى العالم"(40). من المفترض أن يتعلّق السؤال الوجودي للهستيري بالهُوِيَّة الجندرية، ويثير قضايا حول القبول والرفض والشكل الملموس لدور الجندر الذي يخصّ الذات:(41) "مَنْ أنت، رجل/امرأة؟" يتعلّق السؤال الذي يخصّ العُصاب الوسواسي بكينونته أو كينونتها: "هل أكون أم لا أكون؟" - على خلفية الافتقار إلى الوجود (سارتر). بطبيعة الحال، تواجِه الأعراضُ العُصابية الذاتَ بهذا السؤال بطريقة تبقى مخفية عن الذات وتكون الإجابات في الغالب رفضًا للإجابة عن السؤال بطريقة التأكيد-الذاتي الأصيل ("أنا مجندَر... -"؛ "أنا..." - والنفي "أنا مُجندَر على خلاف ذلك، أنا مجندَر على نحو ناقص"؛ "أنا مزيَّف..."). سيكون السؤال المحدد قد نشأ في موضع معيَّن من تطوّر الذات، حتى تطوّر الذاتية كشرط، وسيبقى بدون إجابة أو سيجاب عنه بأسلوب من الكلام الفارغ. وهكذا، يكون السؤال وعُصابه حدثين تاريخيين. يؤهلهما هذا كمرشحين لعلاقة الذاكرة.

---

(39) "Seminar" (1955: Ch. XII & XIII).

(40) Lacan (1957: 43). "العالم" هنا ينبغي فهمه بالمعنى الهايدغري أنّ "العالم" يفترض مسبقًا "الدازاين".

(41) "Seminar" (1955: 168-72). عُبِّر بإيجاز عن موقف لاكان من الهستيريا في تأويل حالة دورا [Dora case]. بالنسبة إلى دورا، إنّ مشكلتها العُصابية هي أنوثتها الجسدية التي لا تستطيع تمييزها. هنا، المشكلة الهستيرية هي أيضًا ضد إحباط ما في التاريخ العائلي، وإن كان تاريخًا يكون فيه المريض لاعبًا. أعتقد أنّ هذه القضية ليست حالة عن ذاكرة غير واعية بقدر ما هي حالة عن تقديم [*staging*] غير واعٍ. قارن مع لاكان (1951: 180-81).

يمكن العثور على تطبيق لهذا النموذج في ورقة تعود إلى عام 1953 بعنوان "الخرافة الفردية للعُصابي The Neurotic's Individual Myth"[42]. إنها تحليل ثانوي لتاريخ حالة فرويدية تسمى "رجل الجرذان"[43]. يعاني رجل الجرذان من وسواسٍ ما، وهو استجابة لأنماط اجتماعية، تخصّه وتخصّ بيئته على حد سواء. تاريخ العائلة هو الجزء المركزي فيها. كان والد المريض قد تخلّى عن امرأة فقيرة، على ما يبدو حب حياته، للزواج من والدة رجل الجرذان، التي كانت أعلى منه اجتماعيًا، وبذلك، رفعت مكانته الاجتماعية. قام والد رجل الجرذان أيضًا في وقت من الأوقات بالمقامرة بالأموال التي تخصّ وحدته، وقد أنقذه من عار أن يتم اكتشافه صديق ما تَدَخَّل وسدد ديونه - تجربة غير مشرِّفة لوالد رجل الجرذان[44].

من جانب المريض: تُشكِّل الأعراض الوسواسية لرجل الجرذان نظامًا يُمثِّل استمرارًا (مع اختلافات) للنظام السابق، وفي الوقت نفسه استجابة له. هذه بعض العناصر التي تتطابق مع الأنماط السابقة: فمن ناحية، إنّ الدَين الذي تكبّده هو، رجل الجرذان، قد دفعه شخص آخر. يأمر الرئيسُ رجلَ الجرذان بسداد ما يدين به، ولكن إلى شخص ليس دائنًا لرجل الجرذان. يتطوّر لدى المريض وسواس لتنفيذ هذا الأمر حرفياً، على الرغم من معرفته بأنّ الدائن الحقيقي هو امرأة شابة. تباين غريب بين وسواس غير منطقي على ما يبدو لتسوية دَين شخص ليس هو الدائن، وبين درايته بأنه مدين لامرأة شابة! في الخلفية أيضا: ضغوط من الأب للزواج من امرأة ثرية. يتطابق سلوك المريض الوسواسي مع سمتين من سمات تاريخ والده: من ناحية، الاختيار بين المرأة الغنية والفقيرة، ومن ناحية أخرى إعادة سداد الدَين العسكري. لاكان: "إنّ مخطَّط [المريض]، المتمِّم في نقاط معينة والإضافي في نقاط أخرى، الموازي بطريقة ما والمعكوس بطريقة أخرى، هو المكافئ للموقف الأصلي"[45]، و

---

(42) Lacan (1953). وكذلك حاشية لاكان المترددة في Lacan (1966: 72).

(43) Freud (1909: 151-249). وكذلك في *Three Case Histories* (1963: 1-81).

(44) Lacan (1953: 410-11).

(45) Lacan (1953: 413).

> يعكس السيناريو، في وضع لا شكّ فيه أنه غير مفهوم للذات - لكنه ليس كذلك مطلقًا، بعيدًا عنه - العلاقة الابتدائية بين الأب والأم والصديق.... إنه يُعيد سنّ المراسم التي تُعيد إنتاج تلك العلاقة الابتدائية بالضبط تقريبًا(46).

وهكذا، نجد ديناميكية بين النظامين، أحدهما هو نظام الأعراض الوسواسية في رجل الجرذان (النظام الوسواسي)، والآخر هو نظام تاريخ العائلة (النظام العائلي). رُتِّبَت حقائق تاريخ العائلة في نظام من النقائص والديون. للنظام الوسواسي شكل "التكرار" - يمكن أن يُفهَم بمعنى "الإرجاع" - استجابة ما للنظام العائلي، ولكن أيضًا شكل الفعل التعويضي من رجل الجرذان لأوجه القصور المشعورة في النظام العائلي.

هذان النظامان متطابقتان إلى حد كبير. ولن يكون من الصعب رسم جدول يقارن بين النظامين فيما يخصّ أوجه الشبه والقرابة ذات الصلة كما فعلتُ مع رجل الذئاب. يواصل النظام الوسواسي ويحاكي ويقدِّم ويستعمل لأغراضه الخاصة - النظام العائلي. يستدعي النظام الوسوسي النظام العائلي، يثيره ويعيد إنتاجه، وأيضًا "يجعل" ما كان "سيئًا" في النظام العائلي "جيدًا". وهكذا، تقترب "الخرافة الفردية للعُصابي" لـ لاكان من نموذج الاستحضار عند فرويد: هناك كوكبة سابقة - التكوين العائلي - وكوكبة لاحقة - الوريث الوسواسي - والنظام اللاحق مُرتبِط بالنظام السابق بوصفه استحضارًا ما. يتجلّى الرابط الاستحضاري في أوجه التشابه بين الكوكبتين ووشيجة جبر الضرر. تمتلك هذه الروابط وظيفة تذكيرية وتتجاوز مجرّد التكرار البنيوي للتنوّع الصوري المناقش سابقًا. يربط الوسواس العنصرين معًا من خلال المعنى ووشيجة "المشكلة" و"حل تلك المشكلة" كلّ هذا، بالطبع، دون وعي.

في حالة رجل الجرذان (لاكان)، يحتل تاريخ العائلة مكان التجربة المؤلمة لـ رجل الذئاب (فرويد). تُعتبر مشاهدة جماع الوالدين تجربة ما، وكذلك الحقائق

(46) Lacan (1953: 414).

المخزّنة في ذاكرة رجل الجرذان عن تاريخ العائلة. لكنّ هذه الحقائق ليست ما يستحضره رجل الجرذان دون وعي. ما "يعيد" الوسواسُ "التفطّن له" هو الكوكبة، تجمّع تلك الحقائق في نظام ما، بما في ذلك الفكرة التقييمية للدَين الذي لم يُحلّ، والخزي المستمر والأمر الزجري بالاهتمام بأعمال والده غير المكتملة. لم تُختبَر هذه الكوكبة بوعي من قبل. إنّ وحدتها وشكلها وتكافؤها العاطفي هي في الواقع من تأليف الوسواس. بعبارة أخرى، إنّ الفاعل المستحضِر يُثير ما يستحضره، على الأقل فيما يتعلق بالتنظيم والتقييم. العُصاب يبني البناء ويستعمله.

سيكون لدى رجل الجرذان مَيل لفعل ذلك بالضبط، أي: الوقوع في عُصاب وسواسي. إنه السؤال الوجودي الذي يجب أن يكون مطروحًا من أجل تفسير التنظيم الحاسم. يجب أن يتذكّر القارئ: العُصاب الوسواسي هو إجابة عن السؤال الوجودي "هل أكون أم لا أكون؟" "عدم اليقين الأنطولوجي للكائن" هو الدافع إلى اختيار، وبناء، الوسواس. يحاول المريض التغلّب على حالة عدم اليقين هاته من خلال الاستبداد بتاريخ العائلة "كما لو كان ملكًا له"، كما لو كان قد فشل في حياته بالطريقة التي يَشعُر بها عُصابُه أنّ والده قد فشل بها. دافعه؟ لكي "يكون"، يحتاج الشخصُ إلى

> رؤية نفسه في آخر ما، [كائن] أكثر تقدّمًا، وأكثر اكتمالاً منه... دائمًا ما يكون لدى الشخص علاقة استباقية بتحققه الخاص الذي يقذفه بدوره إلى مستوى من القصور العميق ويُحدث شرخًا فيه، شطر أولي، انقذاف ما، من باب استعمال الاصطلاح الهايدغري(47).

من وجهة نظر الذاكرة، يستعمل الشخص الحقائق المتذكَّرة لتهيئة ذاكرة غير واعية هو "يصنعها"! إنه المؤلِّف اللاواعي لما يستحضره ولنشاطه الوسواسي الاستحضاري على حد سواء، لبداية العلاقة الاستحضارية ونهايتها على حد سواء.

(47) Lacan (1953: 423-4).

لتلخيص طرفيّ مناقشتي لـ لاكان: لقد وجدنا شكلين أصليين مختلفين للذاكرة عند لاكان. الأول هو "التذكّر [memorization]" الذي يُعزى إلى البنية، الذاكرة بوصفها نزعة آلية للتكرار، عنصر التذكّر هو البنية، وحالات الحدوث المتكرر لا تمتلك معنى الاستحضار. والثاني هو الإصرار على سؤال وجودي لم يُحَلّ اتخذَ شكل تاريخ مبني غير واعٍ متذكّر في الأعراض الوسواسية، وهي طريقة للسعي وراء تحقيق-الذات بطريقة الوسواس المضلّلة.

Bibliography

Laplanche J., and Pontalis, J.B. (1973) The Language of Psychoanalysis. London: Hogarth Press, 1973.

Freud

Sigmund Freud, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Volumes 1-24. (Cited as S.E. and number of volume.) Translator James Strachey. London, Hogarth Press.

—— (1895) Project for a Scientific Psychology, S.E., 1, pp. 281-397.

—— (1900) The Interpretation of Dreams, S.E., 4 and 5.

—— (1901) The Psychopathology of Everyday Life, S.E., 6.

—— (1909) "Notes on a Case of Obsessional Neurosis," aka "The Rat Man," S.E., 19, pp. 151-249. Also in Freud, Three Case Histories. New York: Touchstone, 1963, pp. 1-82.

—— (1914) "Remembering, Repeating and Working Through," S.E., 12, pp. 145-56.

—— (1915) "The Unconscious," S.E., 14, pp. 159-216.

—— (1918) "From the History of an Infantile Neurosis," aka "The Wolf Man," S.E., 17, pp. 1-122. Also in Freud, Three Case Histories. New York: Touchstone, 1963, pp. 161-280.

—— (1925) "Note on the Mystic Writing Pad," in Freud, General Psychological Theory, Chapter XIII.

—— (1937) "Constructions in Psychoanalysis," S.E., 23, pp. 256-69.

Lacan

Lacan, Jacques, Ecrits. Editions du Seuil, 1966. English translation: Lacan, Jacques, Ecrits, first complete edition in English, trans. Bruce Fink. London and New York: Norton, 2006.

—— (1953) "Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis," Ecrits, pp. 197-268.

—— (1945) "Logical Time and the Assertion of Anticipated Certainty," Ecrits, pp. 161-75.

—— (1946) "Presentation of Psychic Causality," Ecrits, pp. 123-58.

—— (1951) "Presentation of Transference," Ecrits, pp. 176-85.

—— (1953) "The Neurotic's Individual Myth," Lecture at the Philosophical College; text

ed. JacquesAlain Miller, approved by Lacan. The French original published in Ornicar 17 (1979); trans. Martha Noel Evans, in Psychoanalytic Quarterly 48(8) (1979): 405-25, from which I cite.

—— (1956) "Introduction," Addendum to the "Seminar on the Purloined Letter," Ecrits, pp. 33-41.

—— (1956) "Presentation of the Suite," Addendum to the "Seminar on the Purloined Letter," Ecrits, pp. 30-33.

—— (1956) "Seminar on the Purloined Letter," Ecrits, pp. 6-48.

—— (1957) "The Instance of the Letter in the Unconscious, or Reason Since Freud," Ecrits, pp. 412-41.

—— (1958) "The Direction of the Treatment and the Principles of Its Power," Ecrits, pp. 489-542.

—— (1966) "On the Subject Who Is Finally in Question," Ecrits, pp. 189-96. The Seminar of Jacques Lacan (1953-54), Book I Freud's Papers on Technique.

—— (1954-55) Book II The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis.

—— (1955-56) Book III The Psychoses.

—— (1964) Book XI The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis.

Other

Plato, Theaetetus.

الفصل الثاني والأربعون

هنري برغسون[1]

تريفور بيري

في عام 1896، في نهاية ما أُشير إليه على أنه "العصر الذهبي" لدراسة الذاكرة (e.g., Schacter 2001: 88)، نشرَ هنري برغسون كتابه الرائد "المادة والذاكرة: مقالة عن علاقة الجسد بالعقل". في هذا الكتاب، اقترح برغسون نظرية متكاملة للأشكال المتعددة من الذاكرة لا تستلزم في النهاية أقل من إعادة تصوّر جذري للوعي، والعالم المادي، وشروط علاقتهما. خلال حياة برغسون، أشاد بهذا الكتاب شخصيات بارزة مثل ويليام جيمس (1920: 179)، الذي وصفه بأنه عمل "عبقري فَذ" أحدثَ ثورة كوبرنيكية في الفلسفة شبيهة بالمنعطف النقدي الذي أحدثه كتاب نقد العقل المحض لكانط، ووالتر بنجامين (1969: 157)، الذي وصفه بأنه عمل "خالد" تفوَّقَ على الجهود الأخرى التي يمكن تصنيفها تحت عنوان فلسفة الحياة. في السنوات الأخيرة، اعتُرِفَ بأصالة فلسفة برغسون حول الذاكرة وأهميتها على وجه الخصوص في مجالات متنوعة مثل علم الأعصاب المعرفي[2] وعلم النفس[3]

---

(1) هذه نسخة مختصرة ومُراجَعة بعض الشيء لمقال يحمل العنوان نفسه نُشِر لأول مرة في *Philosophy Compass* 9, 12 (2014): 837-47.

(2) على سبيل المثال، يحسب آيكنبوم Eichenbaum (2011: 16) برغسون بأنه من الأوائل الذين أدركوا الفرق بين العادة والذاكرة.

(3) على سبيل المثال، يدّعي شاكتر (Schacter 1987: 504-5; 1996: 165) أنّ برغسون ميّز الذاكرة الضمنية وكان من أوائل المؤيدين لنظرية نظام الذاكرة المتعددة.

والدراسات الأدبية[4] والمجالات متعددة التخصصات لدراسات الذاكرة[5].

ومع ذلك، عندما يلجأ المرء إلى كتاب المادة والذاكرة نفسه بهدف التعرّف على فلسفة برغسون عن الذاكرة، يواجه على الفور بعض الصعوبات[6]. أحد أسباب ذلك، استعمال برغسون مصطلحي "الذاكرة " (*mémoire*) و"الاستحضار" (*souvenir*) - مصطلحان يستعملهما غالبًا بشكل مترادف إلى حد ما - بطرق مختلفة وغير متسقة على نحو واضح. على سبيل المثال، على عكس المؤلفين الذين يشددون على الحاجة إلى الحفاظ على التمييز الاصطلاحي بين الذاكرة كقصد [intention] والذاكرة كشيء مقصود [intended] (على سبيل المثال، Ricoeur 2004: 22)، يستعمل برغسون أحيانًا مصطلحي "الذاكرة" و"الاستحضار" للإشارة إلى فعل تمثيل بعض الأحداث الماضية، وأحيانًا يستعمل هذين المصطلحين للإشارة إلى الحدث الماضي المُمَثَّل. زيادة على ذلك، يستعمل برغسون أحيانًا مصطلح "الذاكرة" بمعنى هو عامّي أكثر للإشارة إلى القدرة على تذكّر الماضي، كما هو الحال عندما يقول المرء لديّ ذاكرة جيدة أو سيئة. وأخيرًا، في ما وصَفه أرنود فرانسوا (Arnaud François 2008: 30) مؤخرًا بأنه "أحد أكثر الأطروحات دهشةً وأهمية في عمله"، يستعمل برغسون أيضًا في بعض الأحيان مصطلح "الذاكرة" للإشارة إلى الماضي المحفوظ. وهذا يعني، بدلاً من تصور الذاكرة كطريقة للارتباط بالماضي من منظور الحاضر، يساوي برغسون على نحو منتظم الذاكرة مع مجمل ماضي المرء كما هو محفوظ بذاته.

---

(4) أشار علماء إلى تأثير فلسفة برغسون في الذاكرة على الأدب، لاسيما على حركة الحداثة. انظر، على سبيل المثال، .Gontarski et al. (2013)

(5) انظر، على سبيل المثال، Whitehead (2009).

(6) للاطلاع على مناقشات منيرة على نحو خاص تُعنى بفلسفة برغسون في الذاكرة بشكل خاص، انظر: Al-Saji (2004)؛ Ansell-Pearson (2010)؛ Bernet (2005)؛ de Warren (2015)؛ François (2008)؛ Lawlor (2003)؛ Riquier (2009)؛ Worms (2004). فيما يخص معالجته المؤثرة لفلسفة برغسون في الذاكرة، انظر على نحو خاص Deleuze (1991: 15).

من باب زيادة التعقيد، يُميِّز برغسون أشكالًا متعددة من الذاكرة في كل موضع من كتاباته - غالبًا دون الإشارة إلى كيفية ارتباط أشكال الذاكرة هاته ببعضها بعضًا. على سبيل المثال، في الفصل الأول من المادة والذاكرة، بهدف تسليط الضوء على الدور الأساسي للذاكرة في الحياة الذاتية، حدَّد برغسون شكلين من أشكال الذاكرة. من ناحية، يقترح برغسون أنّ الذاكرة التقليصية تَجمع معًا جَمعًا من اللحظات المستقلة لتشكِّل حاضرنا المُعاش الدائم(7). ومن ناحية أخرى، يقترح برغسون كذلك أنّ شكلاً آخر من أشكال الذاكرة، الذي قد نشير إليه بـ ذاكرة الإدراك الحسي، يُثري حاسة كل إدراك حسي واع ويوفِّر محتوًى لها (2001: 34).

إذن، دون الرجوع إلى هذا التمييز بين الذاكرة التقليصية وذاكرة الإدراك الحسي، يصف برغسون في الفصل الثاني من المادة والذاكرة تمييزًا آخر بين شكلين من أشكال الذاكرة. يعلِّق دولوز في البرغسونية إنّ "إنّ مبدأ التمييز هذا مختلف تمامًا" (Deleuze 1991: 125, n1)، محذِّرًا بأننا يجب أن نتفادى خلط الذاكرة التقليصية وذاكرة الإدراك الحسي مع التمييز الجديد المقدَّم في الفصل الثاني بين ذاكرة العادة وما يمكن أن نشير إليه بذاكرة الاستحضار (1991: 127, n35). وفقًا لبرغسون، في حين أنّ ذاكرة العادة هي "ذاكرة حركية" ضمنية غير تمثيلية (1991: 86) للجسم تظهر بوصفها نزوعًا للتفاعل بطريقة ثابتة إلى حد ما مع محيط الفرد، فإنّ ذاكرة الاستحضار هي التمثيل الصريح لـ حدث ما أو حلقة ما من حياة المرء الماضية.

بالإضافة إلى هذه الأشكال الأربعة للذاكرة، يصف برغسون كذلك شكلاً آخر أو جانبًا آخر من جوانب الذاكرة في المادة والذاكرة يسميه الذاكرة الخالصة. تُصوَّر الذاكرة الخالصة على أنها مُجمل الخبرة الماضية للمرء المحفوظة ككلٍّ متكامل في حالةٍ عمليةٍ [virtual] غير واعية. وفي حين أنّ هذه الذاكرة العملية الخالصة هي بالضبط ما يتحقَّق في ذاكرة الإدراك الحسي وفي الاستحضار الصريح لصور-

(7) يُشير دولوز إلى هذه الذاكرة بوصفها "ذاكرة-التقليص" (1991: 127)، ويُشير وُرمز إليها بوصفها "الذاكرة الفورية" (Worms 2000: 43).

الذاكرة، يشدِّد برغسون على أنه يجب عدم الخلط بين الذاكرة الخالصة وبين هذه الأشكال من الذاكرة لأنّ "الذاكرة التي تحققت في صورة ما تختلف على نحو عميق عن الذاكرة الخالصة" (1991: 140).

أخيرًا، في أعماله اللاحقة، ناقشَ برغسون أشكالًا أو جوانب أخرى للذاكرة لا تكافئ بشكل واضح أيًا من أشكال الذاكرة المذكورة أعلاه. على وجه التحديد، في 1907 في التطور المبدِع، مطوِّرًا فكرة مضمَّنة في كل من الزمن والإرادة الحرة والمادة والذاكرة، حدَّد برغسون ذاكرةً غير-فكرية للإرادة تُشكِّل سَجيّة الفرد وأسلوبه الشخصي. وفي مقال عام 1908 متعامِلاً مع ظاهرة التعرّف الكاذب وما يشار إليه عمومًا بالشعور بالديجافو، عارضَ برغسون بشكل مباشر ادعاء أرسطو أنّ كل ذاكرة هي "عن الماضي" من خلال المجادلة بأنّ هناك ذاكرة عن الحاضر تتشكّل بالتزامن مع كل إدراك حسي حاضر.

بهدف تقديم نظرة عامة عن فلسفة برغسون في الذاكرة والتي يمكن أن تكون أيضًا بمثابة نقطة دخول إلى فلسفته ككل، يستكشف هذا الفصل الحواس والأشكال المختلفة للذاكرة التي يصفها برغسون، مع إيلاء اهتمام خاص بكيفية اختلافها عن بعضها بعضًا وكيفية توحّدها. أعتزم إثبات أنّ هذه الحواس والأشكال المتنوعة للذاكرة، على الرغم من اختلافها عن بعضها بعضًا (في بعض الأحيان تكون كذلك بالضرورة)، فهي أيضًا متصلة وموحَّدة بقدر ما تكافئ أنماطًا مختلفة لحياة ذهنية واحدة وتوترات مختلفة لديمومة واحدة.

1. من ميتافيزيقيا الذاكرة إلى النسيان

كخطوة أولى نحو شرح كيفية ارتباط هذه الحواس والأشكال المختلفة للذاكرة ببعضها بعضًا، لاحِظ أنّ برغسون في جميع كتاباته يتناول العقل من المنظورين المتباينين ولكن المتكاملين لعلم النفس والميتافيزيقيا. وفقًا لتصوّر برغسون المميز لهذه التخصصات، إنما يتناول علمُ النفس العقلَ بقدر ما يُسهِّل الفعلَ العمليَ، والميتافيزيقيا إنما تسعى جاهدة لتحقيق بديهة ما عن هذا العقل مفادها أنه فوري،

أي إنه بما هو في حد ذاته وليس بما هو متواسط بالفعل والمصلحة[8].

من خلال المضي مع هاتين الطريقتين في نقاط مختلفة من عمله، توصّل برغسون إلى تصورين مختلفين ولكنهما متكاملان في نهاية المطاف عن الذاكرة. فمن ناحية، من خلال التحقيق فيما يصفه بـ "عملية الذاكرة العملية وبالتالي العادية" (1991: 78)، طوّر برغسون ما يمكن أن نشير إليه على أنه تفسير نفسي للطرق المختلفة التي يتجلّى فيها الماضي المحفوظ في الحاضر لتوجيه الفعل العملي للمرء وإثرائه. ومن ناحية أخرى، يسعى برغسون أيضًا باستمرار إلى اعتبار الذاكرة كما هي في حد ذاتها وليس فقط من حيث إنها تعمل في خدمة الفعل البشري العملي. في مضيّه بهذه الطريقة، يطوّر برغسون ما يمكن أن نشير إليه على أنه تصور ميتافيزيقي للذاكرة والذي يشير إليه في مرحلة ما بوصفه ذاكرة "بالمعنى الخاص الذي نمنح به هذه الكلمة" (1991: 222)[9]. على عكس تصوّر الحس-المشترك العادي للذاكرة بوصفها الاحتفاظ ببعض الخبرات الماضية وإعادة إنتاجها في الحياة اليومية، فإنّ الذاكرة بهذا المعنى الخاص هي التوليف التلقائي المستمر للماضي والحاضر المتغير باستمرار في كلٍّ غير مقسَّم.

على الرغم من أنه لا يشير إليها صراحةً هناك بهذه الطريقة، فقد طوّر برغسون مسبقًا مثل هذا التصوّر الميتافيزيقي للذاكرة عندما وصفَ شكل وبنية الوعي الذي بقيَّ في عمله المبكر الزمن والإرادة الحرة. في هذا الكتاب، بهدف إثبات أنّ هناك فرقًا في النوع بين زمن الوعي أو ديمومته (durée) ومكانه، يجادل برغسون بأنه، كما يُعطى على الفور في حد ذاته، وليس كما يتصور العقل البشري بعامة الذي يكون موجَّهًا عمليًا، لا يشتمل الوعي على مجموعة من الحالات المنفصلة أو اللحظات المستقلة التي يمكن اعتبارها أشياءً منتشرة في مكان يمكن حصره. بدلاً

(8) انظر (61 :1991) Bergson.

(9) يشير (51-50 :1991) Vieillard-Baron و(131 :2003) Lawlor إلى أنّ المناقشات حول فلسفة برغسون في الذاكرة تميل إلى التركيز إما على الجوانب النفسية أو الميتافيزيقية لهذا التفسير. يهدف هذا الفصل إلى تقديم كلا الجانبين وبيان علاقتهما.

من ذلك، وفقًا لبرغسون، تُعطى الديمومة والوعي في حد ذاته في حدس مباشر ككلٍّ من كيفيات معطاة تباعًا مستمرة ومتبادلة الاعتماد ولكنها غير متجانسة؛ تُعطى بشكل تضاعفي، ولكنه تضاعف مستمر يختلف في النوع عن التضاعف الأكثر شيوعًا للأعداد. مع أنه يمكن قول المزيد عن الديمومة والتضاعف، فإنّ النقطة الحاسمة لهدف هذا الفصل هي أنّ استمرارية تضاعف الديمومة تعتمد على التوليف المستمر الذي يتأثر بما أشرت إليه على أنه الذاكرة التقليصية. على وجه التحديد، وفقًا لبرغسون، إنّ الديمومة والوعي بحد ذاته يتشكّلان على أنهما لحظات مستقلة تتقلّص معًا بشكل مستمر وآلي في الذاكرة وتُولِّف مع الحاضر المتغير باستمرار لتشكيل كلٍّ غير مقسَّم. في حالة غياب هذا الجهد للذاكرة التقليصية، يشير برغسون إلى أنه لن يكون هناك سوى اللحظية و"الحاضر الأبدي" (2001: 153).

لكي نكون واضحين، هذه الديمومة التي تُشكّلها الذاكرة التقليصية ليست مجرّد حاضر عابر باستمرار. بدلاً من ذلك، ووفقًا لبرغسون، مبدئيًا، إنّ الذاكرة التقليصية تُولِّف جملة ماضي المرء مع كل حاضر جديد. ومن هنا، بدلاً من اللجوء إلى الصورة الأكثر تقليدية للنهر الجاري لتوضيح الديمومة، يكتب برغسون إنّ الماضي برمّته يتجمّع باستمرار في الحاضر المتنامي-دومًا كما يتراكم الثلج على كرة الثلج وهي تتدحرج إلى أسفل التل (1998: 2). ما تعنيه صورة كرة الثلج هذه هو أنّ ماضي المرء لا يندثر مبدئيًا؛ بدلاً من ذلك، وفقًا لبرغسون، تتراكم جملة ماضي المرء وذاكرته في الحاضر بحيث يشمل الوعيُ، مبدئيًا على الأقل، "في حاضر غير مقسَّم التاريخَ الماضي الكامل للشخص الواعي" (1946: 152).

وهكذا، وفقًا للاعتبارات الميتافيزيقية للذاكرة عند برغسون، إنّ الذاكرة التقليصية تُولِّف اللحظات المستقلة لتُشكِّل تضاعفًا مستمرًا لأجزاء معطاة تباعًا، ما يشير إلى أنّ مجمل الماضي المتراكم باستمرار هو مبدئيًا حاضر في كل لحظة[10].

(10) وصفَ Deleuze (1991: 61) هذا الوجود المشترك المبدئي للماضي برمّته مع كل حاضر بأنه أحد مفارقات الذاكرة. للاطلاع على مناقشات حول مفارقات الذاكرة انظر Al-Saji (2004).

ومع ذلك، وكما يعي برغسون جيدًا، إنّ هذا التفسير الميتافيزيقي للذاكرة كما هي في حد ذاتها لا يمكن أن يكون كل القصة. لسبب واحد، يبدو أنّ فكرة أنّ الذاكرة تُقلِّص أو تُولِّف معًا باستمرار وعلى نحو تلقائي مجموعة من اللحظات لتُشكّل حاضرًا ممتدًا مستمرًا يشمل الماضي بأكمله لا تترك مجالًا لحقيقة ما قاطعة عن الخبرة - أعني، الانقطاع والنسيان.

ومع ذلك، كما يشرح جان هيبوليت في مقالته المُتقَنة عام 1949 "جوانب مختلفة من الذاكرة عند برغسون"، على الرغم من الاتهام الذي أطلقه الجيل اللاحق من الفلاسفة بأنّ برغسون بالغَ في التأكيد على استمرارية الوعي والديمومة وتماسكهما مع تجاهل الانقطاع والنسيان، واجه برغسون هذه القضايا وجها لوجه في المادة والذاكرة[11]. على وجه التحديد، يجادل برغسون بأننا عادةً ما نكون واعين ونعيش من خلال استمرارية ديمومتنا وجملة ذاكرتنا فقط إلى الحد الذي يجعلها مفيدة للفعل والحياة العملية. لذا، في حين أنّ الوعي قد يشمل من حيث المبدأ جملة الذاكرة، وفي حين أنّ الماضي بأكمله يمكن من حيث المبدأ أن يكمن في الحاضر، فإنّ وعي الفرد في الواقع وجملة ذاكرته الفعلية عادة "ما يُضيِّق عليهما الفعلُ" (1991: 14)، وفي الواقع، إنّ مجمل الماضي المحفوظ إنما يصبح حاضرًا بقدر ما يمكن أن "يجعل نفسه مفيدًا" (1991: 140). هذا يعني مع أنه قد يكون الحال مبدئيًا أنّ "شخصيتنا الكاملة، مع جملة ذكرياتنا، متضمَّنة وغير مقسَّمة في إدراكنا الحسي الراهن" (1991: 165)، فإنّ هذا الكل لم يُعطَ في الواقع على هذا النحو قط.

ومع ذلك، فإنّ الديمومة والذاكرة اللتين تنسيان بهذه الطريقة أيضًا لا تُفقدان تمامًا. بدلاً من ذلك، تُحفَظ جملة ماضي المرء بنفسها في حالة من اللاوعي يشير إليها برغسون على أنها "الذاكرة الخالصة" (1991: 156)[12]. على الرغم من

(11) Hyppolite (2003: 113).

(12) هذه الذاكرة الخالصة التي تخصّ جملة ماضي المرء هي غير واعية، كما يشرح Bernet (2005: 62-3)، بمعنى أنها تُحفظ في الوعي ولكنها مستقلة عن أي دراية حاضرة.

أنه غالبًا ما يؤكد على "ضَعف" الذاكرة اللاواعية الخالصة هاته (1991: 141)، يقترح برغسون أيضًا أنّ "جملة ذكرياتنا تحثّ من عمق اللاوعي" لتغدو واعية ويكون لها تأثير ضمني على الأقل على خبرتنا الراهنة[13]. كما يكتب في المادة والذاكرة: "حياتنا الذهنية الماضية برمّتها تُكيِّف حالتنا الحاضرة، دون تحديدها بطريقة ضرورية؛ الكلّ أيضًا يكشف عن نفسه في سَجيتنا، على الرغم من عدم ظهور أي من حالاته الماضية في السَجيّة صراحة "(1991: 148). توصّل برغسون إلى وصف هذا التأثير الضمني للكلّ الذي يخصّ ماضي المرء على الحاضر بأنه "ذاكرة إرادة" غير-فكرية (1998: 6)، ويكرّر أنّ ذاكرة الإرادة هاته تُظهر نفسها في "الحثّ" أو "المَيل" الذي يخصّ سَجيّة المرء (1998: 5).

بالإضافة إلى إظهار نفسه ضمنيًا في السَجيّة، فإنّ هذا الكل الافتراضي المتغير-دومًا وغير الواعي الذي يخصّ الماضي هو أيضًا ما يتحقق في الحياة الموجَّهة عمليًا في شكل ذكريات واستحضارات مستقلة. بالانتقال من تناول الذاكرة كما هي في حد ذاتها إلى تناول كيفية تحقق الذاكرة الخالصة اللاواعية بما يخدم الفعل، ننتقل مما يتصوره برغسون على أنه ميتافيزيقيا الذاكرة إلى علم نفس الذاكرة.

2. علم نفس التجليات المتعددة للذاكرة

إنّ تفسير كيف يُظهر الماضي الكامل المحفوظ في الذاكرة نفسه في حاضر المرء الموجَّه عمليًا هو الشغل الشاغل في المادة والذاكرة. كما يشير برغسون في كل من مقدّمتيه 1898 و1910، إنّ الفكرة الموجِّهة للكتاب هي أنّ وعي المرء أو حياته الذهنية تشتمل دومًا على الجملة المتكاملة لذاكرة المرء أو "الشخصية الكاملة" التي تخصّه (1991: 14)، ولكنّ هذه الجملة معطاة بِطُرق مختلفة. في بعض الأحيان، مع ميل أكثر نحو الفعل الحاضر، لا تُعطى ذاكرة المرء إلا بقدر ما تشبه

(13) Bergson (1920: 177).

بشكل أعم بعض الظروف الراهنة ويمكن أن تساعد المرء في اجتيازها. وفي أوقات أخرى، بطريقة تميل أكثر نحو التأمل في الماضي أو الحلم به، تتجلى ذاكرة المرء في خصوصيتها ومع جميع الفروق الدقيقة التي تجعل خبرة ماضية معينة تختلف عن خبرة أخرى. كما يصفها برغسون، هناك "مستويات مختلفة من الوعي" أو "أنماط مختلفة من الحياة الذهنية"، و"يمكن لعب حياتنا النفسية (*se jouer*) على ارتفاعات مختلفة، أحيانًا أقرب إلى الفعل وأحيانًا أبعد عنه، وفقًا لـ درجة انتباهنا إلى الحياة"(14 :1991).

يقدِّم برغسون هذه الفكرة عن المستويات المختلفة من الوعي أو أنماط الحياة الذهنية في الفصل الثاني من المادة والذاكرة من خلال الإشارة إلى الاختلاف الجذري بين طريقتين يمكن من خلالهما الاستفادة من الخبرة الماضية في الفعل الراهن - أي، بين شكلين من الذاكرة في المعنى النفسي العادي للمصطلح. مستبِقًا المناقشات المعاصرة للذاكرة الإجرائية والذاكرة الاستطرادية، يصف برغسون كيف يمكن، من ناحية، تحقق الخبرة الماضية في الحاضر في شكل "أجهزة حركية" (*dispositifs moteurs*) أو "آليات حركية" أُنشِأت في أجسامنا عقب بعض الأفعال أو الخبرات المتكررة (1991: 77-8). ومن ناحية أخرى، يصف كيف يمكن أيضًا تحقق ماضي المرء في الحاضر في شكل استحضارات أو تمثيلات مستقلة لبعض الأحداث الماضية المعينة. وفي تناقض مع الشكل الأول للذاكرة، الذي يدّعي أنه، في الواقع، مجرّد "عادة مؤوَّلة بالذاكرة" أو "عادة أكثر من ذاكرة"، يصف برغسون الاستحضار أو التمثيل الصريح لأحداث ماضية معينة بأنه "ذاكرة بامتياز" وبأنه "الذاكرة الحقيقية" (1991: 84، 151).

يشرح برغسون الفرق بين هاتين الطريقتين اللتين يمكن القول إنّ فعل الماضي يتجلّى من خلالهما في الحاضر - بين ما أشرت إليه بذاكرة العادة وذاكرة الاستحضار - من خلال النظر في مثال دراسة درس ما لأجل حفظه "عن ظهر قلب" (1991: 79). على وجه التحديد، من خلال التفكير في خبرتين مختلفتين لحفظ أو استظهار سلسلة من الكلمات، يُميِّز برغسون طريقتين مختلفتين جوهريًا

يمكن أن يقال عن المرء فيهما إنه يتذكّر الكلمات. فمن ناحية، أستطيع أن أقول إنني أتذكّر كلمات القصيدة أو الأغنية التي حفظتها عندما، بعد تكرارها عدة مرات، أكون في النهاية قادرًا على تلاوة أو تكرار الكلمات بدقة دون قراءتها. في هذه الحالة، يكون الدرس موكولاً إلى ذاكرة العادة. ومن ناحية أخرى، يمكنني أيضًا أن أقول إنني أتذكّر، ولكن هذه المرة بمعنى مختلف تمامًا، عندما أرجع إلى الخبرة التي تخصّ دراسة الدرس وأستحضر حالة معينة عن قراءة الكلمات التي أردت حفظها أو استظهارها. أي، بعد أن أوكلتُ سطور قصيدة ما أو أغنية ما إلى الذاكرة بمعنى أنني أستطيع أن أتلو هذه القصيدة أو الأغنية بسهولة وبدقة دون قراءتها، يمكنني أيضًا أن أستدعي إلى الذهن واقعة معينة قرأت فيها هذه السطور. في الحالة الأخيرة هاته، بدلاً من تذكّر كيفية تلاوة السطور، أتذكّر أنني قد قرأت السطور في وقت محدد وفريد من تاريخ حياتي الشخصية.

بعد التأمل في كيفية اكتساب هاتين الذاكرتين وكيفية ظهورهما، يجادل برغسون بأنّ هذين الشكلين من الذاكرة يختلفان في الطبيعة وليس في الدرجة بما هو يزيد أو ينقص قليلاً. كما يكتب، "يكشف لنا الوعي عن اختلاف عميق، اختلاف في الطبيعة، بين نوعيّ الاستحضار" (1991: 80). زيادة على ذلك، يجادل برغسون بأنه على الرغم من تداخلهما وتآزرهما، فإنّ شكليّ الذاكرة "مستقلان نظريًا" عن بعضهما بعضًا (1991: 81). ويجادل برغسون، بوضوح، بأنّ ذاكرة العادة يمكن أن "تعمل من دون" (*se passer de*) استحضار أو تمثيل تاريخ حياة المرء الماضية وأنّ تمثيلات المرء للأحداث الماضية "مستقلة عن" ذاكرة العادة التي تخصّ الجسد (1991: 81).

ومع ذلك، على الرغم من أنّ برغسون يجادل بأنّ هذين الشكلين من الذاكرة مستقلان نظريًا، ومع أنّ برغسون يقترح أحيانًا أنّ العادة ليست ذاكرة بحق، فإنه يقترح أيضًا، من منظور آخر، أنّ العادة هي مجرّد توتّر شديد التقلّص في ديمومتنا وشكل من الذاكرة لا يزال يستحق التصنيف على هذا النحو. أي، مع أنّ برغسون يصف أحيانًا العادات الحسية الحركية للجسم على أنها مستقلة عن ذاكرة

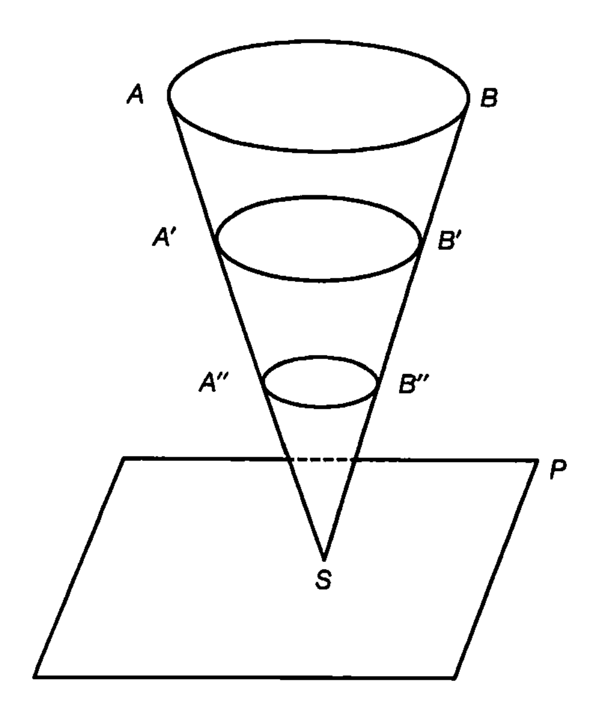
الاستحضار، فإنه يصف أيضًا هذه العادات نفسها كنمط مُقلَّص من الحياة الذهنية. وفي حين يدّعي أحيانًا أنّ العادات الحركية هي مجرّد آليات مادية للجسم وليست في الحقيقة ذاكرة بسبب عدم وجود علاقة واضحة بينها وبين الماضي، يصف برغسون العادة أيضًا بأنها شكل فريد وأصيل من الذاكرة التي يسميها "ذاكرة الجسد" (1991: 152).

زيادة على ذلك، حتى لو كان شكلا الذاكرة موجودين بشكل مستقل من حيث المبدأ، فإننا لا نواجه العادة أو الاستحضار بمعزل عن بعضهما بعضًا في الواقع في الحياة العادية. هذان الشكلان من الذاكرة هما مجرّد حدَّين لخبرتنا أو مجرّد طريقتين إضافيتين يميل ماضي المرء إلى الظهور بهما بدلاً من شكلين ثابتين ومحددين بدقة للذاكرة. إنّ الذاكرة الضمنية غير التمثيلية للعادة والذاكرة الصريحة التمثيلية للاستحضار هما، من باب استعمال لغة برغسون الخاصة به، مجرّد "حدّين إضافيين، ينبغي لعالم النفس أن يضع نفسه فيهما بالتناوب لأجل تسهيل الدراسة، ولم يتم قط الوصول إليهما بحق عمليًا"(1991: 168). وبين طرفيّ ذاكرة العادة وذاكرة الاستحضار، هناك استمرارية وحتى وحدة ما دام كلُّ تجلٍّ للذاكرة هو نمط مختلف لحياة ذهنية واحدة. وهكذا، على الرغم من أنهما ربما يكونان متميزين ومستقلين في حدود خبرتنا، إلا أنّ العادة الخالصة والذاكرة الخالصة مترابطتان أيضًا لأنهما، وفقًا لبرغسون، مجرد توترين إضافيين لديمومة وذاكرة واحدة.

هذه الفكرة القائلة إنّ ذاكرة العادة وذاكرة الاستحضار متمايزتان ومتصلتان وموحَّدتان في آن واحد، هي بالضبط ما يراد أن تُصوِّره الصورة الشهيرة للمخروط المقلوب المقدَّمة في الفصل الثالث من الكتاب (1991: 162) (كما هو موضَّح هنا في الشكل 1,42). فعلى وجه التحديد، من ناحية، تُمثِّل قاعدة المخروط المحدَّدة بـ AB الجملة المتكاملة للذاكرة المعطاة بكل خصوصياتها وفوارقها الدقيقة. ومن ناحية أخرى، تُمثِّل قمة المخروط المحدَّدة بنقطة S مجموع الآليات الحسية الحركية الراهنة والفعلية التي اكتُسِبَت في جسدي المادي. ويُمثِّل المستوى

P الذي تتقاطع معه النقطة S جملة أجزاء الكون المادي الموجودة في مجال إدراكي الحسي. لذا، بغض النظر للحظة عن كل شيء ما عدا قمة المخروط S التي تتقاطع مع المستوى P، فإنّ هذه الصورة تصوِّر نظامًا من العادات أو الآليات الحركية المتأصِّلة في العالم المادي والمستقلة عن كل الذكريات - بعبارة بسيطة، النقطة S على المستوى P وليست على المستوى AB. ومع ذلك، على الرغم من أنّ ذاكرة العادة الخالصة وذاكرة الاستحضار الخالصة ممثَّلتان على أنهما مختلفتان في الطبيعة (بقدر ما تُمثَّل إحداهما بنقطة والأخرى بمستوى)، وعلى الرغم من أنهما ممثَّلتان على أنهما متميزتان ومستقلتان عن بعضهما بعضًا (على الأقل إذا ركزنا فقط على النقطة S على المستوى P والمستوى AB)، فإنّ شكليّ الذاكرة أيضًا يُمثَّلان على أنهما موحَّدان ومتصلان بشكل أساسي مع بعضهما بعضًا بقدر ما يكونان جزءًا من جملة الذاكرة التي يمثِّلها المخروط SAB (نظرًا إلى أنّ قمة المخروط عند النقطة S جزء لا يتجزأ من، إن جاز التعبير، المخروط SAB كأحد نهايتيه). وهاتان النهايتان تُمثَّلان على أنهما متصلتان مع بعضهما بعضًا بمعنى أنه بين مستوى الكَون المادي الذي يتضمن جملة عاداتي الحسية الحركية، من جهة، ومستوى الذاكرة الخالصة، من جهة أخرى، هناك عدد لا يُحصى من المستويات التي تُقابل كل التوترات المختلفة للذاكرة أو كل الأنماط المختلفة للحياة الذهنية - اثنان منها مُمثَّلان في الصورة بوساطة المقطعين A'B' وA"B". يصف برغسون التمييز بين هذين الطرفين الموحَّدين والتقدّم التدريجي بينهما في المقطع التالي المهم من المادة والذاكرة:

> بين مستوى الفعل - المستوى الذي قلَّص فيه جسمنا ماضيه إلى عادات حركية - ومستوى الذاكرة الخالصة، حيث يحفظ عقلنا صورة حياتنا الماضية بكل تفاصيلها، نعتقد أنه يمكننا اكتشاف الآلاف والآلاف من مستويات الوعي المختلفة، ألف تكرار مُكمِّل ومختلِف في الوقت نفسه للكلّ الذي يخصّ خبرتنا المعاشة. (*Bergson 1991: 241*)



شكل 1.42 مخروط برغسون عن الذاكرة.

بدون مزيد من التأمل هنا في نمط كينونة هذه التكرارات الافتراضية التي تخصّ حياة المرء الماضية كلِّها، اسمحوا لي أن أؤكد أنه، وفقًا لبرغسون، تُكرِّر كل واحدة من هذه الآلاف من مستويات الوعي المختلفة أو أنماط الحياة الذهنية، بطريقة تقلّصية إلى حد ما، الجملة المتكاملة لخبرة المرء الماضية المتنامية-دومًا.

ومع ذلك، لا يعني هذا أنّ الكلَّ الذي يخصّ ذاكرة المرء يُعطى دائمًا (أو أبدًا) كَجَمْعٍ من الذكريات المميزة تمامًا. على الرغم من أنّ الذاكرة كلَّها تُضمَّن دائمًا في إدراكنا الحسي الراهن، وفقًا لبرغسون، فإنّ التعددية المستمرة لوعينا وديمومتنا وذاكرتنا تُميَّز بشكل أو بآخر إلى عدة ذكريات يمكن اعتبارها معتمِدة بشكل مستقل على ظروف الفرد. يُميِّز برغسون الطريقة التي يُختبَر بها الكلّ الذي يخصّ الذاكرة ويُقلَّص إلى حد ما بوصفه "ترجمة" ما، ويقارنها بالطريقة التي "تُحلَّل بها الكتلةُ السديمية، التي تُرى من خلال تلسكوبات قوية أكثر فأكثر، نفسَها إلى عددٍ أكبر دائمًا من النجوم"(1991: 166). بالإضافة إلى حركة "الترجمة" هاته، التي من خلالها يُقلَّص ماضي المرء بشكل أو بآخر وتكون ذكرياته مميزة ومفصَّلة إلى حد ما، يقترح برغسون أنه من خلال عملية "الدوران"، يُقدِّم الماضي

جانبًا من الكلّ الذي يخصّ الذاكرة هو الأكثر فائدة (1991: 168)[14]. أي، كما يمكننا التركيز على نغمة فردية في اللحن مع مراعاة الكل في الاعتبار، يمكن أن تتجلّى الذكريات الفردية في الإدراك الحسي دون أن تنفصل عن الكلّ الخاص بالماضي المحفوظ.

3. الختام: حركة الذاكرة

تستلزم فلسفة برغسون في الذاكرة رفضًا للنظريات الاقترانية التقليدية للعقل (التي دعا إليها على نحو بيِّن مفكرون أمثال جيمس ميل، هربرت سبنسر، ألكسندر باين، جون ستيوارت ميل) التي وفقًا لها يضمّ العقل عددًا من الإدراكات الحسية والإحساسات الذرية المستقلة إلى حد ما والأفكار التي تقترن، بعد ذلك، ببعضها بعضًا. ضد هذه الرؤية، يجادل برغسون بأنه لا يوجد شيء مخزّن في العقل (كما تُخزن الأشياء في الخزانة) ولا تُميَّز الحالات الذهنية في الأصل عن بعضها بعضًا. بدلاً من ذلك، وفقًا لبرغسون، إنّ جملة الخبرة الحاضرة والماضية للفرد تُشكِّل كلًّا مستمرًا يتجلّى بشكل مختلف اعتمادًا على المطالب المفروضة علينا بحكم حقيقة أننا أحياء.

وعلى الرغم من اقتراحاته العرَضية بعكس ذلك، وفقًا لبرغسون، لا يوجد نوعان أو ثلاثة أو حتى أربعة أنواع من الذاكرة. لكي يقال إنّ هذا هو الحال، لا يزال يتعيَّن تصوّر الأشكال المختلفة للذاكرة والاستحضارات الفردية على أنها ساكنة وثابتة وجاهزة (*tout fait*). وكما يقترح برغسون بإحالاته على التوترات [*tensions*] والأنماط [*tones*] المختلفة لديمومة واحدة وذاكرة متكاملة واحدة، فإنّ الذاكرة هي عملية ديناميكية واحدة يمكن فيها ومن خلالها إظهار الماضي المحفوظ في حد ذاته بعدد لا يُحصى من الطرق المختلفة[15]. في تسليطه الضوء على هذه

(14) للاطلاع على مناقشة مفيدة حول هذا الدوران والتقلّص في الذاكرة، انظر Lawlor (2003: 51).

(15) كما بيَّن ورمز: "وهكذا، يسَع المرء أن يقول إذا رغب: لا توجد ذاكرتان بل ثلاث، أو في النهاية هناك ذاكرة واحدة فقط" (Worms 2004: 164؛ التشديد في الأصل).

الحركة والنزعة الديناميكية للذاكرة الأساسية التي تخصّ الديمومة كما تُميِّز نفسها، يقول برغسون في دورته التدريبية عام 1904 عن تاريخ نظريات الذاكرة إنّ الذاكرة "ليست شيئًا ما؛ إنها عملية ما؛ إنها حركة ما" (2004: 108).

References

Al-Saji, A. (2004) "The Memory of Another Past: Bergson, Deleuze and a New Theory of Time." Continental Philosophy Review 37(2): 203-39.

Ansell-Pearson, K. (2010) "Bergson on Memory." In Memory: Histories, Theories, Debates, eds. Susannah Radstone and Bill Schwarz, pp. 61-76. New York: Fordham University Press.

Benjamin, W. (1969) Illuminations: Essays and Reflections, ed. Hannah Arendt. New York: Schocken.

Bergson, H. (1920) Mind Energy, trans. H. Wildon Carr. New York: Henry Holt.

—— (1946) The Creative Mind, trans. M. L. Andison. New York: Citadel.

—— (1991) Matter and Memory, trans. N. M. Paul and W. S. Palmer. New York: Zone.

—— (1998/1907) Creative Evolution, trans. Arthur Mitchell. Mineola, New York: Dover.

—— (2001) "Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness," trans F. L. Pogson. Mineola, NY: Dover.

—— (2004) "Histoire des théories de la mémoire." In Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie, ed. Frédéric Worms, pp. 41-149. Paris: PUF. Bernet, R. (2005) "A Present Folded Back on the Past (Bergson)." Research in Phenomenology 35: 55-76.

Deleuze, G. (1991) Bergsonism, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. New York: Zone Books,

—— (1994) Difference and Repetition, trans. Paul Patton. New York: Columbia University Press.

de Warren, N. (2015) "Memory in Continental Philosophy: Metaphor, Concept, Thinking." In Memory: The History of a Concept, ed. Dmitri Nikulin. Oxford: Oxford University Press.

Eichenbaum, H. (2011) The Cognitive Neuroscience of Memory: An Introduction, 2nd edn. Oxford: Oxford University Press.

François, A. (2008) Bergson. Paris: Ellipses.

Gontarski, S. E., Ardoin, P., and Mattinson, L. (eds.) (2013) Understanding Bergson, Understanding Modernism. London: Bloomsbury.

Hyppolite, J. (2003/1949) "Various Aspects of Memory in Bergson," trans. Anthea V. Colman. In Leonard Lawlor (ed.), The Challenge of Bergsonism. New York: Continuum.

James, W. (1920) The Letters of William James. London: Longmans, Green. Lawlor, L. (2003) The Challenge of Bergsonism. London: Continuum.

Ricoeur, P. (2004) Memory, History, Forgetting, trans. Kathleen Blamey and David Pellauer. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Riquier, C. (2009) Archéologie de Bergson: Temps et métaphysique. Paris: PUF.

Schacter, Daniel L. (1987) "Implicit Memory: History and Current Status." Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition 13(3): 501-18.
—— (2001) The Seven Sins of Memory: How the Mind Forgets and Remembers. Boston, MA: Houghton Mifflin.
Vieillard-Baron, Jean-Louis. (1991) Bergson. Paris: PUF.
Whitehead, A. (2009) Memory. London: Routledge.
Worms, Frédéric (2000) Le vocabulaire de Bergson. Paris: Ellipses.
—— (2004) Bergson ou les deux sens de la vie. Paris: PUF.

الفصل الثالث والأربعون

برتراند راسل

باولو فاريا

الرجل الذي لم يرَ السيد ك منذ فترة طويلة استقبله قائلاً: "لم تتغير قط". فيردّ السيد ك وقد إِصْفَرّ وجهه: "أوه!" *Bertolt Bercht*, Stories of Mr. Keuner .

1. عقل مُتقلقل؟

يُعرف برتراند راسل على نطاق واسع باستعداده لتغيير عقله الفلسفي. وهو مثقَل بين الفينة والأخرى بسمعة عدم المبالاة في تزويد القراء بتفسيرات واضحة ومقنعة بشأن تحوّلاته. في كثير من الأحيان، يبدو أنه قد أتى للتو ببداية جديدة تمامًا ويمضي بسعادة في العمل في القالب الجديد.

لا تُعدّ أفكار راسل حول الذاكرة استثناء من نمط التقدّم المتصوَّر هذا. فقد قدّم للعالم، في غضون بضع سنوات (بين عاميّ 1912 و1921)، نظريتين مختلفتين تمامًا للذاكرة، وهما شظايا من وجهات نظر فلسفية أوسع بكثير ومتناقضة بشكل واضح، مع القليل من الحجة الصريحة لتفسير التغيير[1].

(1) انظر، فيما يخصّ أفضل بيان متاح عن الرؤية المستلَمة، Pears (1974). انظر أيضًا، ما هو سابق لتلك الورقة، Pears (1967)، والمناقشة في Urmson (1969) وPerkins (1973). في عدولي عن الرؤية المستلمة، أؤيد Judson (1988) وMartin (2015)، محاولاً التحسين اعتمادًا على Faria (2010).

في الواقع، من عام 1912 إلى عام 1918 تمسّك راسل باستمرار بشكل متطرف للغاية من الواقعية المباشرة في فلسفة الذاكرة، متجنّبًا بلا هوادة الرؤية التمثيلانية للذاكرة التي تحظى بشعبية شبه عالمية - التذكّر متصوَّرٌ على أنه التمثيل الحاضر للحدث الماضي[2]. إنّ الذاكرة، وفقًا للتفسير المبكر لراسل، هي علاقة معرفية غير متواسطة بالكامل مع الماضي - نوع من العلاقة التي سيسميها راسل، متابعًا غروت وجيمس، وبشكل ثابت منذ مبادئ الرياضيات (1903)، بـ "المعايَنة أو الاتصال المباشر acquaintance". بعد ذلك، بدءًا من صيف عام 1918 فصاعدًا، وعلى الأخص في محاضرات بكين 1920-1921 التي نُشرت باسم تحليل العقل (1921)، تبنّى، في تغيير قلبي هائل، رؤية تمثيلية على ما يبدو، تكون الذاكرة فيها عبارة عن علاقة بين الصورة الذهنية والحدث الماضي، مصحوبة بالاعتقاد بأنّ الحدث قد مضى - بعد ذلك، يبدو أنّ هذه الصورة قد بقيت في مكانها، وإن كان ذلك مع التزيين العرَضي لها، في عمله اللاحق.

كان التحوّل، في ظاهره، تراجعًا كبيرًا عن أجندة الواقعية المتطرفة التي نجح راسل، مستوحيًا من محاضرة مور عام 1898 "حول طبيعة الحكم" (Moore 1898)، في التمسّك بها بثبات لمدة عقدين من الزمن: رَفْض كل أشكال المقاربة التمثيلانية للقصدية بشكل عام، أي، كل شكل من أشكال الرؤية القائلة إنّ العقل يرتبط بموضوعاته عبر واجهة من التمثيلات - سمِّها أفكارًا، أو انطباعات، أو صورًا، أو مفاهيم، أو ما بدر لك.

فيما يلي، أعرض تطوّر تفكير راسل بشأن الذاكرة وأقيِّمه بشكل موجز، مع التأكيد، ضد مزاج الرؤية المستلَمة، على الاستمرارية في فكره.

(2) فيما يخص المقارنة بين الواقعية المباشرة والواقعية غير المباشرة، انظر الفصل السابع لـ Jordi Fernades، "الموضوعات القصدية للذاكرة"، في هذا الكتاب.

2. تهييئ الأجواء: 1898-1911

الفكرة الأساسية للنظرية المبكرة هي فكرة الاتصال المباشر، التي يعني راسل من خلالها نمطًا من الإدراك يكون مباشرًا ومُستقبِلًا على نحو خالص. تُبرِز هذه الميزات، مجتمِعة، أهم ميزة، فيما يخصّ أهدافنا، عن مفهوم راسل عن الاتصال المباشر: طابعه غير المفاهيمي تمامًا. أن تكون على اتصال مباشر بشيء ما لا يعني التفكير في الافتراض القائل، فضلاً عن الحكم، إنه كذا وكذا. بل أنْ تكون ذاتًا لها علاقة ثنائية مع الشيء بحيث يكون تقديم هذا الأخير إليها شرطًا كافيًا للحصول عليه. إنه أيضًا نمط الإدراك الأكثر أساسية، الذي يرتكز عليه كل ما هو غيره: "كل العلاقات المعرفية - الانتباه، الإحساس، الذاكرة، التخيّل، الإيمان، الكفر، وما إلى ذلك - تفترض مسبقًا الاتصال المباشر" (Russell 1914a: 1).

مثّلت هذه الفكرة مبدأً محوريًا في فكر راسل منذ ذروة "الثورة ضد المثالية" التي بدأها مور في عام 1898. كانت فكرة الإدراك غير المفاهيمي وأولويته المنطقية على الحكم، في الواقع، جزءًا لا يتجزأ من صورة مور-راسل عن الحكم بوصفه مبنيًا على التلقّي أو الاستقبال، بدلاً من كونه ممارسة لما وصفه كانط والمثاليون بـ "عفوية الفهم". تُملي الصورة تصوّرًا عن البحث الفلسفي تسير فيه الفلسفة من خلال تحليل المركّبات (الأحكام والمفاهيم) إلى مكونات نهائية غير قابلة للتحليل نجد أنفسنا على اتصال مباشر بها[3].

إنّ الدراية الفورية في الاتصال المباشر هي منذ البداية تُعارِض نمط الإدراك الأكثر مواربة الذي يتحقق من خلال ما أسماه راسل "التدليل denoting". في مبادئ الرياضيات (1903)، كانت هذه مُهمة المفاهيم الدّالة. تسمح لنا هذه المكوّنات المجردة للقضايا، هي نفسها موضوعات الاتصال المباشر، بالتفكير في الموضوعات، مثل المجاميع اللانهائية، التي لا يمكن إعطاؤها لنا عن طريق

---

(3) يوجّه التصور التحقيقَ في أسس الأخلاق والرياضيات، على التوالي، في *Principia Ethica* لمور و*The Principles of Mathematics* لراسل، وكلاهما نُشر عام 1903.

الاتصال المباشر: إنه بحكم الكون على الاتصال المباشر بالمفهوم الدّال كل عدد فردي، على سبيل المثال، أنجح في التفكير بشأن مجموعة كل الأعداد الفردية. وهكذا، إنّ التدليل هو "السر الدفين لقدرتنا على التعامل مع اللانهاية" (راسل 1903: 73).

تم الاستغناء عن المفاهيم الدالّة في نظرية الأوصاف المقدَّمة في "عن التدليل" (راسل 1905). يُعدّ التدليل الآن مُهمة فئة من التعبيرات اللغوية ("العبارات الدّالة") لكي تُميِّز بشكل قاطع عن المصطلحات الفردية [singular terms]، أو ما يسميه راسل "أسماء العَلَم". يتمثَّل جوهر النظرية في أنّ العبارات الدالّة، على الرغم من حدوثها كموضوعات نحوية ويبدو أنها تتصرف كمصطلحات فردية، هي في الواقع محمولات - في الحقيقة، إنّ المحمولات ذات الدرجة العليا، وتحديداً المسورات، يجب التعامل معها بما يتساوى مع التعبيرات الأخرى للعمومية المنطقية. لا يوجد مكوّن قُضوَي (من باب أولى، لا يوجد مفهوم دالّ) يُمثِّل لها على أنه معناها، على عكس ما يحدث مع المصطلحات الفردية الحقيقية.

إنّ الفرق المنطقي بين المصطلحات الفردية والعبارات الدالّة له نظير إبستمولوجي في الفرق بين المعرفة عن طريق الاتصال المباشر والمعرفة عن طريق الوصف، وهو موضوع مقالة "المعرفة بالاتصال المباشر والمعرفة بالوصف" لراسل (1911). في تلك الورقة المهمة، أول مناقشة موسَّعة من راسل للقضايا الإبستمولوجية منذ استهلال نظرية الأوصاف[4]، يُعرِّف الاتصال المباشر على أنه عكس علاقة تقديم موضوع ما إلى الذات: "إنّ كلمة الاتصال المباشر [*acquaintance*] يُقصد بها التأكيد، أكثر من كلمة تقديم [*presentation*]، على الطابع العلائقي للواقعة التي نهتم بها "(Russell 1911: 109). تشمل موضوعات الاتصال المباشر المعطيات الحسية، الموضوعات القابلة للاستبطان (من بينها، على

(4) ذُكِرَت المعرفة عن الطريق الاتصال المباشر في أول الأمر باسمها ونوقشت بشكل خاطف في مخطوطة عام 1903 "نقاط عن التدليل Points about Denoting" : راجع :Russell (1994 306).

الأرجح، الذات)، الكليات، والعلاقات. في المقابل، تُعتبر الأشياء المادية وعقول الأشخاص الآخرين غير متاحة للاتصال المباشر، ومن هنا، لا يمكن معرفتها إلا عن طريق الوصف. ذُكِرَت الشكوك الهيومية بشأن توافر الذات كموضوع للاتصال المباشر ولكن، في الوقت الراهن، استُبعِدت على أساس أنّ الاتصال المباشر الذاتي يجب أن يُفترض مسبقًا في محاولة تأطير وصف محدِّد مناسِب للذات (1911: 110). كما سنرى، لم تدم هذا القناعة طويلاً.

3. الذاكرة بوصفها اتصالاً مباشرًا بالماضي: 1911-17

بعد فترة وجيزة من نشر "المعرفة بالاتصال المباشر"، تعهّدَ راسل بإعادة كتابة الورقة لإدراجها كفصل في كتابه التمهيدي مشاكل الفلسفة، الذي أنتهى منه في صيف عام 1911. تحتوي النسخة المنقحة على عدد من الانحرافات عن سابقتها، وأكثر ما يلفت الانتباه هو إعادة تصوّر الاتصال المباشر الذي مكّن رسل من صياغة نظرية عن الذاكرة لأول مرة.

يكمن الابتكار الرئيس في تقديم مقاربة ديناميكية للإدراك، مما يستلزم مراجعة التعريف السابق للاتصال المباشر على أنه عكس علاقة التقديم. أكثر أشكال الإدراك بدائية، الذي يُتناوَل لأول مرة بشكل تعاقبي، إنما يُعرَّف الآن على أنه دراية مباشرة "بدون توسّط أي عملية استدلال أو أي معرفة بالحقائق" (راسل 1912: 46). على الرغم من كون التقديم شرطًا كافيًا للاتصال المباشر، إلا أنه لم يعد شرطًا ضروريًا: إذا لم نعرف إلا ما قُدِّم إلينا "لا يمكننا معرفة أي شيء عن الماضي" (راسل 1912: 48)، ولا حتى عن طريق الاستدلال، لأنه "يجب ألّا نعرف أبدًا أنه كان هناك أي شيء هو ماض يمكن الاستدلال عليه"(1912: 49). تُعرَّف الذاكرة (الذاكرة الاستطرادية، النوع الوحيد من الذاكرة الذي تعامل معه راسل بإسهاب - في الواقع، النوع الوحيد من المعرفة عن الماضي الذي كان مستعدًا من الأساس ليعتبره ذاكرة حقيقية) وفقًا لذلك على أنها الاتصال المباشر المحتفَظ به: الاتصال المباشر بما سبق تقديمه إلينا ذات مرة ولم يعد موجودًا. إنها

"مصدر معرفتنا فيما يخصّ الماضي"، بما في ذلك أي معرفة استنتاجية قد نمتلكها عنه، لأننا "يجب ألا نعرف أبدًا أنه كان هناك أي شيء هو ماض يمكن استنتاجه" (1912: 49) إذا لم نتمتع باتصال مباشر بالماضي.

المشكلة الرئيسة الظاهرة للنظرية هي ما يخصّ تفسير الاحتفاظ - على وجه التحديد، فهم فكرة أن تكون الآن على دراية بما كان ولم يعد كذلك. لقد اعتبر شُرّاح راسل المشكلة غير قابلة للحل بشكل عام، أولئك الذين غالبًا ما يبدو أنهم رأوها دافعًا رئيسًا لتخلّي راسل عن النظرية[5].

ومع ذلك، وفق فهم راسل، لم تكن هناك مشكلة من هذا القبيل. على الرغم من أنه كان حريصًا على الاعتراف بدور الصور في التذكّر، إلا أنه كان مُصرًّا على أنّ مثل هذه الصور لا يمكن أن تُشكِّل الذاكرة نفسها. إنّ الحقيقة المطلقة القائلة إنّ "الصورة هي في الحاضر في حين إنّ ما يُتذكَّر معروف أنه في الماضي" (1912: 115) يجب أن تكون كافية لإثبات ذلك؛ لكنّ راسل يمضي في التذرّع بحقيقة أننا غالبًا ما نعرف، بدرجة معينة من اليقين، مدى دقة صورتنا الراهنة عن الشيء المتذكَّر - وهي حقيقة نفسية تنطوي ظاهريًا على مقارنةٍ ما بين الاثنين والتي ستكون مستحيلة ما لم يكن الشيء المتذكَّر، بوصفه مميزًا عن الصورة، "أمام العقل" بطريقة ما: "وهكذا فإنّ جوهر الذاكرة لا يتشكَّل بوساطة الصورة، ولكن من خلال وجود موضوع ما يُميَّز على الفور أمام العقل على أنه ماضٍ" (1912: 115)[6].

على النقيض من ذلك، فإنّ تفسير القابلية للخطأ والخطأ في الذاكرة يمثِّل مشكلة بالنسبة إلى راسل، حيث يتعارضان مع متطلبات أن تكون المعرفة بالاتصال المباشر (ما لا يمكن أن تكون المعرفة بالوصف عليه على الإطلاق) "تامة" و"كاملة" على

(5) انظر المناقشة الممتازة في Martin (2015).

(6) لا أقصد أنّ هذا يجب أن يؤخذ على أنه الكلمة النهائية بشأن هذا الموضوع. للاطلاع على دفاع نيّر عن رؤية الذاكرة كاتصال مباشر محتفَظ به، يكون محصَّنًا من قيود راسل اللاحقة على الاتصال المباشر (الراسلي)، انظر Martin (2015).

حد سواء (1912: 47)[7]. يكمن الحل في إدخال درجات من الوضوح-الذاتي في ما هو متذكَّر، وفقًا لقرب ما يُتذكَّر في الزمان (1912: 115-16).

يبدو أنّ هذا يذكّرنا على نحو خطير بالنظرية التمثيلانية للذاكرة (التي وفقًا لها ستُمثِّل درجات وضوح صور-الذاكرة درجات موثوقية الاستحضار)، لذلك من المفهوم وجوب مضي راسل نحو الحصول على تفسير أكثر دقة. يمكن العثور على مثل هذا التفسير الجديد في عام 1913 في المخطوطة غير المكتملة *Theory of Knowledge*، على الأغلب، في الفصول الستة من ذلك الكتاب الذي نشره راسل في *The Monist* في عامي 1914 و1915، لاسيما "*Sensation and Imagination*" (1915a) و"*On the Experience of Time*" (1915b). يتمثَّل الابتكار الرئيس فيها في التمييز بين ما يسميه راسل الآن "الذاكرة الفورية" ونوع من الذاكرة يرتبط بالماضي بطريقة أكثر مواربة - أي، ذلك الذي يتعلق بالمعرفة عن طريق الوصف. نظرًا إلى أنّ العلاقات المعرفية الثنائية لا تسمح بالخطأ (Russell 1984: 169)، فإنّ الخطأ في الذاكرة يجب أن ينطوي على حُكم، ولا يكون ذلك ممكنًا إلا عندما تُميِّز الأحداث الماضية بوساطة الوصف، بدلاً من الاتصال المباشر[8].

على عكس المعرفة عن طريق وصف الماضي هاته، فإنّ الذاكرة الفورية هي "علاقة ذات-حدين الذات والموضوع، تتضمن الاتصال المباشر، وعلى هذا النحو تؤدي إلى نشوء المعرفة التي مفادها أنّ الموضوع يكون في الماضي" (1915b: 222). لا يُقصد بالتعريف حسم مسألة ما إذا كان هناك شيء اسمه ذاكرة فورية. لكنّ راسل يجادل بأنه يبدو من غير المحتمل للغاية وجوب ألا يكون هناك شيء من هذا القبيل: "من غير المشكوك فيه أننا لدينا معرفة عن الماضي، وسيبدو، على الرغم من أنّ هذا غير قابل للإثبات منطقيًا، أنّ مثل هذه المعرفة تنشأ من الاتصال المباشر بالموضوعات الماضية بطريقة تمكننا من معرفة أنها قد مضت" (1915b:

(7) للاطلاع على فحص دقيق لهذه المتطلبات، انظر Proops (2014).

(8) فيما يخصّ "الذاكرة الوصفية"، انظر Russell (1984: 171-4).

222). المقصد هو أننا لن نكون قادرين على الاستدلال من معرفتنا بالحاضر على أي قضية تتعلق بالماضي (ولا حتى كفرضية) إلا إذا كنا واعين حاليًا بشيء ما ماضٍ على أنه ماضٍ. نظرًا إلى أنّ المعرفة عن طريق وصف الماضي عرضة للخطأ، فلا يمكن أن تتضمن إدراكًا حسيًا لحقيقة ما (أيًا كان المقصود بها) يكون فيها "الماضي" مكوِّنًا ما: "ومع ذلك، نظرًا إلى أنّ كلمة 'ماضي' لها دلالة بالنسبة لنا، فلا بد أن يكون هناك إدراك حسي للحقائق التي تحدث هي فيها، وفي مثل هذه الحالات يجب ألا تكون الذاكرة عرضة للخطأ "(1915b: 224). لذلك، يجب أن تكون هذه الذاكرة اتصالاً مباشرًا بالماضي.

4. الاتصال المباشر على المحك: 1913-19

كما أشرت، إنّ استبعاد راسل لشكوك هيوم حول الذات لم يدم طويلاً. إذ نجده بالفعل في عام 1913، في مخطوطة نظرية المعرفة غير المكتملة، مستعدًا للتسليم بأنه لا يوجد، في النهاية، شيء من قبيل الاتصال المباشر بالذات، مع نتيجة مفادها أنّ كلمة "أنا" التي عاملها سابقًا كاسم علَم، "يجب أن تمثِّل وصفًا ما"(1984: 36؛ راجع 1914b: 441). إنّ الادعاء القبلي بأنّ الاتصال المباشر- بالذات كان مفترضًا مسبقًا في كل محاولة لتأطير وصف ما عن الذات في الخبرة يفسح المجال الآن للحكم البعدي السلبي من الاستبطان: الذات، كما ادّعى هيوم، ليس لها مكان في الخبرة.

يُهدِّد هذا الاستحداث بأن يكون مدمِّرًا على نحو خطير. إذا كان لا يمكن معرفة الذات عن طريق الاتصال المباشر، فإنّ النظرية تنصّ على معاملتها ككيان مستنتَج. عندئذ، يجب تصوّر الاتصال المباشر على أنه علاقة ينبغي استنتاج أحد حدَّيها بدلاً من أن يكون مخبورًا مباشرة. في الوقت الراهن، هذا هو أفضل ما يسَع راسل القيام به من أجل الحفاظ على التفسير العلائقي للخبرة بدلاً من تبنّي شكل من أشكال الوحدوية المحايدة (1914b: 439) - نموذج يمثِّل، وفق فهمه، النظرية غير العلائقية للخبرة (انظر المناقشة في عام 1914a).

على الرغم من ذلك، فقد طُبِّقَ المبدأ المنهجي الذي أطلق عليه راسل "القاعدة الأسمى في التفلسف العلمي" بأمان في وقت مبكر من عام 1914، وقد غدت مراجعة هذا التفسير المرحلي أمرًا لا مفر منه. قُدِّم هذا المبدأ - وهو شكل من أشكال شفرة أوكام وفق فهم راسل - في "علاقة المعطيات-الحسية بالفيزياء The Relation of Sense-Data to Physics" (Russell 1914c)، وقد نصّ على أنه، متى كان ممكنًا، يجب أن تحلّ البناءات المنطقية محلَّ الكيانات المستنبَطة. سيُطبَّق المبدأ، من بين الكيانات المتنوعة مثل الأعداد الأصلية أو الأشياء المادية، على الذات، ما يؤدي إلى زيادة الضغط على التفسير العلائقي للخبرة. وبناءً على ذلك، ينبغي ألّا يكون مفاجئًا في محاضرات هارفارد لعام 1914 معرفتنا بالعالم الخارجي *Our Knowledge of the External World*، ظهور أول تطبيق مستدام من راسل لمنهج البناء المنطقي على المعرفة التجريبية، ووجوب أن تؤخذ التكرارات الضئيلة لكلمة "الاتصال المباشر"، مع استثناء واحد واضح (1914d: 151)، بالمعنى العادي الأكثر مرونة وليس بالمعنى التقني، الراسلي تحديدًا (انظر، على سبيل المثال، 1914d: 73, 101, 123)[9].

من صيف عام 1914 حتى عام 1917، انشغل راسل بعمل غير فلسفي، مركِّزًا على معارضته دخول بريطانيا العظمى في الحرب العالمية. استأنف عمله في الفلسفة في أواخر صيف عام 1917، وقام بعمل انتهى بمحاضرات لندن حول فلسفة الذرية المنطقية، التي ألقيت في وقت مبكر من عام 1918. هناك الكثير من التجديد في هذه المحاضرات - ولكن ليس فيما يخصّ الاتصال المباشر والذات[10].

(9) في المقابل، سيعاد الاعتبار للاتصال المباشر الراسلي على نحو واضح، تقريبًا بعد أربع سنوات، في محاضرات عام 1918 حول الذرية المنطقية (Russell 1919b: 21, 32-3). وإن لم يكن ذلك لفترة طويلة.

(10) من الجدير بالذكر، على أي حال، أنه في أواخر عام 1917، وبمناسبة إعادة طبع "المعرفة عن طريق الاتصال المباشر والمعرفة عن طريق الوصف" في مجموعة المقالات التصوف

في صيف عام 1918 فقط، أثناء وجوده في السجن بموجب قانون الدفاع عن المملكة في زمن الحرب، استأنف راسل التفكير في عواقب اختفاء الذات، من بين أمور أخرى، فيما يخصّ نظرية الذاكرة. في مجموعة من الملاحظات التي سُجِّلت في أغسطس 1918، نجده أخيرًا يربط بشكل إيجابي رفض الذات برفض الاتصال المباشر نفسه، وبالحاجة إلى إعادة تصوّر الذاكرة[11]:

"من الضروري التخلّص من 'الذات'".

"يتضمن التخلّي عن الفرق بين الإحساس والمعطيات-الحسية".

"يتضمن نظرية مختلفة عن الخيال والذاكرة".

"يميل إلى جعل الموضوع الفعلي في الذاكرة (على سبيل المثال) أبعد عن الحدوث الذهني الراهن مقارنة بالنظرية القديمة".

"بعد نبذ 'الاتصال المباشر' كعلاقة نهائية، يجب أن نقول الآن إنّ الصورة، في الذاكرة، مصحوبة بحكمٍ مفاده أنه كان هناك شيء ماضٍ يشبهه. ومن خلال هذه الطريقة تكتسب الصورة 'معنى'." (Russell 1986: 261-2)

في كانون الثاني (يناير) 1919، كتبَ راسل مسودة أولية لما سيصبح في النهاية تحليل العقل، وفي فبراير بدأ في كتابة الورقة المطوَّلة والمهمة "عن القضايا: ما هي وكيف تعني"، ليتم تقديمها في ملتقى الجماعة الأرسطية في وقت لاحق من ذلك العام.

في تلك الورقة، يعتبر راسل جازِمًا أنّ عدم توفّر الذات كموضوع للاتصال المباشر يتطلب التخلّي عن التصوّر العلائقي للخبرة:

والمنطق، اهتم راسل بإضافة حاشية تفيد بأنه لم يعد مستعدًا للتمسك بضمير الشخص المتكلّم "أنا" كاسم علم (راجع Russell 1918: 214). لقد التزم بهذا القرار في محاضرات عام 1918، لكنه لم يذهب أبعد من ذلك.

(11) تُعدّ مقالة Martin (2015) التي لا تقدر بثمن هي ما لفت انتباهي إلى هذه الملاحظات.

النظرية التي تُحلِّل التقديم إلى فعل وموضوع لم تعد ترضيني. الفعل، أو الذات، مناسِب تخطيطيًا، ولكن لا يمكن اكتشافه تجريبيًا. يبدو أنه يخدم نفس الغرض الذي تخدمه النقاط واللحظات، الأعداد والجسيمات وباقي معدّات الرياضيات. لا بد من بناء كل هذه الأشياء، وليس افتراضها: إنها ليست من مادّة العالم، ولكنها تجمُّعات من المناسب أن يكون من الممكن تعيينها كما لو كانت أشياء فردية. (Russell 1919a: 25)[12]

وهكذا، إنّ التأثير الأول لرفض الذات هو جعل النظرية "الأقل علائقية" للأحداث الذهنية ضرورية (1919a: 26). ستكون صياغة مثل هذه النظرية هي العبء الرئيس لفلسفة راسل في العقل للسنتين التاليتين، وفي هذا الإطار الجديد ستكتسب نظريته اللاحقة عن الذاكرة سماتها المميزة.

5. البدء من جديد: 1919–20

كتبَ راسل في تحليل العقل: "إذا احتفظنا بـ 'الذات' أو 'الفعل' في المعرفة،"

ستكون مشكلة الذاكرة برمّتها بسيطة نسبيًا. يسَعنا، عندئذ، القول إنّ التذكّر هو علاقة مباشرة بين الفعل الحاضر أو الذات والحدث الماضي المتذكَّر: فعل التذكُّر حاضر، رُغمَ أنّ موضوعه ماضٍ. لكنّ رفض الذات يجعل بعض النظريات الأكثر تعقيدًا ضرورية. (Russell 1921: 163)

أُشيرَ إلى النظرية الأكثر تعقيدًا لأول مرة، كما رأينا، في الورقة الرائدة "عن القضايا" (Russell 1919a)، التي أعلن راسل عن أنّ جِدَّتها تكمن في حقيقة أنها ناتجة بشكل رئيس من "محاولة تعريف ما يُشكِّل 'المعنى' والاستغناء عن 'الذات' إلا كبناء منطقي" (1919a: 1)[13].

---

(12) على غرار الكيانات الأخرى المبنية منطقيًا، قد تكون الذات موجودة (1919a: 26). ما يجب استبعاده هو أي نظرية، مثل النظرية المبكرة، لا تتوافق مع عدم وجودها.

(13) تم توضيح النظرية بشكل أكبر في سلسلة من المحاضرات التي ألقيت في لندن في ربيع عام

يُؤمِّن تحقيق أول هذه الرغبات من خلال ما يقدّمه راسل على أنه "الاكتشاف المهم" في جوهر النظرية الجديدة، أعني، الاعتراف بأنّ الصور، على عكس وجهة نظره السابقة، تكمن في جوهر نظرية المعنى[14].

ومع ذلك، لا يعني هذا أنّ كل شيء كان خطأ في التفسير العلائقي للخبرة. في النظرية الجديدة، يُقال عن الصور إنها تمتلك معنى بحكم كونها، كما زعم هيوم، "نُسَخًا" من انطباعات (1919a: 22). لا يجعلها هذا علائقية بطبيعتها؛ ومع ذلك، "على الأقل في حالة صور-الذاكرة، تبدو أنها تُشير إلى ما وراء أنفُسها، إلى الشيء الذي 'تعنيه'" (1919a: 26). وفقًا لملاحظات عام 1918، فإنّ مثل هذه "الإشارة إلى ما وراء أنفُسها" تُعتبَر الآن متحققة من خلال الحكم. وبمقتضى ذلك، أُدخِلَ اعتقاد-الذاكرة على أنه الاعتقاد بأنّ صورة-الذاكرة هي نسخة عن شيء كان موجودًا سابقًا (1919a: 27). على عكس النظرية المبكرة، أصبحت الصور الآن مكوِّنة للذاكرة؛ وبالنظر إلى دور اعتقاد-الذاكرة في تأمين الإحالة على الصور الماضية، يتبيَّن أنّ كل ذاكرة من الذكريات تتضمن حكمًا ما.

إنّ المبدأ الهيومي القائل إنّ الصور هي "نُسَخ" عن انطباعات ماضية يعطي الآن الأولوية إلى نظرية الذاكرة في تحليل العقل. إنه لازم وفق نظرية الذاكرة، أي، تفسير حقيقة أنّ الصور تؤخذ على أنها "نُسَخ" عن خبرة محسوسة ماضية (1921: 158). لكنّ مبدأ هيوم مسؤول أيضًا عن إدخال اعتبارات متعلِّقة بالسببية في تفسير "معنى" الصور، بحيث ستمنح النظريةَ شكلها الأكثر تميزًا (يظهر مبدأ "النسخ" من خلال السببية)، وتحسم القضيةَ لصالح إدخال الحكم بوصفه مكوِّنًا للذاكرة. هذا هو دور التجربة الفكرية المشهورة، المقدَّمة في تحليل العقل، عن الذاكرة الخاطئة.

إنّ التخلّي عن الواقعية المباشرة يجب أن يؤدي على نحو متوقَّع إلى زيادة

1919. وقد أُدرجت مسودة منقحة لهذه المحاضرات لاحقًا في محاضرات بكين من 1920 إلى 21 التي نُشرت في النهاية باسم تحليل العقل.

(14) قُدِّم على أنه النتيجة الرئيسة لتقييم راسل لمزاعم السلوكية، راجع (1919a: 10-15). وأعيد صياغة التقييم في تحليل العقل (Russell 1921: 151-4).

اهتمام راسل بإمكانية الخطأ والخطأ في الذاكرة، وكان هذا هو الحال بالفعل، مع المزيد من الالتفاف الذي أضافه اعتماد تفسير سببي للمعنى، والذي يدعو إلى نوع من الشك الهيومي في السببية الذي أظهرته التجربة الفكرية: "لا توجد استحالة منطقية في الفرضية القائلة إنّ العالم نشأ منذ خمس دقائق، تمامًا كما كان حينذاك، مع سكان 'تذكّروا' ماضيًا غير حقيقي كليًّا" (1921: 159)[15].

بما أنّ التحدّي الرئيس الظاهر للنظرية المبكرة كان تفسير استبقاء الاتصال المباشر، فإنّ التحدّي الجديد المقابل هو تفسير كيفية تمكّنا من مقارنة الصورة الحالية بالحدث الماضي. في النهاية، إنّ الصورة تحدث الآن في حين كان الحدث في الماضي - وهو، كما رأينا، على وجه التحديد سبب اعتبار الصور في النظرية المبكرة غير ضرورية للتذكّر. حقيقة أنّ العلاقة بين الصورة والحدث الماضي من المفترض أن تكون سببية تثير الآن مشكلة هيومية ظهرت إلى الواجهة في السيناريو الشكوكي: قد تكون صورة-الذاكرة التي تحدث الآن مستقلة تمامًا عن أي حدث في الماضي.

الآن، أصبح راسل واضحًا جدًا بشأن ما لا يمكنه في هذه المرحلة تبنّيه كحل للمشكلة. لا فائدة من اللجوء إلى حقيقة أننا على ما يبدو نعرف (على الأقل في بعض الأحيان) أنّ الصور هي نُسَخ وأنها (في بعض الأحيان) نُسَخ جيدة أو سيئة. يبدو أنّ هذا، باعتراف الجميع، يشير إلى أننا لدينا "طريقة لمعرفة الماضي، يمكننا بوساطتها انتقاد صورة-الذاكرة. لكنني لا أعتقد أنّ هذا الاستنتاج مسوّغ"(1921: 161). في الواقع، أدّى نبذ الاتصال المباشر إلى جعل هذا

(15) لا أقصد الإشارة إلى أنّ راسل نوى الترويج للشكوكية بشأن الذاكرة. بل شدَّدَ على أنّ السيناريو الشكي في حد ذاته غير مثير للاهتمام، ودوره إرشادي بحت: "كل ما أفعله هو استخدام إمكانية تقبّله المنطقية كمساعدة في تحليل ما يحدث عندما نتذكر" (1921: 160). انظر Baldwin (2001). لا يظهر السيناريو الشكّي في الشرح الأكثر شعبية للخطوط العامة للفلسفة (*An Outline of Philosophy 1927*)؛ ومع ذلك سوف يتكرر لاحقًا فيما هو أكثر تقنية المعرفة الإنسانية: نطاقها وحدودها (1948: 205-228).

الاستنتاج غير متاح. ببساطة لم يتبقَّ أي مرشَّح ليكون هو تلك الطريقة المباشرة لمعرفة الماضي.

يتمثّل حل راسل في أنّ الاعتقاد، نظرًا إلى الاستقلال المنطقي بين الصورة والحدوث في الماضي، مطلوب أيضًا: مجرد حدوث الصور "لن يشير إلى أي صلة بأي شيء حدثَ من قبل" (1921: 160). إذن، إنّ اعتقاد-الذاكرة هو الذي يهب صورة-الذاكرة ما يسميه راسل "معناها": مجرد حدوث الصور، دون هذا الشعور بالاعتقاد، إنما يُشكِّل الخيال؛ إنّ مكوِّن الاعتقاد هو الشيء المميز في الذاكرة"(1921: 176). لذا، إنّ كل ذاكرة حقيقية تنطوي على حكم ما، وبمقتضى ذلك، فهي بطبيعتها غير معصومة من الخطأ، على عكس النظرية السابقة.

على الرغم من كل ذلك، فإنّ تفسير راسل لنوع الحكم الذي يُشكِّل، وفقًا لنظريته الجديدة، الذاكرة، يشهد على صحة مكوِّن الاستمرارية المهم، وإن كان متغاضيًا عنه على نطاق واسع، في فكره. في النظرية السابقة، كانت كل المعرفة عن الماضي يمكن اشتقاقها في النهاية من أحكام على شكل "هذا ماضٍ"، حيث كانت إحالة "هذا" موضوع الاتصال المباشر (الحالي) (1915b: 224-5). الآن يُقال إنّ أبسط نوع لحكم الذاكرة هو ما يكون على شكل "هذا وَقَع"، حيث يشير "هذا" بشكل غامض إلى الصورة الحالية والوقوع الماضي:

> في النوع الأبسط للذاكرة، لا نكون على دراية بالفرق بين الصورة والإحساس الذي تُعدّ نسخة عنه والذي يمكن أن يدعى "نمطها الأولي". فعندما تكون الصورة أمامنا، نحكم بالأحرى بأنّ "هذا وَقَع"، إذ لا تتميز الصورة عن الشيء الذي وجد في الماضي: كلمة "هذا" تغطيهما كليهما وتمكّننا من أن يكون لدينا اعتقاد-ذاكرة لا يتضمن الفكرة المعقدة: "شيء ما من هذا القبيل". (1921:179)

يجب التأكيد على أنّ هذا الغموض ضروري لحكم الذاكرة: إذا كانت الكلمة لا تشير إلا إلى الصورة، فسيكون الحكم خاطئًا (1921: 179-80).

اقتراحي هو أننا يجب أن نفكّر في مثل هذه الإشارة إلى الماضي، على الرغم من أنه لا يمكن تحقيقها إلا جنبًا إلى جنب مع الإشارة إلى الصور الراهنة، كشكل أثري من الاتصال المباشر المحفوظ في النظرية المبكِّرة. بشكل عام، كما يلاحظ جودسون، "أقرب نظير لذاكرة-الاتصال المباشر لا يستعمل الاتصال المباشر هو ذاكرة قائمة على MI [صورة-الذاكرة]" (1988: 81). في ضوء ذلك، فإنّ تقدّم راسل، بدلاً من إثبات الانقطاع الملحوظ في فكره، يستدعي إلى الواجهة مدى تمكّنه من الالتزام، على الرغم من المظاهر، بما أسماه كواين "قاعدة الحد الأدنى من التشويه": بدلاً من الاندفاع بالرفض الشامل للتفسير السابق للذاكرة، والذي يُفترض أنه مدفوع ببعض القصور الداخلي الذي لا يمكن التغلب عليه للأخير، يتم تبنّي المقاربة الجديدة بوصفها المقاربة التي تلائم على نحو أفضل ما يكون رؤية الذاكرة كعلاقة مميزة بالماضي بمجرد التخلّي عن التفسير العلائقي للخبرة الذي يتمحور حول مفهوم الاتصال المباشر. تُعدّ ملاحظة نيستروي، التي استعملها فيتغنشتاين على نحو مشهور كنقش كتابي لكتاب التحقيقات الفلسفية، مناسبة هنا: "مشكلة التقدّم هي أنه دائمًا ما يبدو أعظم بكثير مما هو عليه في الواقع".

References

Baldwin, Thomas (2001) "Russell on Memory," Principia 5: 187-208.

Faria, Paulo (2010) "Memory as Acquaintance with the Past: Some Lessons from Russell, 1912-1914," Kriterion 121: 149-172.

Judson, Lindsay (1988) "Russell on Memory," Proceedings of the Aristotelian Society, New Series 88: 65-82.

Martin, M. G. F. (2001) "Out of the Past: Episodic Recall as Retained Acquaintance," in C. Hoerl and T. McCormack (eds.), Time and Memory, Oxford: Clarendon Press, pp. 257-84.

—— (2015) "Old Acquaintance: Russell, Memory and Problems with Acquaintance," Analytic Philosophy 56: 1-44.

Moore, G. E. (1899) "The Nature of Judgment," in G. E. Moore, Selected Writings, ed. Thomas Baldwin, London: Routledge, pp. 1-19.

Pears, David (1967) Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy, London, Collins.

Pears, David (1974) "Russell's Theories of Memory," in George Nakhnikian (ed.), Bertrand Russell's Philosophy, reprinted in D. Pears, Questions in the Philosophy of Mind, London: Duckworth, 1975, pp. 224-50.

Perkins, R. (1973) "Russell on Memory," Mind 82: 600-601.

Proops, I. (2014) "Russellian Acquaintance Revisited," Journal of the History of Philosophy 52: 779-811.

Russell, Bertrand (1903) The Principles of Mathematics, London: George Allen & Unwin.

—— (1905) "On Denoting," Mind 14: 479-93.

—— (1911) "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description," Proceedings of the Aristotelian Society 11: 108-28.

—— (1912) The Problems of Philosophy, Oxford: Oxford University Press.

—— (1914a) "On the Nature of Acquaintance: Neutral Monism," The Monist 24: 161-87.

—— (1914b) "On the Nature of Acquaintance: Analysis of Experience," The Monist 24: 435-53.

—— (1914c) "The Relation of Sense-Data to Physics," Scientia 16: 1-27.

—— (1914d) Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy, London, Routledge, 1993.

—— (1915a) "Sensation and Imagination," The Monist 25: 28-44.

—— (1915b) "On the Experience of Time," The Monist 25: 212-33.

—— (1918) Mysticism and Logic and Other Essays, London: Routledge, 2004.

—— (1919a) "On Propositions: What They Are and How They Mean," Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume 2: 1-43.

—— (1919b) The Philosophy of Logical Atomism, London: Routledge, 2010.

—— (1921) The Analysis of Mind, London: Routledge, 1992.

—— (1927) An Outline of Philosophy, London: Routledge, 2009.

—— (1948) Human Knowledge: Its Scope and Limits, London: Routledge, 1992.

—— (1984) Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript, ed. Elizabeth Ramsden Eames and Kenneth Blackwell, London: Routledge.

—— (1986) "Three Notes on Memory [1918]," in John G. Slater (ed.), The Collected Papers of Bertrand Russell, Vol. 8: The Philosophy of Logical Atomism and Other Essays, 1914-19, London: George Allen & Unwin, pp. 261-3.

—— (1994) "Points about Denoting [1903]," in Alasdair Urquhart (ed.), The Collected Papers of Bertrand Russell, Vol. 4: Foundations of Logic 1903-05, London and New York: Routledge, pp. 305-13. Urmson, J. O. (1969) "Russell on Acquaintance with the Past," The Philosophical Review 78: 510-15.

الفصل الرابع والأربعون

موريس هالبواكس

ديميتري نيكولن

الذاكرة الجماعية هي محور السجال حول العلاقة بين الذاكرة الفردية والذاكرة كما تحددها مشاركة الفرد في المجموعة(1). قدّم موريس هالبواكس هذا المصطلح (Reims, 1877-Buchenwald concentration camp, 1945)(2)، الذي كان عالم اجتماع فرنسي بارز وكتبَ في مجموعة متنوعة من الموضوعات، منها الإحصاء وفلسفة ليبنيز ونظرية الاحتمالات والدين والانتحار والتوسع العمراني والطبقة العاملة وعلم التشكّل الاجتماعي وعلم النفس. ومع ذلك، أصبح هالبواكس معروفًا في الغالب - يحال عليه في كثير من الأحيان أكثر مما يُقرأ له - لعمله على الذاكرة، الذي كثيرًا ما كان يعود إليه. وضعَ هالبواكس أسس عمله على الذاكرة من خلال الدراسة الرائدة "الأطر الاجتماعية للذاكرة" (*Les cadres sociaux de la mémoire*, 1925)، التي قدَّمت مفهوم الذاكرة الجماعية داخل المجموعات الاجتماعية المختلفة. استمر، بعد ذلك، تفكّره في الذاكرة في العديد من الأعمال، بما في ذلك قطعة عن الذاكرة الجماعية بين الموسيقيين، "الذاكرة الجماعية للموسيقيين" (*"La mémoire collective chez les musiciens"*, 1939)، التي جادل فيها بأنّ ذاكرة الموسيقيين ذات طبيعة اجتماعية، وكتاب *The Legendary Topography of the*

---

(1) انظر Nora (1996), Olick (1999), Sutton (2009), Genburger (2011).

(2) راجع Semprun (1994: 51-53).

Gospels in the Holy Land (1941)، الذي يتتبع التبدلات في الطرق التي تتغير بها الذاكرة الاجتماعية في الأماكن بمرور الزمن بسبب تأويلها وتمثيلها الخيالي الجديدين، والذاكرة الجماعية (*Memory Collective* 1950) المنشور بعد وفاته، الذي يناقش العلاقة بين الذاكرة الجماعية والفردية والتاريخية والتحديدات الزمانية والمكانية للذاكرة الجماعية. يتطرَّق هالبواكس خلال هذه الأعمال، مع تقديم إحالات على الاستبطان والأمثلة الأدبية والملاحظات التاريخية والبيانات التجريبية، إلى جوانب مختلفة من الذاكرة فيما يخصّ اللغة والتاريخ والمجموعات الاجتماعية المختلفة (العائلة، الطبقة، الأمة، المجتمع الديني والمهني). ومع ذلك، فإنّ التبصّر الرئيس لهالبواكس لا يزال كما هو: الذاكرة هي في الأساس ظاهرة جماعية اجتماعية، مما يعني أنّ المرء لا يستطيع أن يتذكّر إلا داخل مجموعة ما.

على الرغم من أن المفكّر لا يمكن اختزاله إلى مجموعة من التأثيرات الفكرية، إلا أنّ مثل هذه التأثيرات يمكن أن توفِّر، مع ذلك، نظرة ثاقبة مفيدة عن عمله. إنّ المفكرين الرئيسين اللذين كان لهما تأثير قوي على هالبواكس، واللذين قدّما مقاربتين متعارضتين للذاكرة، هما برغسون ودوركهايم. ففي حين شدَّدَ برغسون على أهمية الاستبطان والتفكّر الفردي كمصدر لمنهجه النظري، اهتمَ دوركهايم بالتمثيلات الجماعية ودافع عن الطبيعة الاجتماعية لفكرنا، مشيرًا إلى ضرورة فهم أي ظاهرة فردية داخل المجتمع أو داخل جماعية أكبر[3]. حدَّدَ التفكّر النقدي في عمل كلا المفكرين قطبين في تفسير هالبواكس للذاكرة: الفردي والجماعي. والاتصال الفكري المهم الآخر الذي كان له تأثير عميق على هالبواكس هو جماعة الحوليات *Annales* في ستراسبورغ، حيث أمضى هناك سنوات من 1922-1933. بقي هالبواكس على اتصال وثيق مع مؤسسيها مارك بلوخ ولوشين فيفبر ودخل في

(3) انظر (1898) Durkheim. انظر أيضًا مدخل (1980: 6-9) Mary Douglas إلى هالبواكس، و(Keightley & Pickering (2012: 93. عند هالبواكس، ترتبط الذاكرة الجماعية بالوعي الجماعي كما ترتبط بالاعتقادات الجماعية ووعي-الطبقة. انظر (Halbwachs (1992: 187.

سجال معهم. وكان اللسان الناطق للمجموعة ومحررًا له أيضًا، حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي *Annales d'histoire économique et sociale*. لم تهدف الحوليات إلى ما هو أقل من ثورة في التأريخ والتفكير بشأن الماضي من خلال تغيير الفكرة ذاتها فكرة موضوع التاريخ، من الأفراد الفرديين المصوَّرين كأبطال أو شخصيات عظيمة إلى مجموعات كاملة من الناس (حيث يمكن لموضوع دراسة تاريخية ما أن يكون قرية صغيرة أو حتى بحرًا)، تحددها مِهَنهم وأنشطتهم.

1. الذاكرة الجماعية

تتمثل أطروحة هالبواكس الشهيرة المتعلقة بالذاكرة في أنّ الذاكرة الشخصية تُدرج دومًا في الذاكرة الجماعية أو ذاكرة الجماعة وتُفهم من خلالها. ومن ثمّ، تصبح الذاكرة الجماعية شرطًا لإمكانية الذاكرة الفردية[4]. وفقًا لـ هالبواكس (1992: 53)، "لا يمكن أن نفهم كل ذاكرة كما تحدث في الفكر الفردي إلا إذا حددنا موقع كل منها داخل فكر المجموعة المقابلة"[5]. تبعًا لهذا التأويل، نحن بحاجة دومًا إلى الآخرين لنتذكّر: في صياغة ريكور المقتضبة، "لا أحد يتذكّر وحده على الإطلاق" (Ricoeur 2004: 122). أننا نتذكّر مع الآخرين وبمساعدة الآخرين، وأنه من الممكن القيام بذلك، يبدو أمرًا لا جدال فيه. ومع ذلك، إنّ ادعاء هالبواكس أقوى بكثير: نحن إنما نتذكّر مع الآخرين، ومن المستحيل أن نتذكّر بخلاف ذلك. بهذه الطريقة، إنّ موقفه يفترض مسبقًا اختزالًا قويًا للذاكرة الفردية إلى الذاكرة

(4) راجع (1992: 94-95) Le Goff؛ Keightley & Pickering (2012: 93-94).

(5) "عندما أتذكّر، فإن الآخرين هم الذين يحفزونني؛ تأتي ذاكرتهم لمساعدة ذاكرتي وتعتمد ذاكرتي على ذكرياتهم (si je me souviens, c'est que les autres m'incitent à me souvenir, que leur mémoire vient au secours de la mienne, que la mienne s'appuie sur la leur)... تُستدعى [الذكريات] عندي من الخارج، وتوفر لي المجموعات التي أنا جزء منها في أي وقت وسيلة لإعادة بنائها (ls me sont rappelés du dehors, et... les groups dont je fais partie m'offrent à chaque instant les moyens de les reconstruire)" (Halbwachs 1992: 38).

الجماعية. والسبب في ذلك هو أننا نتصرف دومًا داخل مجموعة ما، أو عمومية ما، أو جماعة ما "لا نكون سوى صدى" لها (Halbwachs 1980: 45). ما أن يُدرِك المرء الاندماج الحتمي للفرد في مجموعات اجتماعية، فإنّ الوحدة ذاتها وحدة الفرد وذاكرته "تذوب بسرعة في تعددية ما" (Halbwachs 1980: 49). بناءً على هذا التأويل، يتبين أنّ المرء - الفرد - عبارة عن كثرة منقسمة لا تصبح واحدًا إلا عندما تُعتبر واحدة من جماعية ما تضم وتُشرك الكثرة على أنها واحد-و-كثرة. ليست الذاكرة فحسب، بل المعرفة أيضًا هي مشروع جماعي عند هالبواكس (1992: 176): فقط لأننا نتشارك التفكير والتذكّر مع الآخرين، نحن قادرون على التفكير والتذكّر بشكل فردي. هكذا، ينحاز هالبواكس إلى دوركهايم ضد برغسون، بما يتماشى مع نقد قبول جوهر أو طبيعة بشرية ثابتة خارج التفاعل الاجتماعي، ويعتبر الذاكرة الجماعية "جملة من التقاليد" المحفوظة والمتناقَلة في ممارسة الوظائف الاجتماعية المختلفة. نظرًا إلى أنّ أي مجموعة تشارك في العديد من الوظائف والأنشطة الاجتماعية المختلفة في الوقت نفسه، فهناك "على الأقل العديد من الذكريات الجماعية شأنها شأن الوظائف الموجودة" (Halbwachs 1992: 141). الذاكرة، إذن، هي نفسها "وظيفة جماعية" (Halbwachs 1992: 183؛ cf. Halbwachs 1980: 23)[6].

لدعم هذا الموقف القوي إلى حد ما، يُقدِّم هالبواكس حجتين، لكن لم يصغهما بشكل كامل وإنما ذكرهما بشكل عرضي إلى حد ما. الأولى، هي الحجة المستمدة من الأحلام، التي خصص لها هالبواكس الفصل الأول برمّته من الأطر الاجتماعية للذاكرة، حيث يعتبر الذاكرة والحلم وظيفتين متعارضتين للعقل المتذكّر[7]. بما أنّ عقولنا في الأحلام "أبعد ما تكون عن المجتمع" (Halbwachs 1992: 42) و"لا يمكن للأحلام أن تستحضر تذكّر الأحداث أو الصور المعقدة" (Halbwachs 1992: 174)، فإنّ الذاكرة يجب أن تكون جماعية واجتماعية. لا يبدو

(6) راجع (1953) Cassirer.

(7) راجع Nietzsche (1996), aph. 12.

أنّ هذه الحجة تعمل، لأنّ المرء لا يمكنه أن يستبعد أنّ أصول الأحلام، حتى لو كانت أحلامنا عشوائية وتفتقر إلى النوع نفسه من التماسك كما في خبرة اليقظة الخاصة بنا، غالبًا ما تقع في حدث أو تفاعل اجتماعي ما.

تأتي الحجة الثانية التي تحابي الذاكرة الجماعية من الملاحظة-الذاتية النفسية أو "الاستبطان". يُسوِّغ هالبواكس أهمية الاستبطان، الذي يوفّر بالنسبة له نتائج قابلة للتحقق تكون قابلة للتطبيق عالميًا على الجميع، من خلال الإشارة إلى أنّ التمييز الداخلي/الخارجي المفترض كما هو مضمَّن في فعل الاستبطان هو تمييز خاطئ، لأنه يفترض مسبقًا فردًا منعزلاً، بينما نحن في الواقع دائمًا ما نكون جزءًا من مجموعة ما. لذلك، إذا "لم نُعتبَر فردًا منعزلاً بل مجموعة من الأشخاص الذين يعيشون معًا في المجتمع، فإنّ هذا التمييز لا يكون مفهومًا" (Halbwachs 1992: 168). زيادة على ذلك، وبمقتضى هذا التأويل، فإنّ الفعل الخارجي البحت المتمثل في ملاحظة فرد ما لا يكون، عندئذ، ذا معنى ولا ممكنًا. لهذا السبب، يجب أن يكون الفعل الاستبطاني للتذكّر جماعيًا، وهكذا، يجب أن يكون فعل الملاحظة-الذاتية الفردي صحيحًا عالميًا. ومع ذلك، يبدو أنّ هذه الحجة تُصادر على المطلوب من جهة أنها تفترض مسبقًا جماعية خبرة (الذاكرة) لكي تُسوِّغ الاستبطان كمنهج لتأسيس الذاكرة الجماعية.

2. الإطار والمجموعة

وهكذا، إنّ الذاكرة بالنسبة إلى هالبواكس جماعية دومًا. بغية وصف تكوينها وحفظها، يقدّم مفهومَ الأُطُر أو السياقات الاجتماعية (*cadres sociaux*)، وهي آليات وممارسات اجتماعية تسمح بنقل الذاكرة المشتركة جماعيًا: "الأُطُر الجماعية هي... الأدوات التي تستعملها الذاكرة الجماعية لإعادة بناء صورة ما عن الماضي تتوافق، في كل حقبة، مع الأفكار السائدة في المجتمع" (Halbwachs 1992: 40). الذاكرة، إذن، ليست مجرّد مزيج أو مجموع الذكريات الفردية، بل هي شكل اجتماعي يسمح لكل فرد بتذكّر خبراته الجديرة بالذكر وتكوينها، وبدونه لا يمكن

للمرء أن يتذكّر ببساطة[8]. الإطار، إذن، "مكوَّن من مفاهيم - مفاهيم عن الأشخاص والحقائق" (Halbwachs 1992: 40). هذه المفاهيم مترابطة بينيًا ومقيدة بشكل متبادل، وعلى هذا النحو، تُشكِّل "سلسلة من الأفكار والأحكام" (Halbwachs 1992: 176، راجع ص 53).

بما أنه لا يمكن للمرء أن يتذكّر بنفسه، فإنه إنما يفعل ذلك داخل المجموعة، وهي الوحدة الاجتماعية الرئيسة والمحدِّدة بالنسبة إلى هالبواكس. يتكون كل مجتمع من العديد من المجموعات المختلفة (Halbwachs 1980: 24) وتميل كل مجموعة إلى الحفاظ على نفسها والإبقاء عليها من خلال عاداتها ومؤسساتها وتقاليدها ("إنها تقاوم بكل القوة التي تخصّ تقاليدها" Halbwachs 1980: 134)، وكذلك من خلال الذكريات الممارَسة والمتدرَّب عليها بشكل جماعي. على هذا النحو، فإنّ المجموعة الاجتماعية هي نوع من الجماعة العاطفية التي نشارك فيها ذكرياتنا ونحتفظ بها ونجددها (Halbwachs 1980: 30-33). ومع ذلك، لا يُختزَل الفرد إلى مجموعة ما، لأنّ الفرد يشارك في وقت واحد في العديد من المجموعات ("كوكبات،" Halbwachs 1980: 41) من مختلف الأحجام وأشكال النشاط (العائلية، المهنية، المتأنية، الطبقية، الدينية، القومية، وغير ذلك). زيادة على ذلك، يمكن أن تتغير هذه المشاركة على طول حياة المرء (Halbwachs 1980: 72, 76) بسبب الظروف ولأنّ التقاليد التي تحدد المجموعات الاجتماعية يمكن أن تتغير وتحل محلها تقاليد أخرى (Halbwachs 1992: 185). مرة أخرى، المرء ليس فردًا منعزلاً و"غير مقسَّم" ولكنه فرد واحد-و-كثير في مجموعة ما تُحدِّد الإطار والشكل والحد لما يمكن للمرء أن يدركه عن الماضي، أي، ما يمكن أن يتذكّره المرءُ ويستدعيه وكيفية ذلك. وهكذا، إنّ الذاكرة الجماعية هي ذاكرة مجموعة ما يحددها إطار اجتماعي معين.

---

(8) "لا توجد ذاكرة ممكنة خارج الأطر التي يستعملها الأشخاص الذين يعيشون في المجتمع لتحديد واسترجاع تذكّراتهم" (Halbwachs, 1992: 43). راجع "يستدعي الفرد التذكّرات إلى الذهن من خلال الاعتماد على أطر الذاكرة الاجتماعية" (Halbwachs 1992: 182).

نظرًا إلى أننا ننتمي إلى مجموعات كثيرة في الوقت نفسه، فإننا نتشارك العديد من الذكريات المختلفة (Halbwachs 1980: 104)، ونفقدها عندما نغيّر المجموعات. إنّ الإطار الاجتماعي على غرار الشكل بالنسبة إلى الذاكرة الجماعية الذي أنشأته كل مجموعة لا يكون قبليًا. بل هو نفسه مكوَّن بوساطة الخبرات الماضية التي يُحتفَظ بها في المجموعة ويتّبع "عقلية" معيَّنة تخصّ المجموعة (Halbwachs 1992: 59) تبنيها المجموعة وتتبعها بناءً على ذكرياتها وخبراتها. لذلك، لكل مجموعة تراثٌ مختلف خاص بها أو "منطق" غير-قبلي خاص بها (Halbwachs 1992: 52-63, 83؛ Halbwachs 1980: 63-68)، أو "ذاكرة جماعية أصلية" خاصة بها (Halbwachs 1980: 78). ولكن إذا كان هذا هو الحال، فهل ذكريات المجموعة غير قابلة للمقايسة على نحو متبادل أم يمكن فهمها أو تذكّرها داخل مجموعة أخرى؟ إلى جانب ذلك، هل تعتمد الذكريات الجماعية على حجم المجموعة؟ لا يقدِّم هالبواكس إجابات عن هذه الأسئلة، ولكن بالنسبة له لا ينبغي أن تكون المجموعات مغلقة على نحو متبادل، لأننا جميعًا نشترك في المجتمع نفسه ونتشارك اللغة نفسها (Halbwachs 1992: 43). كما جادلَ أرسطو على نحو مشهور، لا يمكن أن يمتلك المرء الكثير من الأصدقاء، وإنما بقدر ما يحتاجه لأجل حياة مشتركة[9]. إذا اتبع المرء هذا الخط من التفكير، وإذا اعتمد على الذاكرة الجماعية لتشكيل حياة جماعية ما، فقد تختلف الذاكرة التي تخصّ، أو في، المجموعة الصغيرة عن تلك تخصّ، أو في، المجموعة الكبيرة، على الأقل في وسائطها (الشفوية مقابل التحريرية) وتأثيرها المستمر ونطاقها.

هذا يعني أنه يمكننا التواصل مع أعضاء من مجموعات أخرى، وهكذا، التعلّم عن ذاكرتهم الجماعية ومنها. قد يكون الاعتراض على هالبواكس هنا هو أنه بمجرد فقدان الإطار الجماعي بشكل غير قابل للاسترجاع (على سبيل المثال، ما يخصّ جماعة من العصر الحجري القديم)، يصعب رؤية كيف يمكن إعادة تكوين

(9) Aristotle (2009), 1170b20-1171a20.

ذكرياته بناءً على الآثار المحفوظة وحدها في غياب ممارسة جماعية ما داخل إطار ما. أو، إذا كانت رائحة الشيح تعيد ذكرى طفولة متعلقة بجماعة اختفت منذ فترة طويلة مع الممارسات الاجتماعية التي لم تعد موجودة، فهل ما زلتُ أتذكّر داخل وتحت تأثير إطار المجموعة؟ ومع ذلك، فإنّ هذه المجموعة لم تعد موجودة وهي الآن خيالية تمامًا، ولا تستمر إلا في ذاكرتي التي، وفقًا لهالبواكس، تكون مدعومة بالذاكرة الجماعية الباقية للمجموعات الأخرى الموجودة حاليًا. لكن كيف تكون، أو ما إذا كانت، هذه المجموعة الخيالية ممكنة وكيف يمكنها توصيل ذكرياتها إلى مجموعات أخرى يبقى غير مفسَّرٍ في النهاية. يمكن للمرء أن يقول إنه بمجرد انقطاع سلسلة من الذكريات الجماعية ورحيل أعضاء مجموعتها، تُصبح ذاكرتها مفقودة إلى الأبد في التاريخ.

3.الذاكرة الفردية والجماعية والتاريخية

ومع ذلك، لا يرفض هالبواكس الذاكرة الفردية أو يُذيبها تمامًا في الذاكرة الجماعية. نظرًا إلى أنّ الذاكرة الجماعية هي جملة من التقاليد، كل واحد منها هو نتاج نشاط مشترك جماعيًا، فإنّ كل ذاكرة فردية إنما هي في حد ذاتها جانب وظيفي لذاكرة المجموعة الجماعية - "وجهة نظر عن الذاكرة الجماعية" (Halbwachs 1980: 48). كل فعل تذكّر هو فعل لفرد ما، ولكن دائمًا ما يُمارَس في إطار الذاكرة الجماعية ويُدرَج فيها. يُشكِّل هذا الإطار الحد الذي لا يمكن للذاكرة الفردية تجاوزه، لأنّ الذاكرة الجماعية هي جملة التذكّرات المتشابكة التي تتوسطها الممارسات الاجتماعية التي تجعل الذاكرة الفردية ممكنة وذات مغزى:

"مع أنّ الذاكرة الجماعية تستمر وتستمد قوتها من قاعدتها في رهط متماسك من الناس، فإنّ الأفراد بوصفهم أعضاءً في المجموعة هم الذين يتذكّرون" (Halbwachs 1980: 48).

تكون الذاكرة عن الماضي، أثناء إعادة إنتاجها تحت هذه الظروف ومن وجهة

نظر الحاضر (Halbwachs 1992: 47-49)[10]. ومع ذلك، فإنّ الماضي حاضر من خلال كل من الذاكرة والتاريخ، حتى لو ظهر بشكل مختلف في الاثنين. يُميِّز هالبواكس بين الذاكرة التاريخية والذاكرة السيريذاتية (Halbwachs 1980: 50-87): الذاكرة التاريخية خارجية وتُنقَل في الغالب من خلال السجلات المدوَّنة، في حين أنّ الذاكرة السيريذاتية (التي نسميها الآن الذاكرة الاستطرادية) هي ذاكرة داخلية وجماعية دومًا، يُحتفظ بها داخل مجموعة[11]. الذاكرة التاريخية هي "تسلسل الأحداث المتذكَّرة في التاريخ القومي" (Halbwachs 1980: 77)، أي إنّها ذاكرة تخصّ المجموعة الأكبر، ذاكرة الأمة.

ومع ذلك، بما أنّ الأمة هي بناء حديث، هي نفسها تاريخية، فإنّ التاريخ هو بناء بالقدر نفسه، يُرتِّب الماضي بمهارة وفن وفقًا للفئات الاجتماعية والسياسية الراهنة. وهكذا، يستبعد هالبواكس إمكانية الذاكرة التاريخية للمجموعات الاجتماعية الأصغر، ويجعل التاريخ مؤرَّخًا بقوة، مبنيًا وفقًا للمثل الأعلى السائد الذي يراد للأمة تحقيقه في منظور طويل. وهذا يجعل التاريخ سردية طويلة حتمًا، وعالمية ظاهرًا، وموحَّدة قسرًا، ومنهجية بشكل صارخ حول الماضي تحكيها القواعد وبوسائل الحاضر، مقسَّمة إلى فترات محددة، من أجل جلب النظام والبنية والغاية والقوة المعيارية والمعنى (الذي يخصّ التقدّم والتدهور، وغيره) إلى قصتها. وهكذا، فإنّ التاريخ هو ما يُميِّز فترة ما عن أخرى بطريقة منظَّمة (Halbwachs 1980: 57). على العكس من ذلك، فإنّ الذاكرة الجماعية تُنقَل بوساطة التقاليد والعادات الواضحة القائمة أو الضمنية، أو داخلها، بحيث لا يمكن لأحد أن يمتلكها أو يتحكم فيها بمفرده.

تكون الذاكرة الجماعية قصيرة نسبيًا وهي مستودع للتراث؛ حدودها غير منتظمة وغير مؤكدة، وهي مستمرة في نطاقها ومداها. في المقابل، يمتد التاريخ

---

(10) راجع (Coser (1992.

(11) انظر مدخل (Coser (1992: 23-24 إلى هالبواكس.

على مدى فترات طويلة من الزمن - أطول بكثير مما يمكن أن تصل إليه الذاكرة الجماعية - وهو سجل للتغييرات (Halbwachs 1980: 86). التاريخ هو إعادة بناء للماضي، الذي يقسّمه إلى حِقَب مبنية اصطناعًا[12]. ولكن من أجل سرد القصة عن الماضي بأكمله، يجب أن يقدِّم التاريخُ لزامًا مختصرات (Halbwachs 1980: 106)، مع الاحتفاظ بأبرز الحقائق (Halbwachs 1980: 78) المنتقاة من المنظور المعاصر، التي هي نفسها، مع ذلك، في كونها تاريخية، قد تتغير بمرور الزمن.

وبذلك، يعارض التاريخ الذاكرة الجماعية[13]. يبدأ تاريخ بالنسبة إلى هالبواكس حيث تنتهي الذاكرة وينحسر التراث: "إنّ التاريخ العام إنما يبدأ عندما ينتهي التراث وتتلاشى الذاكرة الاجتماعية أو تتفكك" (Halbwachs 1980: 78). يُحافَظ على التاريخ من خلال السرد المكتوب المتماسك، عند موت الكلمة المنطوقة (Halbwachs 1980: 79). مع ظهور الحداثة، تضخمت الذاكرة البرجوازية الاجتماعية كثيرًا (Halbwachs 1992: 133)، لكنها أصبحت ضحلة وسطحية. إنّ التاريخ العالمي الحديث (المعاد) بناؤه هو الذي يُكمِّل الذاكرة الجماعية وغالبًا ما يحلّ محلها.

زيادة على ذلك، هناك تاريخ واحد تعاقبي موحَّد، يُفسَّر على أنه قومي ولكن يمكن توسيعه ليكون عالميًا - ومع ذلك، فإنّ العديد من الذكريات الجماعية المتزامنة، غالبًا ما تكون منفصلة وجزئية[14]. تبقى الذاكرة الجماعية ضمن حدود المجموعة وتكون مجزَّأة دومًا، في حين يضع التاريخ نفسه خارج المجموعات

---

(12) "التاريخ ليس كل الماضي ولا حتى كل ما تبقى منه. بالإضافة إلى التاريخ المدوَّن، هناك تاريخ حي يُخلِّد نفسه عبر الزمن ويسمح باستعادة العديد من التيارات القديمة التي اختفت على ما يبدو" (Halbwachs 1980: 64).

(13) انظر Nikulin (2008).

(14) وفقًا لجيري، يتمثل الفرق بين الذاكرة الجماعية والذاكرة التاريخية في أنّ "الأولى هي التقليد المعاش السائل المتبدِّل المغلَّف للمجموعة الاجتماعية. والأخيرة هي تحليلية، نقدية، عقلانية، ونتاج تطبيق منهج علمي متخصص" (Geary 1984: 11). راجع Hutton (1993: 147-153).

الخاصة ويتجاوزها، ومن هنا، يُفسَّر على أنه قومي وعالمي. زيادة على ذلك، على عكس الذاكرة التاريخية، فإنّ الذاكرة الجماعية لا تظهر في النصوص فقط بل فيما هو أكثر من ذلك في النقل الشفهي والممارسات المشتركة. والأهم من ذلك، إنّ الذاكرة الجماعية بالنسبة إلى هالبواكس تلفت الانتباه للتشابهات، في حين يهتم التاريخ بالاختلافات ويميل إلى إهمال أوجه التشابه[15].

باختصار، إنّ التاريخ والذاكرة الجماعية بالنسبة إلى هالبواكس يتشكّلان بشكل مختلف ويتعارض كل منهما مع الآخر. التاريخ واحد ("وحدوي")، يميل إلى أن يكون عالميًا، ميتًا ("مقبرة مكتظة"، Halbwachs 1980: 52)، مخصَّص لعدد قليل من المتخصصين فحسب، مقسَّم إلى فترات (مصطنعة)، استنادًا إلى سجل مكتوب عن الأحداث، يهتم بالاختلافات، ويمتد على مدى فترات طويلة من الزمن. أما الذاكرة الجماعية فهي، على العكس من ذلك، متعددة، وبذلك، "لا توجد" ذاكرة عالمية" (Halbwachs 1980: 84)، بل على الدوام "عدة ذكريات جماعية" (Halbwachs 1980: 83)؛ إنها حية وغالبًا ما تكون شفهية ومفتوحة ومتاحة للجميع ومستمرة ومستودعًا للتقاليد وتتعيّش على التشابهات وتكون قصيرة نسبيًا (Halbwachs 1980: 78-84).

4. التذكّر والنسيان

لكن إذا تذكّرنا مع الآخرين، فهل ننسى أيضًا مع الآخرين؟ بعبارة أخرى، هل النسيان هو آلية طبيعية للموت البطيء للذاكرة عندما لم تعد تُسرد أو انعدمت الحاجة إليها - أم أنه أيضًا مشروع جماعي؟ يقدِّم هالبواكس رؤى جديرة بالملاحظة حول النسيان، التي تبقى، مع ذلك، دون الكثير من الحجج الداعمة والتي تختلف في الأطر الاجتماعية والذاكرة الجماعية. في الأطر الاجتماعية، يَقترح أنّ التذكّر

(15) "[L]'histoire s'intéresse surtout aux différences, et fait abstraction des ressemblances sans lesquelles cependant il n'y aurait pas de mémoire" (Halbwachs 1980: 75).

يكون أثرى عندما ينشأ من تفاعل وتقاطع عدد من الأُطُر. النسيان، إذن، هو "تشوّه" التذكّرات، عندما "تتغير" الأطر الاجتماعية التي نتذكّر فيها "من فترة إلى أخرى" (Halbwachs 1992: 172). عندما يختفي الإطار الاجتماعي أو شكل التذكّر، لم نعد نتذكّر. لكنّ هالبواكس يقدّم ادعاءً أقوى: المجتمع يوحّد الناس، ويتغلّب على التشتت الذري الوحدوي للأفراد ويجعلهم واحدًا من بين كثيرين. لهذا السبب، "يميل المجتمع إلى محو من ذاكرته كل ما يمكن أن يفصل الأفراد، أو قد يبعد الجماعات عن بعضها بعضًا" (Halbwachs 1992: 182-183). قد يُعتبر النسيان في وصفه تشويهًا عملية سلبية تنتج عن تحوّل المجموعات الاجتماعية التي تلغي مشاركة الفرد فيها، لكنّ المحو الاجتماعي لكل شيء يفصل الناس يشير إلى وجود عملية أكثر نشاطًا بكثير. لسوء الحظ، لا يصف هالبواكس آليته. من الواضح أنّ محو المجموعة يجب أن يكون عن غير قصد وأن يظل مخفيًا عن أعضاء المجموعة. إذا بدأ الناس في الانتباه لحقيقة أنهم أُجبِروا على نسيان شيء ما، فلن ينسوه أبدًا لأنّ محاولة إجبار الناس على النسيان دون إرادتهم أو موافقتهم ستجعل آلية النسيان صريحة وواضحة، وبذلك، يتم تذكّرها في المجموعة.

في الذاكرة الجماعية، نجد أيضًا تفسيرًا مختلفًا للنسيان، ما يشير إلى أنّ هالبواكس كان يعود إلى الموضوع لسنوات عديدة. في الواقع، إذا كانت الذاكرة الجماعية هي تلك التي توحّد الناس في مجموعات وفي نهاية المطاف في المجتمع، فإنّ انحلالها يوحي بنهاية هذه الاجتماعية واستحالتها. هذا يعني أننا ننسى عندما ننفصل عن المجموعة التي توفّر لنا "جملة التذكّرات التي نتشاركها بشكل عام" (Halbwachs 1980: 30). النسيان، إذن، هو الانفصال عن المجموعة، ومن هنا، فهو جماعي بنفس القدر، كما هو الحال مع التذكّر. يقدّم هالبواكس ادعاءً مذهلاً إلى حد ما مفاده أنه في الواقع "لا يوجد شيء من قبيل الخلو المطلق في الذاكرة... نحن لا ننسى شيئاً" (Halbwachs 1980: 75). إنّ بقاء الماضي بأكمله في ذاكرتنا (الفردية) هي أطروحة برغسون، لكنّ فهم هالبواكس للذاكرة على أنها جماعية يدفعه إلى إعادة تفسير جذرية للتأكيد القائل إنه لا يوجد شيء مفقود من

الذاكرة ألبتة، لأنه يمكننا إعادة بناء الماضي بناءً على البيانات المتاحة في الذاكرة الاجتماعية. على ما يبدو، يجب أن يكون هذا ممكنًا دومًا، بسبب ثراء، وتشبُّع، الذاكرة الجماعية التي لها شكل نظام ما، أي إنّها منظَّمة (جيدًا) بطريقة ما (Halbwachs 1992: 53). يقودنا هذا إلى مسألة التذكّر بوصفه إعادة بناء[16].

لا يُميِّز هالبواكس بين الأنواع المختلفة من الذاكرة، على الرغم من أنه يذكر الذاكرة المعتادة (وهي " ذاكرة العادة" في كتاب برغسون المادة والذاكرة (Halbwachs 1992: 47)) والذاكرة السيريذاتية، التي يُطلَق عليها اليوم في الغالب الذاكرة الاستطرادية. الأهم من ذلك، إنّ هالبواكس لا يفرِّق بين الذاكرة والاستحضار، على عكس أرسطو، الذي في مقالته القصيرة عن الذاكرة والاستحضار (*De memoria et reminiscentia*) يُفرِّق على نحو مهم بين الذاكرة (*mnęmę*) والاستحضار (*anamnsis*). أعاد كثير من المفكرين إنتاج تمييز أرسطو وتأويله بشكل مختلف على مَرّ التاريخ. الذاكرة عند أرسطو هي حالة امتلاك صورة عن حدث ماضٍ في فعل غير استطرادي يسترجع الذاكرة دون اتباع أي خطوات متتالية لاستخراجها (De mem. 449b24-5). يمكن الاحتفاظ بهذه الصور واسترجاعها من أماكن الذاكرة التخيلية أو *loci memoriae*، وهي طريقة ذاكرية قديمة نسبها شيشرون وكينتيليان إلى سيمونيدس. الاستحضار، في المقابل، هو عملية أو تقصٍّ أو بحث استطرادي مشابه للحجة المنطقية أو القياس المنطقي الذي ينتقل من المقدمات إلى النتيجة، وهو التذكّر-المطلوب الذي يُستعاد في هذه العملية وبواسطتها (*De mem.* 453a10)[17]. الذاكرة هي ما يمكن للمرء أن يمتلكه؛ الاستحضار هو ما يجب أن يُقبِل المرء عليه.

---

(16) راجع "إنّ المجموعات المختلفة التي تؤلّف المجتمع تكون قادرة في كل لحظة على إعادة بناء ماضيها" (Halbwachs 1992: 182). "يمكن أن نجد في المجتمع جميع المعلومات الضرورية لإعادة بناء أجزاء معينة من ماضينا ممثَّلة بطريقة غير مكتملة وغير محددة، أو حتى تُعتبر قد اختفت تمامًا من الذاكرة" (Halbwachs 1980: 75).

(17) انظر Nikulin (2015b: 36-37, 6066).

بالنسبة إلى هالبواكس، يمكن استعادة كل حقيقة وفعل في الماضي من خلال الاستحضار الذي يستخرج الماضي من الذاكرة الجماعية. هذا يعني أنّ الاستحضار [recollection] أو التذكّر [remembrance] ليس نسخة عن الأشياء الماضية، بل إعادة بناء فعالة للماضي "تحققت بالبيانات المستعارة من الحاضر" (Halbwachs 1980: 69; cf. pp. 51, 68-71). الذاكرة الجماعية، إذن، لم تؤسَّس إلى الأبد كمجموعة من التذكّرات الثابتة والموثوقة - بل إنّ ذكريات الماضي تُنقَّح باستمرار وغالبًا ما تحلّ محلها ذكريات جديدة، وفقًا للرؤى والاهتمامات الراهنة للمجموعة (Halbwachs 1980: 54). وهكذا، فإنّ التذكّر الجماعي بوصفه استحضارًا استبنائيًا هو على الدوام عملية إبداعية لاسترجاع معنى الماضي المشترك.

لكن كيف نقوم بهذا الاستبناء أو إعادة البناء هاته؟ بالنسبة إلى هالبواكس، تعود "استحضاراتنا، كل واحدة في حد ذاتها، إلى الجميع. لكنّ تماسك استحضاراتنا أو ترتيبها يعود إلى أنفسنا فقط" (Halbwachs 1992: 171). بعبارة أخرى، يُحتفَظ بالبيانات الضرورية للاستحضار بوصفه استبناءً، ويُجهَّز بها، بوساطة المجموعة، ولكنّ التذكّر الفعلي هو فعل الفرد، الذي هو خاص به ولكنه إنما يكون ممكنًا داخل ذاكرة المجموعة الجماعية كشرط مسبق وحدّ أقصى لمثل هذا التذكّر. لكي نتذكّر (جماعيًا)، نحتاج إلى تحديد موقع استحضاراتنا بوصفها ذكريات بمساعدة نوع من *loci memoriae*، "المعالم التي نحملها دومًا داخل أنفسنا" (Halbwachs 1992: 175؛ راجع Halbwachs 1980: 134)[18]. ومع ذلك، فإنّ فعل الاستحضار الفردي داخل ذاكرة المجموعة هو فعل الترتيب والتفكير: "لكي يتذكّر المرء، يجب أن يكون قادرًا على التفكير والمقارنة وعلى الشعور بالاتصال بمجتمع بشري ما يمكنه ضمان سلامة ذاكرتنا" (Halbwachs 1992: 41). وبذلك، لاسترجاع الماضي، يحتاج المرء إلى التفكير، وهكذا، الانتقال من ذاكرة مسترجعة إلى

(18) معظم المجموعات "تنحت شكلها بطريقة ما على التربة وتسترجع تذكّراتها الجماعية داخل الإطار المكاني المحدد على هذا النحو" (Halbwachs 1980: 156).

أخرى، حتى يصل إلى الاستحضار المطلوب. وبهذا المعنى، فإنّ تذكّر هالبواكس بوصفه ترتيبًا تفكّريًا للماضي يشبه إلى حد بعيد تذكّر أرسطو الاستحضاري، باستثناء كونه عملية تدعمها ذاكرة الآخرين.

على الرغم من أنّ هالبواكس لا يُميِّز بين الذاكرة والاستحضار، إلا أنه في كثير من الأحيان يصف الاستحضار (الجماعي) دون أن يكون على دراية بتمييزه عن الذاكرة (الجماعية). في الصفحات الأخيرة من أُطره الاجتماعية للذاكرة، يُميِّز هالبواكس عن غير قصد بين الذاكرة والاستحضار:

> التذكّرات التي لم يُفكَّر فيها لفترة طويلة من الزمن يُعاد إنتاجها دون تغيير [كذكريات]. لكن عندما يشرع التفكّر بعمله، فإننا، بدلاً من ترك الماضي يتكرر، نُعيد بناءه من خلال مجهود التفكير [كاستحضارات]، إنّ ما يحدث هو أننا نشوِّه ذلك الماضي، لأننا نرغب في تقديم تماسك أكبر. (Halbwachs 1992: 183)[19]

تظهر ثنائية وتكاملية الذاكرة والاستحضار أيضًا تحت ستار الفروق بين الصورة والاسم (Halbwachs 1992: 71) والصورة والمفهوم (ص 61) والصورة والفكرة (ص 174-175، مع الإحالة على برغسون وأفلاطون وسبينوزا) والتقليد والفكرة (ص 188) والتقليد والعقل (ص 184). ومع ذلك، لم يُدرِك هالبواكس أبدًا ما أعادَ اكتشافه والفرق بين الذاكرة والاستحضار.

أود أن أختتم باقتراح مفهوم جديد، هو الاستحضار الجماعي[20]. على

(19) راجع "ربما يسَعنا تمييز نوعين من الأنشطة داخل الفكر الاجتماعي: من ناحية، الذاكرة، أي، الإطار المؤلف من مفاهيم تعمل كمعالم لنا وتشير حصريًا إلى [ذاكرة] الماضي؛ ومن ناحية أخرى، نشاط عقلاني يأخذ نقطة انطلاقه من الظروف التي يجد فيها المجتمعُ نفسَه في هذه اللحظة، بمعنى آخر، في الحاضر. هذه الذاكرة إنما تعمل عندما تكون تحت سيطرة [الاستحضار] الفكري" (Halbwachs 1992: 183؛ راجع ص 189). هذا النوع الأخير من الذاكرة يسميه هالبواكس أيضًا "التفكّر الجماعي" (1992: 183).

(20) انظر (Nikulin (2015a: 21.

عكس الذاكرة الجماعية التي تسمح لنا بامتلاك تذكّرات عن الماضي المسترجَع في شكل صور ربما نكون قد فعلّناها عند الحاجة، فإنّ الاستحضار الجماعي هو عملية إعادة بناء متأنية للماضي في عملية تفكّرية مع الآخرين، التي من خلالها نصل إلى استرجاع الماضي وفهمه وتقديره. يمكن وصف الاستحضار الجماعي بالسمات التالية:

(1) في حين تتذكّر الذاكرة الجماعية ما تتذكّره، غالبًا ما تكون محابية لأجندة سياسية معاصرة، فإنّ الاستحضار الجماعي (يجب أن يكون) نقديًا، بقدر ما تسمح به، وتفترضه مسبقًا، مناقشةُ مصادره ونقاط بدايته، التي ينبغي إخضاعها للتدقيق وفقًا لمعايير التسويغ العام المتبادل الشفاف[21].

(2) في كونه جماعيًا، فإنّ هذا الاستحضار هو تشاركي ومفتوح على الجميع، وهكذا، فهو يَحتمل أن يكون ديمقراطيًا.

(3) إنّ الاستحضار الجماعي يفترض مسبقًا تفكيرًا مشتركًا عمومًا، مما يوفر أسبابًا للاستحضار. مثل هذا التفكير العام يمكن من حيث المبدأ منازعته بعقلانية دومًا، وهكذا، يكون خاضعًا للنقد والبرهان العقلاني (المضاد).

(4) وهكذا، فإنّ الاستحضار الجماعي هو بنائي و(استـ) بنائي، بقدر ما هو عملية وليس فعلًا، يصل إلى الاستحضار المشترك والمعترف به علنًا كإنجاز، وليس كمعطى.

بتعريفه على هذا النحو، قد يكون الاستحضار الجماعي مفهومًا مفيدًا في دراسات الذاكرة وكذلك في السجال السياسي والاجتماعي المعاصر.

(21) راجع Forst (2012).

شكر وتقدير

أودُّ أن أشكر راينر فورست، جيرمي غوغر، جوزيف ليملين، كوركين ميكيليان وأعضاء Forschungskolleg في باد همبورغ على ملاحظتهم المفيدة حول هذا الفصل.

Further Reading

Bergson, H. (2004 [1896]) Matter and Memory [Matière et mémoire], trans. N. M. Paul and W. S. Palmer, Mineola, NY: Dover.

Bloch, M. (1953 [1949]) The Historian's Craft: Reflections on the Nature and Uses of History and Those Who Write It [Apologie pour l'histoire, ou métier d'historien], trans. Peter Putnam, New York: Alfred A. Knopf.

Febvre, L. (1925 [1922]) A Geographical Introduction to History [La terre et l'évolution humaine: introduction geeographique à l'histoire], trans. E. G. Mountford and J. H. Paxton, New York: Alfred A. Knopf.

Halbwachs, M. (1941) La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte. Étude de mémoire collective, Paris: Presses Universitaires de France. The conclusion of the book is translated and published in Halbwachs (1992), pp. 191-235.

Halbwachs, M. (1950 [1939]) "The Collective Memory of Musicians [La mémoire collective chez les musiciens]," in The Collective Memory, trans. Francis J. Ditter and Vida Yazdi Ditter, New York: Harper & Row, pp. 158-186.

Michaelian, K., and Sutton, J. (forthcoming) "Collective Memory," in Ludwig and Jankovich (eds.), The Routledge Handbook of Collective Intentionality, London: Routledge.

Olick, J. K., Vinitzky-Seroussi, V., and Levy, D. (eds.) (2011) The Collective Memory Reader, Oxford: Oxford University Press.

References

Aristotle (1957) "On Memory and Recollection," in On the Soul, Parva Naturalia, On Breath, trans. W. S. Hett, Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 288-315.

Aristotle (2009) The Nicomachean Ethics, trans. David Ross, Oxford: Oxford University Press.

Cassirer, E. (1953) Substance and Function, trans. W. C. Swabey and M. C. Swabey, New York: Dover.

Coser, L. A. (1992) "The Revival of the Sociology of Culture: The Case of Collective Memory," Sociological Forum 7: 365-373.

Durkheim, E. (1898) "Representations individuelles et representations collectives," Revue de métaphysique et de morale 6: 273-302.

Forst, R. (2012) The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice, New York: Columbia University Press.

Geary, P. J. (1994) Phantoms of Remembrance: Memory and Oblivion at the End of the First Millenium, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Gensburger, S. (2011) "Réflexion sur l'institutionnalisation récente des memory studies," Revue de synthèse 132: 411-433.

Halbwachs, M. (1980 [1950]) The Collective Memory [La mémoire collective], trans. Francis J. Ditter and Vida Yazdi Ditter, New York: Harper & Row.
– (1992 [1925]) The Social Frameworks of Memory [Les cadres sociaux de la mémoire], in On Collective Memory, trans. Lewis A. Coser, Chicago, IL: Chicago University Press, pp. 35-189.
Hutton, P. H. (1993) History as an Art of Memory, Hanover, NH: University Press of New England.
Keightley, E., and Pickering, M. (2012) The Mnemonic Imagination, New York: Palgrave.
Le Goff, J. (1992) History and Memory, trans. Steven Rendall and Elizabeth Claman, New York: Columbia University Press.
Nietzsche, F. (1996) Human, All Too Human: A Book for Free Spirits, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press.
Nikulin, D. (2008) "Memory and History," Idealistic Studies 38: 75-90.
– (2015a) "Memory in Ancient Philosophy," in D. Nikulin (ed.), Memory: A History, Oxford: Oxford University Press, pp. 35-84.
– (2015b) "Memory in Recollection of Itself," in D. Nikulin (ed.), Memory: A History, Oxford: Oxford University Press, pp. 3-34.
Nora, P. (ed.) (1996 [1992]) Realms of Memory [Les lieux de mémoire], 3 vols., trans. Arthur Goldhammer, New York: Columbia University Press.
Olick, J. K. (1999) "Collective Memory: The Two Cultures," Sociological Theory 17: 333-348.
Ricoeur, P. (2004 [2000]) Memory, History, Forgetting [La mémoire, l'histoire, l'oubli], trans. Kathleen Blaney and David Pellauer, Chicago, IL: University of Chicago Press.
Semprun, J. (1994) L'écriture ou la vie, Paris: Gallimard.
Sutton, J. (2009) "Looking Beyond Memory Studies: Comparisons and Integrations," Memory Studies 2: 299-301.

الفصل الخامس والأربعون

فريدريك بارتليت

برادي واجنر

يعود الفصل الكبير إلى فريدريك بارتليت في التبصّر القائل إنّ التذكّر عملية إعادة بناء، وإنّ العوامل الاجتماعية تلعب دورًا رئيسًا فيها. قُدِّمَت هذه الحجج بقوة في كتابه الكلاسيكي التذكّر: دراسة في علم النفس التجريبي والاجتماعي (1932/ 1995). في هذا العمل، وضع مقاربته على النقيض من مقاربة هيرمان إبينغهاوس (1885/ 1913) في الذاكرة: مساهمة في علم النفس التجريبي، وهو الكتاب الكلاسيكي الرئيس الآخر في علم نفس الذاكرة. في حين أنّ إبينغهاوس تعامل مع الذاكرة على أنها مَلَكة مستقلة-بذاتها للاحتفاظ بأجزاء من المعلومات، رأى بارتليت أنها نشاط إبداعي قائم مرتبط بشكل وثيق بالخيال (انظر أيضًا دي بريغارد، الفصل 10، هذا الكتاب). قادت هذه الاختلافات بارتليت إلى تبنّي منهجية تجريبية معارضة لأجل دراسة التذكّر والتأكيد على خصائصه في نظريته التي تجاهلها إبينغهاوس، مثل المعنى والسياق والعلاقات الاجتماعية.

في هذا الفصل، أناقش السمات الرئيسة لمقاربة بارتليت في التذكّر، وفي قيامي بذلك أضعها في سياقها في زمنه إلى جانب بعض التنظير الراهن. للاطلاع على شرح موسّع لنظرية بارتليت وتطوير الآخرين لها وتخصيصها، يتعيّن على القراء الرجوع إلى *The Constructive Mind: Frederic Bartlett's Psychology in Reconstruction* (Wagoner 2017a). يبدأ الفصل الحالي بوصف السياق والأساس المنطقي لـ "تجاربه الرائدة على التذكّر" والتي طوّر منها لاحقًا نظريته الشهيرة. ثم يشرع في تحديد ملامح

نظرية بارتليت الاستبنائية للتذكّر بشكل أساسي من خلال تحليل مفهومه المعروف عن المخطَّط وكيف قام باحثو الذاكرة الذين تبعوه بتحويله منذ زمنه حتى يومنا هذا. أخيرًا، يسلّط هذا الفصل الضوء على الجوانب الاجتماعية، المتجاهَلة-غالبًا، في نظريته بغية إثبات أنّ بارتليت إنما سعى إلى تطوير مقاربة نفسية ثقافية اجتماعية متكاملة للتذكّر.

1. من الفلسفة إلى تجارب التذكّر

اِلتحقَ بارتليت بجامعة كامبريدج عام 1912 ليحصل على درجة جامعية في "العلوم الأخلاقية". بعد أن حصل بالفعل على درجات علمية في المنطق وعلم الاجتماع والأخلاق، أشار إلى أنه كان لديه في ذلك الوقت "تحيز فلسفي سائد جدًا في نظرته إلى الحياة" (بارتليت 1936: 39). لكنّ هذا لم يدم طويلا. أوقفَ هذا المسار بشكل نهائي عقب مواجهتين: الأولى، طلبَ منه راسل ومور وماك تاغارت التعليق على مسألة "ما إذا كانت الفئران التي قيل إنها في حالة متقدِّمة من الهذيان الارتعاشي هي حقيقية أم لا" أثناء نشاط السجال الفكري في كامبريدج المسمّى "سكواش". بعد محاولته الاتفاق مع جميع المواقف المتعارضة، ابتعدَ مع شعوره بالاكتئاب. الثانية، قدّم ورقة تدافع عن التطور المبدع لبرغسون (انظر بيري، الفصل 42، هذا الكتاب) في نادي العلوم الأخلاقية، لكنه تعرّض لانتقادات شديدة بسببها من الجمهور الذي لم يكن متعاطِفًا مع برغسون.

لحسن الحظ، أصبح بارتليت أيضًا أكثر إلمامًا بعلم النفس. تلقّى حصة دراسية من عالم النفس التحليلي والفيلسوف جيمس وارد بالإضافة إلى دورة معملية في علم النفس التجريبي يديرها سي إس مايرز ومساعده سيريل بيرت. تطلبت الحصة الأخيرة تدريبًا منهجيًا مكثَّفًا على أساس التجريب الألماني-الطراز. كان التأثير الخاص هنا هو دراسات مدرسة فورتسبورغ [Würzburg] وتركيزها على الطابع النشط للعقل. استندت هذه الفكرة إلى مفهوم الفيلسوف برينتانو عن "القصدية" (1874/ 1973). يُعتبر مفهوم بارتليت الخاص به عن "الموقف

attitude" (التوجّه الكلّاني نحوَ العالم) تطويرًا لهذا التقليد: فقد استعمله في كل من وصف توجيه-المُهمة (على سبيل المثال، "يجب أن أستدعي جميع التفاصيل بدقة") والمشاعر العامة التي كانت لدى مشاركيه عن مادة التحفيز (على سبيل المثال، "تُذكِّرني بما قرأته عندما كنت طفلاً" أو "إنها ليست اللغة الإنجليزية"). زيادة على ذلك، إنّ مفهوم "القصدية" يقترب أيضًا من توصيفه لجميع العمليات الذهنية بأنها تتضمن "سعيًا وراء المعنى"، حيث يربط الشخص بموجبه ما هو معطى بشيء آخر، يوصف بأنه "إطار"، "مخطَّط"، أو "خطة" (انظر أدناه).

في يوم افتتاح مختبر علم نفس الجديد جيد-التجهيز في عام 1913، سأل المخرج والممول سي إس مايرز بارتليت عما إذا كان سيجري بعض تجارب الإدراك الحسي البصري على الزوار. لقد فتنَ تَنوُّع تأويلات الشخصيات نفسها بارتليت لدرجة أنه ألهمه تطوير برنامجه الخاص بالتجارب حول "بعض مشكلات الإدراك الحسي والتخيل" (Bartlett 1916a)، مركِّزًا على ما أسهم به الشخص في الاستجابة، على غرار ما قامت به مدرسة فورتسبورغ. في هذه التجارب، أثبتَ دور المواقف والقيم والتأويلات والمشاعر في الإدراك الحسي والتخيل. قادت هذه الدراسات بارتليت مباشرة إلى تجاربه الشهيرة في التذكّر. حري بنا أن نُشير هنا إلى أنّ بارتليت اعتبر العقل وحدة (وليس مَلَكات ذهنية منفصلة). اعتقدَ أنّ العمليات الذهنية تختلف في الدرجة وليس في النوع، بحيث تبقى الفروق إلى حد ما اعتباطية. على هذا النحو، أسهمت الدراسات حول الإدراك الحسي والتخيل بشكل مباشر في نظريته وتحليله للتذكّر (للاطلاع على ملخّص للسجال المعاصر حول ما إذا كان التخيّل والذاكرة يختلفان في الدرجة أم في النوع، انظر بيرين وميكيليان، الفصل 18، هذا الكتاب).

في الواقع، أُطِّرَت تجارب بارتليت الشهيرة عن التذكّر في البداية على أنها "إسهامات في الدراسة التجريبية لعملية المواضعة" (Bartlett 1916b). بناءً على تقليد الأنثروبولوجيا الانتشارية، صاغَ معلِّمه ريفرز (W.H.R. Rivers 1912) مصطلح "المواضعة conventionalization" لوصف العملية التي تتحول فيها المكوِّنات

الثقافية الأجنبية (مثل التصاميم الزُخرفية أو القصص الشعبية) في اتجاه مواضعات المجموعة المستلِمة عندما تدخل [تلك المكوِّنات] فيها. كان بارتليت يأمل في الواقع أن يصبح عالمًا في الأنثروبولوجيا، لكنّ ريفرز أقنعه بأنّ التدريب الصارم في علم النفس سيكون أفضل إعداد له. يمكن أيضًا رؤية التأثير الأنثروبولوجي بوضوح في اختيار بارتليت مادة هذه التجارب، التي جاءت من قراءاته الإثنوغرافية الواسعة. أشهرها أنه استخدم قصة فولكلورية أمريكية أصلية من نصوص كاثلميت لـ بواس (Boas's *Kathlamet Texts* 1901) بعنوان "حرب الأشباح"، التي احتوت على العديد من التفكّكات السردية وعلى ما يبدو غياب المنطق والتشبيه الغريب والحيوي والأحداث الخارقة للطبيعة جنبًا إلى جنب عناصر أخرى غير مألوفة. كان عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي ليفي برول (Lévy-Bruhl 1926/1985) قد اعتبرها مثالاً ممتازًا لـ "العقلية البدائية" - وهي الفكرة التي دحضها بارتليت (1923) لاحقًا في كتابه علم النفس والثقافة البدائية.

في تجاربه، جعلَ بارتليت أشخاصًا في كامبريدج يقرأون القصة مرتين بسرعة عادية. ثم في فترة زمنية مدتها 15 دقيقة، يطلب منهم تدوين القصة على أفضل نحو يمكنهم تذكّرها فيه. من خلال منهجه "منهج إعادة الإنتاج المتكررة"، جعل المشاركين، بعد ذلك، يدوِّنون القصة عدة مرات في فترات زمنية متزايدة، مثل أسبوع واحد، بعد عدة أشهر، بل وحتى عدة سنوات لاحقة. وهكذا، استطاع تتُّبع كيف تتغير القصة عبر الزمن. في بديل تجريبي آخر سُميَّ "منهج إعادة الإنتاج المتسلسلة"، جعلَ المشارك الثاني يقرأ قصة المشارك الأول ومن ثم يُعيد إنتاجها. ثُمّ تُعطى إعادة الإنتاج الخاصة بالمشارك الثاني إلى شخص ثالث وهكذا، مثل لعبة جماعة "الهاتف" أو "الهامسون الصينيون". باستخدام كلا المنهجين، حلّلَ بارتليت سلسلة حالات إعادة الإنتاج فيما يخصّ ما حُذِف وأُضيف وتم تحويله من إعادة الإنتاج الأصلية إلى إعادة الإنتاج الأولى، ومن إعادة الإنتاج الواحدة إلى الأخرى. ركَّز تحليله على التغييرات النوعية في الحالات الفردية من خلال سلسلة من حالات إعادة الإنتاج. وكما هو الحال مع عملية المواضعة الأنثروبولوجية،

تحولت قصة الأمريكيين الأصليين "حرب الأشباح" بشكل تدريجي إلى قصة إنجليزية تقليدية: حيث استُبعِدَت تفاصيل كثيرة، ولُطِّفت البنية السردية المفارِقة، وأصبح "صيد الفقمات" نشاط "صيد" مألوف، وتغيرت "صيحات الحرب" إلى مجرد "ضوضاء"، ونُسيَت أسماء العَلَم غير المألوفة (على سبيل المثال، "إيغولاك")، وتم عقلنة العناصر الخارقة للطبيعة وحُذِفَت بعد ذلك. كانت التغييرات "جذرية" على نحو خاص باستعمال منهج إعادة الإنتاج المتسلسلة الذي كان هو الأكثر شبهًا بالعمليات التي تُنقَل من خلالها الأنماط والأفكار والشائعات الثقافية داخل المجموعات الاجتماعية وفيما بينها.

بالإضافة إلى منهجيّ إعادة الإنتاج المتكررة والمتسلسلة، طوَّرَ بارتليت أيضًا "منهج الوصف" و"منهج كتابة الصورة". مع الأول، قدَّمَ للمشاركين خمسة وجوه لرجال عسكريين وبعد تأخير قدره ثلاثين دقيقة طرح عليهم سلسلة من الأسئلة بخصوص تفاصيل الوجوه. في هذه التجربة، وجد "تبدلات" واسعة النطاق في التفاصيل من وجه إلى آخر و"استيرادات" لميزات غير موجودة في السلسلة. كما لاحظ أيضًا كيف أنّ "الموقف العاطفي" للشخص تجاه الوجه شكّل طريقة إعادة إنتاجه له لاحقًا. على سبيل المثال، الشخص الذي كان لديه انطباع عن وجه ما أنه "جاد وحازم" تذكّره لاحقًا على أنه يمتلك فمًا مشدودًا أكثر وذقنًا أكثر بروزًا ووجهًا مربعًا عند مقارنته بالأصل. أخيرًا، عندما ذُكِّرَ الأشخاص بالوجه التقليدي لجندي بريطاني عادي، تغيرت حالات إعادة الإنتاج عندهم نحو تلك الصورة. في منهج كتابة الصورة، كان على الأشخاص استظهار تجميعات الصورة-الكلمة ثم إعادة إنتاج الصور عندما يسمعون الكلمات في القصة التي تُملى عليهم. مرة أخرى، وجد بارتليت إغفالًا ومزجًا وتشويشًا واسع النطاق في التفاصيل.

في الوقت نفسه الذي كان يُجري فيه بارتليت هذه التجارب، كان يعمل أيضًا على جنود أصيبوا بصدمات نفسية في مستشفى كامبريدج. علّمته هذه التجربة دور التاريخ الشخصي في تهيئة الظروف الداخلية للسلوك عند الشخص (على سبيل المثال، المواقف، المخطَّط) وقيمة العمل على الحالات الفردية، وهي الطريقة

التي حلَّلَ بها حالات إعادة الإنتاج التي تخصّ المشاركين في تجاربه. حتى أنّ بارتليت قارن الخبير التجريبي بالطبيب:

> بمجرد أن يميِّز الخبير التجريبي في علم النفس أنه يبقى إلى حد كبير طبيبًا، فإنه مجبر على إدراك أنّ دراسة وظيفة نفسية متطورة جيدًا إنما تكون ممكنة في ضوء مراعاة تاريخها. (Bartlett 1932: 15)

قادته خبرته السريرية أيضًا إلى دراسة عمل فرويد (انظر أيضًا شواب، الفصل 41، هذا الكتاب). على الرغم من أنّ غالبية المصطلحات التي يستعملها بارتليت في وصف التحوّل في إعادة الإنتاج تأتي من الأنثروبولوجيا الانتشارية (على سبيل المثال، "التبسيط" و"التفصيل")، فقد وظّف أيضًا عددًا من مصطلحات التحليل النفسي، مثل "التكثيف" و"النقل" و"التبرير أو العَقلَنة "(انظر Wagoner 2017b).

يمكن تحليل مصير تجارب بارتليت في التذكّر نفسها بوصفها تجربة إعادة إنتاج متسلسلة (انظر Ost & Costall 2002؛ Wagoner 2015). ركّز أول عقدين من التكرارات والتمديدات لدراساته على دور عضوية المجموعة في تشكيل ما يُتذكَّر. على سبيل المثال، قارنَ نادل (Nadel 1937) بين ذاكرة الأطفال في قبيلتين نيجيريتين لتوضيح كيف تؤثر الأنماط الثقافية المميزة لكل مجموعة على النتيجة. زيادة على ذلك، أبقت التكرارات السابقة تلك التركيز التحليلي لبارتليت على التغييرات النوعية في الحالات الفردية. في أواخر الخمسينيات من القرن الماضي، اختفت هاتان الميزتان من التكرارات. تحوّلت التجارب اللاحقة هاته بعيدًا عن التقنية التجريبية المرنة نحو مقاربة تخضع نفسها على نحو أفضل ما يكون للإحصاءات الاستنتاجية. أصبحت أنواع التغييرات النوعية في حالات إعادة الإنتاج مجمَّعة تحت مصطلح "تشويه" أو "خطأ" (انظر، على سبيل المثال، Gauld & Stephenson 1967). زيادة على ذلك، أصبح "التشويه" مرادفًا للتذكّر "البنائي" أو "الاستبنائي"، في حين بالنسبة إلى بارتليت (1932)، كان سمة إيجابية للذاكرة موجَّهة-نحو-المستقبل ويمكن أن تؤدي أيضًا إلى الدقة. كيف نَظّر هذا وما هي العوامل المؤدية إلى سوء فهمه سيكون محور التركيز في القسم التالي.

2. نظرية بارتليت في التذكّر الاستبنائي

استعمل بارتليت باستمرار اسم الفعل "التذكّر remembering" بدلاً من "الذاكرة" لإبراز أنّ النشاط القائم ماديًا واجتماعيًا يتضمن عددًا لا يحصى من العمليات المختلفة، بدلاً من مَلَكة عقلية مستقلة-بذاتها كافية لذاتها. يقترب هذا المنظور من التفسيرات الفيتغنشتاينية (هاميلتون، الفصل 46، هذا الكتاب) للتذكّر التي تؤكد أننا نتحدث أولاً وقبل كل شيء عن ممارسة اجتماعية؛ فقط بعد تحديده على هذا النحو يمكننا البدء في البحث عن الارتباطات العصبية (Harré 2002). وهكذا، بدلاً من التفكير في الذكريات على أنها مخزَّنة كآثار فردية في الكائن الحي (روبينز، الفصل 6، هذا الكتاب)، تصوّرَ بارتليت أنّ التذكّر يحدث عند التقاطع الديناميكي بين الشخص والعالَم للمساعدة على التكيّف البيئي. وفقًا لهذا المنظور، يساعد التذكّر الشخص على إتقان عالم مليء بالتغيير والاستمتاع به. على النقيض من ذلك، فإنّ استدعاء جميع تفاصيل حياة المرء هو أمر مختل وظيفيًا للغاية، كما كشفت الحالات السريرية الغريبة مثل حالة الذاكري شيريشيفسكي (Luria 1987). اعتقدَ بارتليت (1932: 16) أنّ تركيزنا المعاصر على الدقة الحرفية كان نتاج تمدُّن خضع لحراسة متقنة، وكانت في معظم الحالات عائقًا أكثر من كونها مساعدة ما.

ومع ذلك، ينبغي ألّا نفترض بموجب هذا أنّ ذكرياتنا غير دقيقة أو مشوَّهة بالضرورة. إذا لم يكن هناك شيء آخر، فهي دقيقة بما يكفي لتعظيم أدائنا في العالم. في الواقع، ناقش بارتليت (1932) عددًا من الحالات المحددة ذات الدقة الاستثنائية في التذكّر (انظر أيضًا Ost & Costall 2002). في تجاربه، أشار إلى "استبقاء تفاصيل لا معنى لها"، بالإضافة إلى استمرار "موقف" ما، أو تذكّر "كنه" المادة بدقة. زيادة على ذلك، من خلال دراساته الميدانية في سوازيلاند، أشار إلى أنّ الرعاة لديهم "ذاكرة مذهلة" فيما يتعلق بخصائص ماشيتهم وتبادلها، بسبب مكانتهم المركزية في المجتمع السوازي. باختصار، الدقة ليست بأي حال من الأحوال مفهومًا شفافًا: يمكننا التحدّث عن الدقة على مستويات وجوانب مختلفة من ذكرياتنا. زيادة على ذلك، إنّ السياق الاجتماعي (مثل، المحكمة القانونية أو

المناقشة مع الأصدقاء) يضع قيودًا مختلفة على كيفية التعامل مع الدقة. أكّد بارتليت أنّ التذكّر أضفت عليه المجموعة الطابع الاجتماعي وعُدِّلَ وفقًا للسياق (المزيد حول الأبعاد الاجتماعية تجده أدناه).

للتنظير بشأن هذه الخاصية المرنة للتذكّر المعتمدة-على-الموقف، خصَّصَ بارتليت مفهومَ المخطَّط [schema] مستأثرًا بطبيب الأعصاب هنري هيد، الذي عمل على مرضى مصابين بتلف دماغي فقدوا القدرة على ربط حركات الجسم بشكل متسلسل. إذا أغلقَ المريض عينيه وحرَّكَ يده من وضع إلى آخر ستجده يُدركها في المكان السابق. جادلت النظريات السابقة حول حركة الجسم بأنّ الحركات الباكرة خُزِّنت كصور ذهنية في الدماغ لكنّ هيد أظهرَ أنّ وظيفة الصورة بقيت سليمة في هؤلاء المرضى؛ وهكذا، لا بدّ من البحث عن تفسير آخر. مجموعة أخرى من المرضى فقدوا ذراعهم أو ساقهم لكنهم استمروا في إدراكها مع تغيّر أوضاع أجسامهم - ظاهرة الطرف الوهمي. معتمِدًا على مصطلحٍ من نقد العقل المحض لإيمانويل كانط، جادل هيد (1920) بأنّ المخطط الوضعي كان يعمل. على عكس الفكرة القائلة إنّ الخبرات تُخزَن في مكان ما وتُسترجَع لاحقًا بنفس الشكل تقريبًا الذي أُدخلت به (أي، نظرية أثر الذاكرة)، فإنّ المخطط يدل على شكلٍ من الذاكرة فعالٍ ومُعدَّلٍ باستمرار يعمل عند التعاطي بين الشخص والعالم.

عمَّمَ بارتليت مفهوم المخطط مجادلاً بأنّ عمليات الإدراك والتخيّل والتذكّر منظَّمة في أنماط يكون الشخص مسؤولاً عنها (Wagoner 2013). لا يتلقّى الناس بشكل خامل انطباعات عن العالم على أعضائهم الحسية وتُخزَن بعد ذلك في الذاكرة - فكرة تعود إلى استعارة أفلاطون للذاكرة بوصفها لوحًا شمعيًا في العقل (تشابيل، الفصل 30، هذا الكتاب). بدلاً من ذلك، ينطوي كلٌّ من الإدراك الحسي والذاكرة على شخص ما انخرطَ في العالم وفقًا لمجموعة من الاهتمامات ويحمل تاريخًا ماضيًا. المخطَّط هو السياق المفروض-ذاتيًا فيما يخصّ الفعل والخبرة، وهو ما يضمن الاستمرارية والمرونة على حد سواء عبر الزمن. الذاكرة ليست مَلَكة ذهنية ولكنها نشاط موجَّه بمخطَّط أو خطة متبنّاة - فكرة يمكن إرجاعها، من خلال معلِّم

بارتليت جيمس وارد، إلى فكرة الفيلسوف لوتز عن "نشاط الذاكرة" (Northway 1940). من خلال المخطَّط، يُرحِّل الماضي ككلّ ويُعدَّل وفقًا للوضع الراهن. من خلاله، نبني عالمًا يمكن التعرّف عليه مليئًا بالديمومة والتغيير على حد سواء، حيث تتشكّل الأشياء الغامضة في الكلّ وتُهمَل تلك التي لا تتلاءم معه بأي حال من الأحوال. استكشف علماء النفس الجشطالت هذا النمط الصانع للخبرة أو الكيفية المنظَّمة لها في الوقت نفسه (انظر، على سبيل المثال، Koffka 1935). تختلف مقاربة بارتليت في رفضه الصريح لنظرية أثر الذاكرة واهتمامه بكيفية تشكيل الحياة الاجتماعية لهذا التنظيم التخطيطي.

وهكذا، لا يتعلّق التذكّر بإحضار صور قديمة لانطباعات ماضية؛ بدلاً من ذلك، تظهر صور الذاكرة إلى الوجود من خلال التنظيم التخطيطي. ستوظِّف ذاكرة المرء عن زيارة ما لأحد المطاعم سمات المناسبات الأخرى، حيث ستمارس الزيارات الحديثة التأثير الأقوى على الكل. يعطي بارتليت وظيفة معينة للصور التي تخصّ "انتقاء" جوانب من المخطط، بحيث يمكن تذكّر حلقات معينة من الماضي وإدراجها في سياق الفعل الراهن. ومع ذلك، كما أظهرت تجاربه بجدارة، إنّ الصور تتحرّك وتتغير وفقًا لاهتماماتنا؛ وبذلك، فهو لا يُدخِل هنا نظرية آثار الذاكرة. بالإضافة إلى "المخطط" و"الصور"، أعطى بارتليت أيضًا أهمية لمفهوم الموقف - أو "المشاعر الموجزة" عن مادة ما - وهو ما يضع صراحةً الشعورَ والانفعالَ في مركز نظريته. يقول إنّ فعل التذكّر يبدأ بتهيئة موقف ما، ثم يشرع في إعادة بناء المادة لتسويغ الموقف وينتهي في النهاية بموقف لا يُطرح فيه المزيد من الأسئلة. لخَّصَ بارتليت نظريته بإيجاز على النحو التالي:

> التذكّر ليس إعادة-إثارة آثار ثابتة مجزأة عديمة الحياة لا حصر لها. بل هو بناء أو إعادة بناء تخيلية مبنية من علاقة موقفنا تجاه كتلة كاملة فعالة من ردود الفعل أو الخبرات الماضية المنظَّمة [أي، المخطَّط]، وإلى تفاصيل قليلة البروز تظهر عامةً في صورة أو شكل لغة. (Bartlett 1932: 213)

من المهم الإشارة هنا إلى أنّ بارتليت لم يعتقد أنّ الناس هم مجرّد عبيد

للمخطَّط ولكن يمكن التلاعب بهم بفعالية. في هذه العملية "يدور الشخص حول المخططات ويبنيها من جديد" (1932: 206). بعبارة أخرى، نحن قادرون أيضًا على التفكّر في التذكّر والتحكّم فيه - ما يُناقش مؤخرًا على أنه "ذاكرة-فوقية" أو بشكل عام "إدراك-فوقي" (Nelson 1996). هذا هو المكان الذي تدخل فيه القوةُ الفاعلةُ [Agency] البشريةُ في عملية التذكّر. بالنسبة إلى بارتليت، يشير مصطلح "الدوران حول المخطَّط" إلى شكل من إعادة البناء أكثر جذرية من النشاط البسيط للمخطَّط، من جهة إعمال مخططات متعددة تفحص وتدعم بعضها بعضًا في فعل التذكّر. بأسلوب بريطاني مميز، يقدّم بارتليت مثالاً لتفسير صحفي ما لمباراة كريكيت: "لكي يصف ضرب أحدهم للكرة، يجد أنه من الضروري الإشارة إلى سوناتا بيتهوفن؛ تذكّره لعبة البولينج لآخر بقطعة من النثر الإيقاعي المنمّق على نحو جميل من تأليف الكاردينال نيومان" (1935: 224). في الآونة الأخيرة، حلَّلَ واجنر وجيليسبي (Wagoner & Gillespie 2014) هذه العملية في تجربة تذكّر محادثاتي، موسّعًا منهج إعادة الإنتاج المتكررة لبارتليت (1932). على عكس الممارسة المتمثلة في النظر إلى نتائج الذاكرة وحسب، تُظهر هذه الدراسة كيف تنبثق الذكريات من خلال عملية الاستفهام والاقتراح والتقييم.

تغيرت نظرية المخطَّط عندما أصبحت مفهومًا مركزيًا خلال الثورة المعرفية في الستينيات والسبعينيات. بالابتعاد عن النهج الحيوي-الوظيفي لبارتليت، كانت الاستعارة الأساسية للعقل هي الكمبيوتر الذي يعالج المعلومات بدلاً من الكائن الحي الذي يعطي معنى للفعل في البيئة. في هذا الوقت، أصبح المخطَّط بنية معرفة ثابتة نسبيًا مع عُقَد تقبل عناصر من نوع معين وتملأ القيم الافتراضية عندما تكون المعلومات مفقودة. على سبيل المثال، يشتمل مخطَّط غرفة الطالب المتخرج على مكتب وتقويم وأقلام رصاص وكتب؛ من المرجَّح أن نتذكّر الغرفة التي تتوافق مع هذا وقد نملأها بعناصر تناسب المخطط حتى لو لم تكن موجودة (Brewer & Treyens 1981). نظرًا إلى أنّ المخطط يُفترض أنه ثابت نسبيًا في هذا التفسير، لم يتجشّم أحد عناء إجراء تجارب إعادة الإنتاج المتكررة. زيادة على ذلك، إنّ فكرة

بارتليت القائلة إنه يمكننا "الدوران" حول مخططنا والتفكّر فيه قد نُسيَت. أخيرًا، لم يُستفاض في الأبعاد الاجتماعية للمخطَّط، وغالبًا ما زُهِدَ فيها. في التطورات الحديثة لنظرية المخطَّط، أصبح التركيز الاجتماعي والثقافي مركزيًا (على سبيل المثال، Cole 1996؛ Wertsch 2002؛ McVee et al.2005). سيسلّط القسم التالي الضوء على كيفية تنظير بارتليت بشأن الأبعاد الاجتماعية في التذكّر.

3. علم النفس الاجتماعي للتذكّر

كان الكتاب الشهير لبارتليت (1932) "دراسة في علم النفس التجريبي والاجتماعي" على نحو صريح، ومع ذلك، فقد أهمل المنظِّرون في كثير من الحالات المساهمة "الاجتماعية" الأخيرة للكتاب. ما جعل ذلك ممكنًا هو بنية التذكّر نفسه: كانت تجاربه ونظريته في التذكّر الاستبنائي في الجزء الأول من الكتاب، ولم يُتناول تنظيره الاجتماعي بشكل صريح إلا في الجزء الثاني، ما سهّل من تجاهله. بيّنت تجارب بارتليت بوضوح كيف شكّلت تواضعاتُ المجموعةِ المتذوَّتةُ ما كان يُتذكَّر (على سبيل المثال، في قصة "حرب الأشباح"، لم يكن "صيد الفقمات" نشاطًا إنجليزيًا مألوفًا، ومن هنا، تم تغييره إلى "صيد السمك")، ولكن هذه التجارب نحَّت جانباً إلى حد كبير دور العملية الاجتماعية الملموسة الحادثة بين الأشخاص، باستثناء في كيفية أنّ السياق الخاص بالتجربة خلقَ موقفًا ركّزَ أكثر على الدقة. تضع المجموعات الاجتماعية قيودًا محددة على ما نتذكّره وكيف نتذكّره "من خلال توفير ذلك الإعداد للمصلحة والإثارة والانفعال الذي يتبع تطوّر صور محددة واجتماعيًا من خلال توفير إطار ثابت من القيود والأعراف يعمل بوصفه الأساس التخطيطي للذاكرة البنائية" (1932: 255).

في الوقت نفسه الذي طوَّر فيه بارتليت نظريته، نشرَ هالبواكس عمله الكلاسيكي *Les cadres sociaux de la mémoire* (المترجَم إلى في الذاكرة الجماعية) مجادلًا "إنما يكتسب الناس ذكرياتهم في المجتمع عادةً. ومن خلال المجتمع أيضًا يستدعون ذكرياتهم ويتعرفون عليها ويقيِّدونها"(1925/ 1992: 38). وفقًا

لهالبواكس، يتذكّر الناس من خلال "الأُطُر الاجتماعية"، التي هي أولاً وقبل كل شيء الناس الذين يتفاعل المرء معهم وثانيًا إطارٌ رمزيٌ من صورٍ مكثّفةٍ وبنيةٍ لمنحها الانتظام والمعنى (انظر أيضًا نيكولين، الفصل 44، هذا الكتاب). حتى في التجربة المعزولة، يستعمل الناس اللغة للتذكّر، وهو مما يضعهم في أطر اجتماعية. تقترب فكرة الأطر الاجتماعية من وصف بارتليت لدور المواضعات في التذكّر. ومع ذلك، فقد اعتقد بارتليت أنّ هالبواكس ذهب بعيدًا في زعمه أنّ المجموعة نفسها لديها ذاكرة: هناك "ذاكرة في المجموعة، وليست ذاكرة عن المجموعة" (1932: 296؛ التشديد في الأصل). لا يعني هذا أننا لا نستطيع أن نتحدث عن الأعراف والتقاليد والمعاهد بوصفها خصائص للمجموعات حرفيًا. يتضح من بارتليت أنّ "التجمّع الاجتماعي يُنتِج خصائص جديدة في السلوك والخبرة على حد سواء" (1932: 298). لكنّ التذكّر عملية غير قابلة للاختزال إلى عوامل اجتماعية بحتة؛ إنه شخصي وجماعي في الوقت نفسه. في حين ركّزَ هالبواكس كثيرًا على كيف تُنظِّم المجموعات الذاكرة، كان اهتمام بارتليت هو كيف تُكيّف القوى الاجتماعية فعل التذكّر الخاص بفرد معين.

ينقسم علم النفس الاجتماعي لبارتليت في التذكّر تحليليًا إلى مجالين، أطلقَ عليهما مادة الاستدعاء وطريقته. تُعنى الأولى بـ كيف تُكيِّف العوامل الاجتماعية ما نتذكّره والأخيرة بـ كيف نتذكّره (ما يمكن تسميته "الأسلوب المعرفي" اليوم). تم توضيح هذين المجالين بشكل أساسي بأمثلة من رحلته عام 1929 إلى سوازيلاند. فيما يتعلق بمادة الاستدعاء، يصف بارتليت كيف أّن مجموعة من السوازيين الذين زاروا إنجلترا تذكّروا ضباط المرور على أنهم ودودون على نحو خاص. يرجع ذلك إلى أنّ الإيماءة التي استعملها الضباط لإيقاف حركة المرور كانت مشابهة لتلك التي يستعملونها في تحية زملائهم، مما يوضّح كيف يحدِّد الإطار الاجتماعي ما يُنتبَه إليه ويُتذكَّر بشكل انتقائي. من جهة مقدار المادة التي تم استدعاؤها، لم يجد بارتليت فرقًا كبيرًا بين الذاكرة السوازية والذاكرة الإنجليزية فيما يخصّ رسالة قصيرة ما. ومع ذلك، كان هناك موضوع واحد تذكّره السوازيون بدقة وتفصيل

بالغين جدًا: المعاملات المتعلقة بالماشية، التي كانت جزءًا لا يتجزأ من إطارهم الاجتماعي. اختبرَ بارتليت استدعاء أحد الرعاة السوازيين لسجل معاملات الماشية الخاص بأحد موظفيه من العام السابق. فعلَ السوازي ذلك بسهولة، ولم يرتكب إلا "خطأين تافهين".

فيما يتعلق بطريقة الاستدعاء، جادل بارتليت بأنّ أشكالاً معينة من الأعراف والتنظيم الاجتماعي، حيث لا توجد مصلحة مهيمنة، قادت السكان الأصليين إلى الاستدعاء عن ظهر قلب. بعبارة أخرى، لقد استدعوا جميع المعلومات في تسلسل زمني ما، بدلاً من انتقاء الأجزاء ذات الصلة من المعلومات وإعادة ترتيبها. إنه يشبه إلى حد ما الاضطرار إلى سرد الحروف الأبجدية بأكملها لتذكّر موضع حرف معين. يمكن بسهولة انتقاد بارتليت هنا لانزلاقه إلى العقلية الاستعمارية في توصيفه للذاكرة السوازية على أنها قليلة الاهتمامات وتميل إلى الاستدعاء عن ظهر قلب. أظهر كول وجراي (Cole & Gray 1972) في دراستهما العابرة-للثقافات لمزارعي أرز كيبلي Kpelle أنّ الأشخاص الذين يعيشون في المجتمعات التقليدية لا يميلون إلى التذكّر عن ظهر قلب، على الرغم من أنهم أيضًا أقل عرضة لتجميع العناصر في فئات دلالية عند تذكّرها.

ومع ذلك، فإنّ بارتليت (1932) يقدِّم أيضًا تفسيرًا أكثر مقبولية للعلاقة بين التنظيم الاجتماعي وأسلوب الاستدعاء. ويُشير إلى كيف أنّ بعض الخصائص، عند تذكّر قصة ما في حضور الآخرين، ستظهر خصائص معينة، كتلك الهزلية أو المثيرة للشفقة أو الدرامية، اعتمادًا على اهتمامات الجمهور. هذا هو السبب في أنه عندما تُدوَّن قصة ما نُقلت شفهيًا، فإنها غالبًا ما تفقد روحها، حتى لو ظل المحتوى كما هو على نحو فاعل. مستلهِمًا من السِبرانية أو علم التربين (كان نوربرت وينر صديقًا لبارتليت في كامبريدج)، يُنظر إلى الراوي على أنه في حلقة تغذية استرجاعية مع الجمهور بحيث تُكيَّف القصة لتتوافق مع إطار فهم الجمهور. في كتابه السابق علم النفس والثقافة البدائية، جادل بارتليت (1923) بأنّ القصص الشعبية تتغير مع دخولها مجموعات اجتماعية جديدة. تأخذ الشخصيات والأحداث والأخلاق

المختلفة مكانة بارزة أثناء سرد القصص من أجل الارتباط بالإطار الاجتماعي الجديد. يرجع بارتليت أيضًا إلى النظرية المطروحة في علم النفس والثقافة البدائية (بارتليت 1923) حول كيف تؤثر الأشكال المختلفة من العلاقات الاجتماعية (أي، الهيمنة، الخضوع، الصداقة) على انتقال الثقافة داخل المجموعات وفيما بينها في التذكّر:

> غيِّر الجمهور إلى مجموعة أجنبية، وستتغير طريقة الاستدعاء مجدَّدًا. هنا أهم الأشياء التي يجب مراعاتها هي الموقع الاجتماعي للراوي في مجموعته، وعلاقته بالمجموعة التي ينحدر منها جمهوره. إذا كانت المجموعة الأخيرة خاضعة، أدنى، يكون مطمئنًا، ومبالغاته تتماشى بشكل ملحوظ مع الميول المفضَّلة لمجموعته. إذا كان الجمهور الأجنبي متفوقًا، بارعًا، مهيمنًا، فقد يجبرون الراوي على اتباع أسلوب التلخيص غير ذي الصلة حتى، أو ما لم، يُثمِّن عن قصد أو عن غير قصد تحيزهم المفضَّل. (Bartlett 1923: 266)

4. الختام: نحو نظرية تكاملية للتذكّر البنائي

إنّ البنائية في نظرية بارتليت ليست مجرد إعادة تجميع القِطَع وفقًا لنمط محدد مسبقًا. في الواقع، إنها تنطوي على تكيّف مبتكر مع الظروف الجديدة للحاضر تحسُّبًا للمستقبل (انظر أيضًا ميكيليان وبيرين، الفصل 18، هذا الكتاب). يتطلب هذا العيشُ التطلُّعي استعمالاً مرنًا للماضي بدلاً من إعادة إنتاجه حرفيًا. يظهر التذكّر داخل مجرى العيش (أي، المخطَّط الحالي) من أجل إحداث علاقة جديدة بالبيئة وزيادة سُبل الفعل داخلها. "يدور" الشخص حول تدفق نشاطه المتناغم مع البيئة لاكتشاف إمكانيات جديدة للفعل داخلها. تُعدّ العوامل الاجتماعية مفتاح هذه العملية من خلال توفير كل من الظرف والوسيلة حتى يتكشّف التذكّر. أظهرت تجارب بارتليت على نحو أنيق أهمية تواضعات المجموعة في إعادة بناء الذاكرة. يساعدنا تنظيره حول دور الآخرين في الاستدعاء أيضًا في تحديد القوى الاجتماعية الأكثر صراحةً في هذه العملية. لكنّ بارتليت كان واضحًا في أنّ التذكّر لا يمكن

اختزاله إلى العوامل الاجتماعية؛ إنه شخصي في الوقت نفسه. يجب أن تُظهر النظرية البنائية التكاملية للتذكّر كيف يتظافر الاجتماعي والشخصي على نحو فعال مع بعضهما بعضًا في أي فعل تذكّر (للاطلاع على أمثلة معاصرة، انظر Wagoner 2017c). ينبغي للمنظّرين أنفسهم أن يكونوا بنائيين لتطوير هذه المقاربة التكاملية على نحو كاف.

Further reading

Wagoner, B. (2017). The Constructive Mind: Bartlett's Psychology in Reconstruction. Cambridge: Cambridge University Press.

References

Bartlett, F.C. (1916a). "An experimental study of some problems of perceiving and imagining." British Journal of Psychology, 8: 222-66.

Bartlett, F.C. (1916b). Transformations arising from repeated representation: A contribution towards an experimental study of the process of conventionalization. Fellowship Dissertation, St. John's College, Cambridge.

Bartlett, F.C. (1923). Psychology and Primitive Culture. Cambridge: Cambridge University Press.

Bartlett, F.C. (1932). Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology. Cambridge: Cambridge University Press.

Bartlett, F.C. (1935). "Remembering." Scientia, 57: 221-6.

Bartlett, F.C. (1936). "Frederic Charles Bartlett [autobiography]." In C. Murchison (ed.), A History of Psychology in Autobiography, Vol. III (pp. 39-52). Worcester, MA: Clark University Press.

Boas, F. (1901). Kathlamet Texts. Washington, DC: G.P.O.

Brentano, F. (1874/1973). Psychology as an Empirical Science. London: Routledge.

Brewer, W.F., and Treyens, J.C. (1981) "Role of schemata in memory for places." Cognitive Psychology, 13: 207-30.

Cole, M. (1996). Cultural Psychology: A Once and Future Discipline. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Cole, M., and Gray, G. (1972). "Culture and Memory." American Anthropologist, 74(5): 1066-84.

Ebbinghaus, H. (1885/1913). Memory: A Contribution to Experimental Psychology. New York: Teachers College, Columbia University.

Gauld, A., and Stephenson, G. M. (1967). "Some experiments related to Bartlett's theory of remembering." British Journal of Psychology, 58: 39-49.

Halbwachs, M. (1925/1992). On Collective Memory. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Harré, R. (2002). Cognitive Science: A Philosophical Introduction. London: Sage.

Head, H. (1920). Studies in Neurology. London: Hodder & Stoughton

Koffka, K. (1935). Principles of Gestalt Psychology. London: Routledge.

Lévy-Bruhl, L. (1926/1985). How Natives Think. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Luria, A.R. (1987). The Mind of a Mnemonist: A Little Book about a Vast Memory. Cambridge, MA: Harvard University Press.

McVee, M.B., Dunsmore, K., and Gavelek, J.R. (2005). "Schema theory revised." Review of Educational Research, 75: 531-66.

Nadel, S.F. (1937). "Experiments on culture psychology." Africa, 10: 421-35.

Nelson, T.O. (1996). "Consciousness and metacognition." American Psychologist, 51: 102-16.

Northway, M.L. (1940). "The concept of 'schema': Part I." British Journal of Psychology, 30: 316-25.

Ost, J., and Costall, A. (2002). "Misremembering Bartlett: A study in serial reproduction." British Journal of Psychology, 93: 243-55.

Rivers, W.H.R (1912). "Conventionalism in primitive art." Reports of British Association for the Advancement of Science (Sección H), 599.

Wagoner, B. (2013). "Bartlett's concept of schema in reconstruction." Theory & Psychology, 23(5): 553-75.

Wagoner, B. (2015). "Qualitative experiments in psychology: The case of Frederic Bartlett's methodology [82 paragraphs]." Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research, 16(3): Art. 23, http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1503230.

Wagoner, B. (2017a). The Constructive Mind: Frederic Bartlett's Psychology in Reconstruction. Cambridge: Cambridge University Press.

Wagoner, B. (2017b). "What makes memory construction? A study in the serial reproduction of Bartlett's experiments." Culture & Psychology.

Wagoner, B. (2017c). Handbook of Culture and Memory. Oxford: Oxford University Press.

Wagoner, B., and Gillespie, A. (2014). "Sociocultural mediators of remembering: An extension of Bartlett's method of repeated reproduction." British Journal of Social Psychology, 53: 622-39.

Wertsch, J.V. (2002). Voices of Collective Remembering. Cambridge¤ Cambridge University Press.

الفصل السادس والأربعون

لودفيغ فيتغنشتاين

أندي هامِلتون

لم يعمل فيتغنشتاين بشكل مكثَّف على الذاكرة، لكن رؤاه حول الموضوع محدَّدة ومهمة على نحو معقول. يُعدّ ملخَّص مويال-شاروك دقيقًا: "لقد ذمَّ مصداقية نموذجيّ الخزانة والطبعة... أذابَ الرابط المفاهيمي بين الذاكرة والصور الذهنية وفسحَ المجال لمفهوم التشابه الأسري... حيث يمكن أن يكون التذكّر أيضًا بمثابة فعل أو قول شيء ما" (Moyal-Sharrock 2009: 'Abstract'). يُلخِّص هذا الاقتباس أيضا القضايا التي ستعالَج في هذا الفصل. يمكن التعامل مع عمل فيتغنشتاين بشكل تاريخي بوصفه جزءًا من "دراسات فيتغنشتاين"؛ أو بشكل غير تاريخي بربطه بالتخصصات الفرعية التقنية المتزايدة في الإبستمولوجيا وفلسفة الذهن. يحاول هذا الفصل الجمع بين المقاربات التاريخية وغير التاريخية.

تنتمي مناقشات فيتغنشتاين للذاكرة إلى الفترتين الوسطى والمتأخرة، حيث أصبحت فلسفة الذهن والإبستمولوجيا الشغل الشاغل على نحو أكثر صراحة. تُعتبر الفلسفة المتأخرة على وجه الخصوص علاجية في التصور، حيث تنصّ على أنه يجب إذابة المشكلات الفلسفية بدلاً من حلها. يمكن تأويل العلاج بطريقة إمساكية أو نزالية، بما يتوافق مع الخط الفاصل بين القراءات البيرونية، التي ترى فيتغنشتاين متشكِّكًا في الفلسفة نفسها، والقراءات غير البيرونية التي تعتبره منتقِدًا لبعض

المناهج التقليدية للفلسفة (انظر Fogelin 1976, & 1994: 205؛ هامِلتون 2014: الفصل 12*. يتبنى هذا الفصل المقاربة الأخيرة.

يهدف العلاج الفيتغنشتايني إلى إظهار كيف تستند الخلافات الفلسفية إلى ما أسماه "الوهم النحوي". اعتبر أسلافُه المناهضون للميتافيزيقيا، بما في ذلك كانط، نظريات خصومهم خاطئة أو مضللة. كان فيتغنشتاين هو أول من صاغ بوضوح الرؤية القائلة إنها غير مفهومة - أو بالنظر إلى أنّ اللغو يتخذ أشكالًا متعددة، فإنّ النظريات الميتافيزيقية هي لغو أو حشو لغوي. إنه الفيلسوف الرئيس الذي كان مولَعًا على نحو شديد بالتساؤل عن مغزى الأسئلة والادعاءات الفلسفية. يعتمد موقفه الفلسفي، مع نفوره الدائم من النزعة العلموية، على التمييز الواضح بين المنطقي أو المفاهيمي من جهة، والتجريبي من جهة أخرى.

تَعتبر العلمويةُ الفلسفةَ جزءًا من العلم، فهي تخلط بين المفاهيمي والتجريبي. وهي ترى أنّ العلوم الطبيعية تقدِّم الدليل الوحيد على ما هو موجود أو معروف؛ الطبيعة هي ما تقوله هذه العلوم. كما كتبَ برتراند راسل: "ما لا يستطيع العلم اكتشافه، لا يمكن للبشرية أن تعرفه" (راسل 1935: 243). في المقابل، ترى النزعة الإنسانوية أنّ الإنسانيات تُشكِّل مجموعة مميزة نسبيًا من التخصصات المعنية بالعالم البشري بدلاً من العالم المادي، لا تكون صور التفسير فيها قابلة للاختزال إلى تلك التي تخصّ العلوم الطبيعية. لم تكن حالة العلوم الإنسانية مصدر قلق خاص لفيتغنشتاين، لكنه رفض الرؤية العلموية القائلة إنّ الفلسفة نفسها ليست نشاطًا أو تخصصًا متميزًا - بالنسبة له، كان للعلموية تأثير ضار في تشجيع الميتافيزيقيا.

إنّ نقد فيتغنشتاين للتصور العلموي لعلم النفس يترك الباب مفتوحًا أمام

(*) هاملتون 2014، أي، كتاب فتجنشتاين و "في اليقين" وقد صدر بترجمتي عن دار ابن النديم عام 2019، والفصل المحال عليه هنا هو من الفصول المهمة التي أجاد فيها هاملتون فيما يخصّ القراءات المتعددة لفيتغنشتاين. [المترجم]

إمكانية وجود علم نفس إنسانوي كما في ما دعا إليه ويليام جيمس - على الرغم من أنّ هذا الاحتمال الآن، للأسف، بعيد أكثر من أي وقت مضى. (دافع ريد عن تأويل إنسانوي لجيمس (Reed 1997: xv ؛ انظر Hacking 1995). يكتب فيتغنشتاين إنّ:

> الخلط والعُقم الموجودين في علم النفس، لا يتم تفسيرهما بالقول إنه "علم ناشئ"، فحالته لا تقارن بحالة الفيزياء، مثلاً، في بدايتها. بل بسبب وجود مناهج تجريبية وخلط مفاهيمي في علم النفس. (Wittgenstein PI *II*: 232)

ينتقد فيتغنشتاين، على وجه الخصوص، كيفية تحقيق علماء النفس في الذاكرة. من الضروري التأكيد على أنّ موقفه مناهض للعلموية وليس مناهضًا للعلم - يُعارِض موقفُه التقييمات الفلسفية المبالغ فيها للعلم والتأويلات الميتافيزيقية الخاطئة له. إنّ النقد الجذري المزعزع لعلم النفس العلمي هو الذي سيرفضه الكثيرون.

تعليق تمهيدي أخير: يشير هذا الفصل إلى الحجج التي يقدِّمها فيتغنشتاين ضد بعض التصورات التي تخصّ الذاكرة - ومع ذلك، ينكر بعض الكتّاب أنه يقدِّم "حججًا" بأي معنى تقليدي. يمكن للمرء أن يصفها بأنها "اعتبارات" بدلاً من "حجج"؛ لكن من اللافت للنظر أنّ أدب فيتغنشتاين ليس فيه الكثير ليقوله بشأن ما تعنيه "الحجة" و"التفنيد". ريد، على سبيل المثال، يقارن العلاج بـ "الحجة كما يتم تصورها تقليديًا"، تاركًا التقليد غير محدد (Read، آخر وصول إليه في عام 2014). أولئك الذين ينتقدون عمل الكاتب بسبب غياب الحِجاج غالبًا ما يكون في ذهنهم مقدِّمات واستنتاجات صريحة، أو أسلوب يمكن من خلاله استنتاج هذه المقدِّمات والاستنتاجات بسهولة - تمامًا كما تُنتَقد بعض الموسيقى بأنها غير إيقاعية، لأنّ إيقاعها أرَق أو أقل وضوحًا من قرع الطبول الأكثر غلظة. ما ينقص في هذه الحالات هو الحجة أو الإيقاع الصريح أو الواضح، وليس الحجة أو الإيقاع بحد ذاته.

1. رفض فيتغنشتاين لنظرية الصورة

قدّم أفلاطون استعارة الذاكرة بوصفها طبعة أو دمغة على لوح من الشمع. يلاحظ سقراط أننا عندما نرغب في تذكّر شيءٍ ما نراه أو نسمعه أو نتصوره... نحمل هذا الشمع تحت الإدراكات الحسية أو الأفكار ونطبعها عليه كما نختم ببصمة حلقة الخاتم" (Theaetetus 191 c-d). من أرسطو فصاعدًا، بدأت الاستعارة تؤخذ على نحو أكثر حَرفية (Hacker 1996). تُعدّ استعارة أفلاطون هي الأساس لما أسميه نظرية الصورة ونظرية الأثر على حد سواء. يمكن وصف نظرية الصورة - التي ندرسها أولاً - بـ الواقعية غير المباشرة عن الذاكرة، ويقدِّم فيتغنشتاين نقدًا ثابتًا لها. إنها على نحو شائع للغاية رؤية تجريبية، دعا إليها لوك ومن بعده، بناءً على افتراض أنّ كل المعرفة مستمدة من التجربة (الحالية). تُعامِل هذه النظريةُ التذكّرَ على أنه خبرة حالية يستنتج منها المرء الأحداث الماضية.

غالبًا ما يزعم مؤيدوها أنّ الذكريات المفترضة يمكن تمييزها عن طريق الاستبطان. وهكذا، يجادل بولوك بأنّ "الذاكرة يجب أن تزودنا باعتقادات عمّا 'يبدو أننا نتذكّره' ومن ثم نستنتج حقيقة ما اعتبرناه عادةً أنه اعتقادات ذاكرة من هذه الذكريات الظاهرة". هو يؤكد أنه يمكننا، من خلال الاستبطان، تمييز الاعتقادات التي نمتلكها على أساس الذاكرة من تلك نمتلكها على أساس الإدراك الحسي، "أو من دون سبب ألبتة". أو بالأحرى، يمكننا تمييز اعتقادات-الذاكرة المفترضة عن الأنواع الأخرى: "لا أقصد أنه يمكن أن نعرف عن طريق الاستبطان ما إذا كنا نتذكّر بشكل صحيح ما نعتبر أنفسنا نتذكّره" (Pollock 1986: 51-2)[(1)]. يتجنب هذا التأهيل الاقتراح غير المعقول القائل إنّ الذاكرة تُنتج معرفة معصومة عن الماضي. يجب أن يقول منظِّرو الصورة، بالأحرى، إنه على الرغم من أنني لا يمكنني التأكد مما إذا كان الحدث قد حدث أم لا، يمكنني على الأقل التأكد من

(1) يمكن لبولوك أن يزعم أنّ الاستبطان يُعْلِمنا على نحو موثوق بدلاً من على نحو معصوم متى يكون الاعتقاد قائمًا على الذاكرة الشخصية.

أنه إذا حدث، فأنا أعرف أنه حدث على أساس الذاكرة، وليس لأنني تلقيت مؤشرات بعد الحدث تفيد بأنه حدث.

إنّ نظرية الصورة التي يستهدفها فيتغنشتاين اعتنقها المفكران التجريبيان ويليام جيمس، وبرتراند راسل - وهما عضوان في معتمده الفلسفي المختار - وعالِم النفس الجشطالتي وولفغانغ كوهلر. يصرّ فيتغنشتاين على أنّ الصور قد تصاحب التذكّر، لكن لا يمكن أن تُشكِّله: "عندما نسرد مجموعة من الأحداث من الذاكرة، فإننا نرى أحيانًا صورًا من الذاكرة في أذهاننا؛ لكنها وبشكل عام لا تكون إلا مبعثرة خلال الذاكرة مثل الرسوم التوضيحية في كتاب قصصي ما. (PG: 181)[(2)].

يُصرّ فيتغنشتاين، ضد التجريبيين، على أنه "عندما أقول: 'لقد كان هنا قبل نصف ساعة- ' بمعنى، تذكُّر ذلك - فإنّ هذا ليس وصفًا لخبرة راهنة .خبرات-الذاكرة هي ظواهر مصاحبة للتذكّر" (*PI* Part II: 231). إنه يرفض أن توفّر الصور القابلة للاستبطان، أو خبرة-الذاكرة بشكل عام، أساسًا استدلاليًا لادعاءات-الذاكرة:

> إنّ صورة ذاكرتي ليست دليلاً على ذلك الموقف الماضي؛ كما ستكون الصورة الفوتوغرافية، التي، بعد أن التُقِطَت آنذاك، تشهد الآن... على أنّ هذا هو ما كان عليه الأمر وقتها. إنّ صورة الذاكرة وكلمات الذاكرة هي على المستوى نفسه. (RPP *i. para 1131*)

ما يعنيه أن تقول إنّ الصورة والكلمات هي "على المستوى نفسه" هو أمر سيتضح بعد قليل. لاحظ أنّ اعتراضه ليس أنّ نظرية الصورة تفشل في تمييز الذكريات عن الخيال وبالتالي لا يمكنها ضمان أنّ ادعاءات الذاكرة مؤكَّدة - أنها لا تستطيع دحض التشكيك-في-الذاكرة، مثل اقتراح راسل أنّ العالم قد خُلق قبل خمس دقائق متضمنًا جميع "ذكرياتنا". بل إنّ رؤية فيتغنشتاين، بالأحرى، هي أنّ نظرية الصورة لا تقدِّم أي أساس على الإطلاق لمعرفة متى يمكن الاستدلال ومتى لا يمكن

---

(2) للاطلاع على تفاصيل حول نقد فيتغنشتاين، انظر Hacker (1996).

الاستدلال من صورة ما إلى ادعاء ذاكرة ما. نقف على حجة أكثر ثباتًا في PI II:

> ليس للتذكّر محتوى خبراتي- . ألا يمكن معرفة ذلك من خلال الاستبطان؟ ألا يُظهر ذلك [الاستبطانُ] تحديدًا أنه لا شيء هناك عندما أبحث عن محتوى ما؟ ــ لكنه لا يمكنه إظهار هذا إلا في هذه الحالة أو تلك.
>
> وحتى لو استطاع ذلك، فلا يمكنه أن يدلني على معنى كلمة "يتذكّر"، وبالتالي لن يوضّح لي أين أبحث عن محتوى ما!
>
> ... هل يمكن تصوّر الموقف التالي: شخص ما يتذكّر للمرة الأولى في حياته ويقول "أجل، إنني أعرف الآن ما هو "التذكّر"، وما هو شعور الإنسان حين يتذكّر". ــ كيف له أن يعرف أنّ هذا الشعور هو "التذكّر"؟
>
> قارن ذلك مع: "أجل، إنني أعرف الآن ما هو" الوخز ". (ربما لأنه تعرّض لصعقة تيار كهربائي لأول مرة.) - هل يعرف أنّ ذلك تذكّر لأنه قد حدث بسبب شيء ما مضى؟ وكيف له أن يعرف ما هو الماضي؟ يتعلّم الإنسان مفهوم الماضي عن طريق التذكّر. (PI II - لاحِظ أنّ الجزء الثاني من التحقيقات لم يكن مسوّدة أعدّها فيتغنشتاين نفسه للنشر)

تُسهب الفقرة RPP 837 بشأن هذه الملاحظة:

> يُعلِّمه الوخز عن العالم الخارجي. هل يعلِّمنا التذكّر بالطريقة نفسها أنّ حدثًا معينًا وقعَ في الماضي؟ ــ ومن ثم سيتعين علينا ربطه بالأحداث الماضية... حيث يكون هو حقًا المعيار للماضي. (RPP 837)

تتطلب هذه الملاحظات توضيحًا دقيقًا. يُثير فيتغنشتاين مسألتين متصلتين هنا:

(1) المحتوى الخبراتي للذاكرة.

(2) تحليل الذاكرة بوصفها "صورة أو شعور سبّبه حدثٌ ماضٍ".

إنه يعتبرهما متصلتين لأنّ مفهوم التذكّر لا يمكن أن ينشأ من خبرة الماضي، كما يجادل التجريبيون - التذكّر هو نفسه معيار للماضي. ومع ذلك، فإنّ ميكسنر [Meixner] مخطئ في افتراضه أنّ فيتغنشتاين يؤيد الادعاء الافتتاحي المتطرف،

"التذكّر ليس له محتوى-خبرة". اهتمَ ميكسنر بمعارضة فيتغنشتاين للفينومينولوجيا وعلّقَ بأنه يسلّط الضوء بشكل مقتضب على فكرة أنّ المرء يمكن أن يعرف من خلال الاستبطان أنّ "التذكّر ليس له محتوى-خبرة"، وأنه يرفض هذه الفكرة "ليس لأنّ الاستبطان يُظهِر في الواقع (كما يعرف كل فينومينولوجي) العكس تمامًا... بل لأنه يعتبر ذلك... مجرّد مسألة تتعلّق بالمعنى اللغوي لكلمة 'يتذكّر' أنّ 'التذكّر ليس له محتوى-خبرة'". بالنسبة إلى ميكسنر، ينتهك هذا الادعاءُ فينومينولوجيا المعنى اللغوي وفينومينولوجيا الخبرة الواعية على حد سواء (Meixner 2014؛ آخر وصول إلى الرابط كان عام 2016).

رداً على ذلك، سيقول فيتغنشتاين إنّ فينومينولوجيا المعنى اللغوي، وفينومنيولوجيا الذاكرة على حد سواء، قد تصاحبها خبرات، لكن لا يمكن أن تُشكّلها. صحيح أنه يرفض الرؤية الفينومينولوجية - إذا كان هذا هو ما يكون عليه الحال - القائلة إنّ ما يعنيه "التذكّر" يُكتشَف عن طريق الاستبطان. كما يرفض أيضًا الرؤية التجريبية القائلة إنه يمكن تمييز حالات-الذاكرة عن الخيال من خلال الشعور المصاحب - أنّ المرء يمكن أن يعرف، على حد تعبيره، أنّ "هذا الشعور هو 'التذكّر.' لكنه لا يصرّ على أنّ 'التذكر ليس له محتوى خبراتي'، لأنه يسمح بأن تُصاحب الذاكرة خبرات.

المسألة الأكثر مراوغة هي المسألة (2)، والادعاء المثير للاهتمام "يتعلّم الإنسان مفهوم الماضي عن طريق التذكّر". يتكرر هذا الادعاء في الملاحظات التي جمعها في المذكّرة *Zettel*:

> التذكّر: تحرّي الماضي. قد يُسمى الحلم بذلك، عندما يعرض لنا الماضي.
> لكن ليس التذكّر؛ لأنه، حتى لو أظهر مَشاهِد بوضوح هلوَسي، لا يزال الأمر يتطلب تذكّرًا لإخبارنا أنّ هذا ماضٍ. (Z 662) [كذلك RPP ii. 592]

هنا، يتناول فيتغنشتاين فكرة أنّ التذكّر هو اكتشاف أو تحرّي الماضي ويرفضها. ومن المثير للاهتمام، في المقابل، أنه يسمح للحلم في بعض الأحيان بأن "يعرض

لنا الماضي" - ربما يشير إلى عبارة 'بقايا النهار' لفرويد، أحداث اليوم السابق التي تُعرَض في الحلم. يوحي "التقديم أو العرض" بوجود ذات خاملة؛ لا يلزم من الحالم إصدار حكم على الأحداث، ولا يلزم منه تمييزها على حقيقتها. ينطوي التذكّر، في المقابل، على تمييز المشاهد المقدَّمة - إنه ينطوي على الحكم.

يواصل فيتغنشتاين:

> Z 663. لكن إذا كانت الذاكرة تُظهر لنا الماضي، كيف تُظهر لنا أنه هو الماضي؟ إنها لا تُظهر لنا الماضي. أكثر من أنّ حواسنا تُظهِر لنا الحاضر...
>
> 665. أنا لا أقدِّم لنفسي عرضًا لشيء ما إلا بالطريقة عينها التي أُقدِّم بها عرضًا ما للأشخاص الآخرين.
>
> 666. يمكنني إظهار ذاكرتي الجيدة أمام شخص آخر وأمام نفسي أيضًا. يمكنني إخضاع نفسي إلى اختبار ما. (مفردات، تواريخ).
>
> 667. لكن كيف أقدّم لنفسي عرضًا عن التذكّر؟ حسنًا، أسأل نفسي "كيف أمضيتُ هذا الصباح؟" وأعطي لنفسي إجابة. ــ لكن ما الذي عرضته لنفسي حقًا؟ تذكّر؟ بمعنى، كيف يبدو أن تتذكّر شيئًا ما؟ ــ هل كان يجب أن أعرض التذكّر أمام الشخص الآخر عبر القيام بذلك؟
>
> (Z 663, 665-7؛ التشديد في الأصل)

الحجة الرئيسة هنا هي "لا يزال الأمر يتطلب تذكّرًا لإخبارنا أنّ هذا ماض" (Z 662)، وهي تُكرّر عبارة التحقيقات المقتبسة سابقًا: "هل يعرف أنّ ذلك تذكّر لأنه قد حدث بسبب شيء ما مضى؟ وكيف له أن يعرف ما هو الماضي؟ يتعلم الإنسان مفهوم الماضي عن طريق التذكّر" (PI II: 231).

إنّ ادعاء فيتغنشتاين، ضد كل من نظريتيّ الصورة والأثر، هو أنه لا يمكن إجراء تحليل غير-دائري للذاكرة؛ يجب أن يكون لدى المرء فهم سابق أو - على نحو مقبول أكثر - مكتسب في الوقت نفسه لـ "الماضي". إنه يقترح ما أسميته النزعة الكُلّانية المفاهيمية. ليست كُلّانية بالمعنى الكوايني؛ تختلف الكُلّانية

المفاهيمية هاته عن الكُلّانية التي تخصّ الاعتقاد المقبولة على نطاق واسع. لقد عُبِّر عن شيء مثل هذا الأخير في فكر فيتغنشتاين الحافل، "ما نعتقد به ليس قضية واحدة، بل نظام كامل من القضايا. (يشرق الضوء تدريجيًا على الكل.)"[(3)] ينطبق هذا التبصّر على نحو مساوٍ على اكتساب النظام المفاهيمي. بالنسبة إلى متعلّم اللغة، يشرق الضوء تدريجياً على نظام الاعتقادات أو المفاهيم التي يكتسبها. لكنّ شبكة الاعتقادات أو المفاهيم هي كُلّانية في الإسناد، وليست كُلّانية في المعنى؛ على غرار الكُلّانية في الرغبة والاعتقاد عند ديفيدسون، يتعلّق الأمر بإسناد الحالات الذهنية أو القدرات إلى الأفراد.

اهتمامي الحالي هو المفهوم المختلف ذاته الذي يخصّ الاعتماد المتبادل المفاهيمي - الطريقة التي تُعرَّف بها المفاهيم مثل الاعتقاد والقول الإثباتي، أو الوعي-الذاتي والإحالة-الذاتية، أو الفن والجمال، بينيًا. أن تقترح كُلّانية مفاهيمية يعني أن ترى المفاهيم بوصفها جزءًا من ممارسة ما أو لعبة لغوية ما. في دفاعه عن كُلّانية الاعتقاد والرغبة، لا يقول ديفيدسون - على نحو غير معقول - إنّ المرء لا يستطيع تعريف مفهوم الرغبة بشكل مستقل عن مفهوم الاعتقاد والعكس بالعكس. ومع ذلك، هناك هذا الارتباط بين الكُلّانية المفاهيمية وكُلّانية الاعتقاد: تُظهِر الكُلّانيات المفاهيمية كيف تُشكِّل المفاهيم شبكةً ما، يكتسبها الشخص تدريجيًا، مع شروق الضوء على الكلّ.

تتضمن الكُلّانية المفاهيمية تكافؤًا أو اعتمادًا متبادلاً بين المفاهيم المعنية، لذلك؛ لا أحد منهما أساسي أكثر من الآخر. وهكذا، فإنّ تعريف أو فهم المفهوم س يُشكِّل إحالة أساسية على تعريف أو فهم المفهوم ص والعكس بالعكس. هناك علاقة ما من الافتراض المسبق المتبادل؛ لا يمكن للمرء أن يكتسب مفهومًا واحدًا، ولا يُظهِر فهمًا له، دون الآخر. على النقيض من ذلك، هناك مفاهيم يكون فيها الافتراض المسبق في اتجاه واحد فقط. الصورة الفوتوغرافية هي نوع من

(3) *OC* 141، نوقشت في Hamilton (2013: Ch. 6.5).

الصور ولا يمكن فهم "الصورة الفوتوغرافية [photograph]" دون فهم "الصورة [picture]"؛ لكنّ "الصورة [picture]" أكثر أساسية ويمكن فهمها دون فهم "الصورة الفوتوغرافية".

ما أقترحه هو أنّ الصورة الكُلّانية المفاهيمية تكمن وراء ملاحظات فيتغنشتاين حول الذاكرة والماضي. طوّرَت هذه الملاحظات في *PR* إلى رؤية مثيرة للاهتمام عن الذاكرة بوصفها مصدرًا لمفهوم الماضي، و"صورة عن الحدث المادي" على حد سواء: "يمكننا النظر إلى التعرّف، شأنه شأن الذاكرة، بطريقتين مختلفتين: كمصدر لمفاهيم الماضي والهُوِيَّة، أو كطريقة للتحقّق مما حدث في الماضي، ومن الهُوِيَّة" (*PR* 19). هنا يبدو أنّ فيتغنشتاين يستبق في اليقين: "نفس القضية قد تُعامل في وقت ما على أنها شيء يُختبَر بالتجربة، وفي وقت آخر كقاعدة للاختبار" (*OC* 98): "'أنا لدي يدين' قد تُعامل كقاعدة، وتُستعمَل لاختبار ما إذا كان يمكنني أن أرى؛ أو يمكن للمرء أن يستعمل 'يمكنني أن أرى' كقاعدة، في اختبار ما إذا كان لدي يدين)" (*OC* 125). تُعبِّر هذه الملاحظات عن تمييز فيتغنشتاين المعروف-جيدًا بين المعايير والأعراض. لقد تحوّل العديد من التعميمات التجريبية، الرياضية والعلمية، إلى قواعد اختبار؛ ففي فترة ما، كانت درجة غليان الماء اكتشافًا، لكنّها الآن لها وضع يشبه-القاعدة[4].

قد يشير نقد فيتغنشتاين لنظرية الصورة - أو على الأقل النقد الفيتغنشتايني - إلى أنّ النظرية تتجاهل الكثير مما يُنظر إليه عادةً على أنه "تذكّر"، أي، ما يسمى غالبًا بـ الذاكرة الاعتيادية أو الوقائعية للمعلومات، التي لا يلزم أن تستدعي الظروف التي اكتسب فيها المرءُ المعلومات (Hacker 1996: 163-4). ربما تتجاهل نظرية الصورة هذا النوع من الذاكرة فعلاً، وربما تكون محقة في ذلك، لأنه ينبغي مراعاة الفرق الفلسفي القياسي بين الذاكرة الشخصية أو الذاكرة السيريذاتية - المشاهدة والاستدعاء - والذاكرة الوقائعية. (يُميِّز هذا الفرق، ربما بشكل أقل

(4) نوقشت في Hamilton (2013: Ch. 6.5).

وضوحًا، في علم النفس). على سبيل المثال، يمكنني الإجابة عن سؤال "ماذا تناولت على الإفطار يوم الجمعة الماضي؟" من خلال استنتاج من الذاكرة الوقائعية أنني أتناول دومًا الخبز المحمَّص ومربّى البرتقال على الإفطار، بالإضافة إلى ربما عدم قدرتي على استحضار أي شيء خارج عن المألوف بشأن يوم الجمعة ذاك. هذا في أحسن الأحوال تذكّر شخصي جزئيًا.

2. المعرفة المباشرة: البديل الفيتغنشتايني لنظرية الصورة

يمكن للمرء أن يؤوِّل تعليق فيتغنشتاين المضغوط القائل إنّ "صورة الذاكرة وكلمات الذاكرة هي على المستوى نفسه" (RPP I *para* 1131) من خلال اللجوء إلى ادعاء ماونس بأنّ "الصورة ليست هي الأساس الذي أستقي معرفتي منه بل الشكل الذي، في هذه المناسبة، تتخذه معرفتي" (Mounce 1994). بمعنى، إنني قادر على تصوير المشهد لأنني أتذكّره، وليس العكس؛ يمكن أن يكون الوصف اللفظي، أو الرسم، على نحو مساوٍ الشكل الذي تتخذه معرفتي. ادعاء أنّ الصورة تُمثِّل الحدث بشكل صحيح هو في حد ذاته ادعاء ذاكرة. يمكن للمرء أن يقول: إنّ تصوير حدث ما أو خبرة ما هو تذكّرها. ترتبط رؤية ماونس بـ تفسيرات المعرفة المباشرة لـ ريد وستود، التي وفقًا لها تمنحنا الذاكرة معرفة فورية عن الماضي، وليست مستنتَجة من خبرة حالية ما أو صورة عن التذكّر. وفق هذه الرؤية، يتمتع البشر بقدرة تلقائية على تقديم تقارير موثوقة في زمن الماضي؛ تتضمن الذاكرة الشخصية أحكامًا تلقائية عن الماضي. توازي هذه الرؤيةُ الواقعيةَ المباشرة في الإدراك الحسي، في إقصاء الخبرات أو التمثيلات الوسيطة.

وفق تفسير المعرفة المباشرة، في مقابل المعرفة غير المباشرة لنظرية الصورة، تُنتِج الذاكرة معرفة غير متواسطة عن الماضي. بمقتضى هذه الرؤية، تكون الموضوعات الفورية للذاكرة هي الأشياء الماضية وليست الأفكار الحالية. هذه الموضوعات قصدية، أي، موضوعات للفكر أو الحكم، وليست للدراية. تماماً مثلما يمكن للكيانات الخيالية مثل وحيدات القرن أن تكون موضوعات للفكر،

كذلك يمكن أن تكون الموضوعات الماضية. وهكذا، يُقدِّم التذكّر إحالة أساسية على الحكم. لنأخذ مثال ريد، أن أقول إنّ رائحة مسك الروم هي "الموضوع الفوري لذاكرتي" يعني أن أقول إن اعتقاد-الذاكرة الخاص بي لم يُستنتَج، ولم يُسَّوغ من ناحية أخرى، من حالة قابلة للاستبطان أو تمثيل أو صورة ذهنية حالية. يتشارك التذكّر الشخصي والإدراك الحسي السابق في الموضوع نفسه - أي إنّ الذاكرة تمتلك أشياءً ماضية لموضوعاتها. (نجد هنا أوجه تشابه مع مناقشة ماري ماجين الحديثة للمعرفة غير الاستنتاجية McGinn 2012 -).

يستثمر تفسير المعرفة المباشرة التشابهات بين الذاكرة والإدراك الحسي؛ إنه يعامل أحكام-الذاكرة الشخصية بوصفها ادعاءات بزمن الماضي تكون تلقائية وموثوقة بالطريقة نفسها التي تكون بها الأحكام الإدراكية الحسية كذلك. إذا طُلب مني وصف المنظر من نافذة الغرفة التي أنا فيها، فسأفعل ذلك في الغالب بشكل تلقائي، وإن كان ذلك جزئيًا عن طريق الاستنتاج. (كما هو الحال في "ذلك الميدان هناك يجب أن يكون ميدان ريد لايون، لأنني أتذكّر أنني مررت بإشارة شارع تحمل هذا الاسم في طريقي إلى هنا"، وما إلى ذلك). في الظروف العادية، سيكون من العبث التشكيك فيما إذا كان هذا هو حقًا ما أراه - أحكامي في هذا الصدد موثوقة. إنّ موثوقية الإدراك الحسي وتلقائيته تتشارك فيها الذاكرة - ومن هنا، لتقوية ادعائي السابق، هناك قدرة بشرية تُبلغ بشكل تلقائي وموثوق عن الأحداث الراهنة والماضية. يمكن للمرء أن يثق بمثل هذه التصريحات التي أدلى بها الآخرون بشرط أن يُميِّزها على أنها منتجات موثوقة وتلقائية عن شهادتهم. إنّ الادعاء التلقائي بصيغة-الماضي ليس ادعاءً يُقدَّم ببساطة كنتيجة لتلقّي إشارات بعد الحدث، سواء كانت تصريحات أو أدلة، بأنّ الشيء قد حدث، وليس يقوم على استنتاج ما. ومع ذلك، فإنّ الارتباط بالإدراك الحسي ليس مجرد تشبيه. على الرغم من أنّ الذاكرة إنما تسمح بإعادة-تركيز محدود بعد الحدث، فإنّ التذكّر الشخصي يشترك في الموضوع نفسه شأنه شأن الإدراك الحسي السابق. (قد يكون من الأفضل أن نقول إننا نثق بالذاكرة، دون الإيحاء بأننا نعتقد أنها موثوقة. لاحظ أيضًا أننا نتذكّر الأفكار، لذا، إنّ المشابهة مع الإدراك الحسي غير كاملة).

لم يكن فيتغنشتاين ليشعر بالراحة مع مصطلحات من قبيل "المعرفة المباشرة" - فقد شكّكَ خليفته في اللغة العادية جون أوستن في الاحتكام إلى المباشرة والفورية في كتابه (1962) *Sense and Sensibilia*. وعلى عكس تفسيرات المعرفة المباشرة التقليدية لـ (2002) Reid و(1930) Stout، التي قللت من منزلة صور-الذاكرة وخبرة-الذاكرة، فإنّ فيتغنشتاين وماونس يقدّمان طريقًا ثالثًا يختلف عن نظرية الصورة. يقول منظّرو الصورة إنّ حكم-الذاكرة مسوَّغ من خلال صور-الذاكرة - يمكنني تذكّر الحدث لأنني صوّرته. ويقول منظرّو المعرفة المباشرة التقليديون إنّ الصورة مسوَّغة بحكم-الذاكرة - يمكنني تصوير المشهد لأنني أتذكّره - وإنّ الصورة هي تمثيل صحيح للحدث إنما هو في حد ذاته ادعاء ذاكرة. يقول الطريق الثالث إنّ صورة-الذاكرة هي تعبير عن معرفة الشخص بالأحداث التي شهدها أو اختبرها. (هذا الموقف له صلات مع تفسير عدم-الاسبقية لمعضلة يوثيفرو، التي ناقشتُها في Hamilton 2013: الفصل 3.) لاحِظ أنّ هذا هو تطوير أو تأويل محتمل لرؤية فيتغنشتاين؛ من باب التكرار، يجادل المفسِّرون الإمساكيون بأنه يقدِّم اعتبارات فينومينولوجية وملاحظات نحوية، لكن ليس "تفسيرًا" فلسفيًا.

3. رفض فيتغنشتاين للنظرية السببية ونظرية الأثر

إنّ المؤيدين الأوائل لنظرية الصورة لم يعتبروها نظرية سببية -لم تكن وقتئذ هناك نظرية سببية. لكنّ النُسَخ السببية منها ممكنة. يبدو أنّ مارتن ودويتشر (Martin & Deutscher 1966) ابتدآ النظرية السببية للذاكرة، مجادلين بأنّ الخبرة هي خبرة-ذاكرة عندما تحدث بشكل مناسب (داخليًا). بمعنى أنّ هناك سلسلة سببية داخلية في الشخص، تربط شهود [الحدث] بالاستحضار الحالي، وتنطوي بشكل قياسي على أثر-ذاكرة. إنّ الصورة والأثر كليهما "تمثيلات" عن الخبرة أو المشهد المتذكَّر، وهكذا يشتركان في بنيته. قد يكون مصطلح "انطباع" غامضًا، كما هو الحال عندما يشير لوك إلى "مستودع أفكارنا" - يبدو أنه يعتقد أنّ الانطباعات يمكن أن تكون أيضًا آثارًا. لكنّ "الانطباع" عادةً ما يعني "صورة"، شيء يكون المرء واعيًا به،

في حين الأثر هو شيء ما في الدماغ - ليس خبرة، بل كيان فيزيولوجي-عصبي.

يرفض فيتغنشتاين على نحو مشهور فكرة العملية الداخلية البحتة لأنها زائدة:

305. 'لكنك بالتأكيد لا تستطيع أن تنكر أنه... أثناء التذكّر، تنشأ عملية داخلية ما...' ما ننكره هو أنّ صورة العملية الداخلية تزودنا بالفكرة الصحيحة عن استعمال كلمة 'يتذكّر...' [هذه الصورة] تمنعنا من رؤية استعمال الكلمة كما هي في الحقيقة.
306. لمَ ينبغي لي أن أرفض أنّ هناك عملية ذهنية؟ لكنّ [عبارة] 'حدثت للتو في داخلي العملية الذهنية التي تخص التذكّر'... لا تعني شيئًا أكثر من 'لقد تذكّرت للتو'. (PI 305-6)

إنّ كون العملية المزعومة داخلية من الناحية الإبستمولوجية والأنطولوجية كذلك هو أمر بيّن من جواب فيتغنشتاين المعروف: "'ألستَ في الحقيقة سلوكيًا متخفيًا؟ ألا تقول في الحقيقة إنّ أي شيء باستثناء السلوك البشري ليس إلا خيالاً؟- ' إذا تحدثتُ عن خيال ما، فهو، عندئذ، من الخيال النحوَي" (PI 307). أي إنّ فيتغنشتاين لا يقول إنّ الحالات الذهنية - الآلام والمشاعر والانفعالات والاعتقادات، وما إلى ذلك - خيالية. بدلاً من ذلك، يعتقد أنّ الفلاسفة أساؤوا تأويل نَحوُ التصريحات النفسية من منظور الشخص المتكلِّم بالطريقة التي ناقشتها في القسم الأول من هذا الفصل، ما أدّى بهم إلى تقديم ادعاءات خيالية أو غير مفهومة عن الموضوعات الخاصة.

في موضع آخر، يستهدف فيتغنشتاين الآثار بوصفها كيانات عصبية - داخلية مادية وليست إبستمولوجية. إنه لا يرفض إمكانيتها، بل يرفض ضرورتها، وينكر أن تكون هذه الوساطات السببية بين الخبرة الماضية والاستحضار الحالي هي "جوهر الذاكرة":

لقد رأيت هذا الرجل منذ سنوات: الآن رأيته مرة أخرى، أتعرّف عليه، أتذكّر اسمه. لماذا يجب أن يكون هناك سبب لهذا التذكّر في جهازي

> العصبي... مخزَّنًا هناك بـ أي شكل؟ لماذا يجب أن يكون أثر ما متروكًا وراء ذلك؟ لماذا لا يُحتمل أن يكون هناك انتظام نفسي ما لا يقابله انتظام فسيولوجي ما؟ إذا أزعج هذا مفاهيمنا عن السببية، فقد حان الوقت لأن تنزعج. (RPP 905؛ التشديد في الأصل. انظر أيضًا ,Z 610 حيث يعقبها نقد 'التحيُّز لصالح التقابل النفسي-المادي')

تتعاقب هذه الملاحظات من:

> لا يبدو لي افتراضٌ ما طبيعيًا أكثر من أنه لا توجد عملية في الدماغ متصلة بالتداعي أو بالتفكير؛ لهذا السبب سيكون من المستحيل قراءة عمليات-الفكر من عمليات-الدماغ. أعني هذا: إذا تكلَّمتُ أو كتبتُ يكون هناك، في افتراضي، نظام من الإشارات التي تخرج من دماغي وترتبط بأفكاري المنطوقة أو المكتوبة. لكن لماذا يجب أن يستمر هذا النظام أكثر في الاتجاه نحو المركز؟ لماذا لا يمكن أن يستمر هذا النظام، إن جاز التعبير، من الفوضى؟ (RPP 903؛ انظر أيضًا Z 608)

تجد نسخة معاصرة من هذا المنظور عند إبشتاين (آخر وصول له كان في 2016). نظرًا إلى أنّ هذا النقد الأساسي يُقوِّض الأساس المنطقي للكثير من الأبحاث العصبية الممولة بسخاء في جميع أنحاء العالم، فمن غير المرجَّح أن يُلتفت إليه.

يُشير فيتغنشتاين إلى أنّ نظرية الأثر تتضمن تسلسلاً لا نهائيًا من التفسير:

> يترك حدثٌ ما أثرًا في الذاكرة: يتخيل المرء هذا أحيانًا كما لو كان يتألف من [انطباع ما] في الجهاز العصبي. كما لو كان يمكن للمرء أن يقول: حتى الأعصاب لها ذاكرة. لكن عندما يتذكّر الشخص حدثًا ما، سيتعين عليه أن يستنتجه من هذا الانطباع، هذا الأثر. أيًا كان ما يتركه الحدث وراءه، فهو ليس ذاكرة. (RPP 220)

إذا كان امتلاكي لمعلومة معينة يتطلب تفسيرًا ما من خلال نقش عصبي ما، فإنّ كيفية حمل هذا النقش للمعلومات نفسها تتطلب تفسيرًا ما، وهَلُمَّ جرًّا.

تنشأ حجة ذات صلة من حقيقة أنّ مفهوم أثر-الذاكرة يُقصَد به التقاط فكرة عن الذاكرة بوصفها معلومات مستبقاة أو مخزّنة. ولكن قد يكون الحال أنه وفق التفسير الفيتغنشتايني، "يستبقي المعلومات" و"يتذكّرها" هما [عبارتان] محدَّدتان بينيًا - بمعنى، تُشكِّلان كُلّانيّة مفاهيمية كما سبق بيانها - بحيث لا تكون الأولى أكثر أساسية من الثانية. وهكذا، تكون فكرة الأثر زائدة عن الحاجة. (لاحِظ، مع ذلك، أنّ تَذكُّر ما قاله المرء أو فكَّرَ فيه مختلف تمامًا عن تذكُّر مشهد ما بإدراك حسي؛ لا يمكن للمرء أن يفترض أنّ الخبرة قد أعطيت لنا مؤوَّلة مسبقًا، كما قد يوحي بذلك التفسير الكانطي.) هذا ما يجادل به شولت، عندما يفكّر في شخص يرتكب خطأً ما في التذكّر: "أين يقع خطأي؟ هل ارتكبتُ الخطأ أثناء تسجيل الحقيقة، هل تسبّب التخزين بعيب معين، أم أنني ارتكبتُ الخطأ أثناء ترميز التسجيل؟ لن نكتشف ذلك أبدًا" (Schulte 1996: 116).

لذلك، أولئك الذين يتعاطفون مع فيتغنشتاين رفضوا التحليل السببي. وهكذا، يُجادل سكوايرز بأنه في وصف شيء ما بأنه استبقى خاصية ما، ليس هناك إشارة قسرية إلى روابط سببية:

> حتى لو قبلنا باستعارة الذاكرة بوصفها خزانة تحتوي على قدرات، فلن يتبع ذلك أنه من أجل استبقاء قدرة ما، يلزم أن تكون هناك مجموعة متتالية من الحالات تُنتج كل واحدة منها التالية. كيس الحبوب في مَخزَن الحبوب غير فعال في إنتاج نفس كيس الحبوب في مَخزَن الحبوب لبقية العام. (Squires 1969: 178, 196)

تجادل أنسكومب (1974، 1981) بأنّ مؤيدي النظرية السببية يفشلون في إدراك أنّ الذاكرة هي "ظاهرة أصلية للسببية"، تُشارِك في كيفية وصولنا إلى فهم ما هو السبب. وهكذا تقترح - على نحو غير معقول، فيما يظهر لي - ما تُعدّ على نحو مؤثر كُلّانيّة مفاهيمية بين الذاكرة والسببية. على غرار فيتغنشتاين، ترفض أنسكومب اللجوء إلى الخبرة الراهنة بوصفها تسويغًا لتقارير-الذاكرة، وتنفي ضرورة آثار-الذاكرة.

يسأل مالكولم، طالب آخر من طلاب فيتغنشتاين: "لماذا لا نرغب في السماح بأن تكون هذه القدرة [على التذكّر] هي قوة بشرية طبيعية؟" (Malcolm 1977: 89). هذا هو التفكير الإنسانوي الذي يكمن أيضًا وراء اقتراح أنسكومب أنّ "صيغة الماضي يسمعها متعلِّم اللغة، ثم يستعملها في تقديم تقارير تلقائية، حيث تعني كلمة "تلقائية أنّ الشخص لا يقدّم التقرير نتيجة لتلقّي مؤشرات بعد الحدث، سواء كانت دليلًا أو شهادة، على حدوثه. المعنى الأساسي لـ "المعلومات المستبقاة" هنا هو شخصي، وليس عصبي - استبقاء قام به الشخص، وليس الدماغ (Hamilton 2013: Ch.2.6). قد يُجعَل النموذج النفسي العلمي للترميز والتخزين والاسترجاع غير تفسيري، إذا فشل في تمييز أنّ استبقاء-المعلومات والتذكّر هما مفهومان مُحدَّدان بينيًا.

تُعدّ فكرة أنّ الأحداث الماضية تسبِّب تغيرات في المراقِب، مما يُمكِّن الشخص من التذكّر، شائعة على الأقل منذ استعارة الطبعة لأفلاطون. ربما التفسير الذي سعى إليه علماء الفسيولوجيا العصبية، عندما حاولوا وصف "آلية" الذاكرة، لا يلزم أن يكون دائريًا. نتناول الآن مناقشات أحدث حول التموضعية والارتباطية، وهو ما قد يسمح بأن يكون اكتشاف الآليات التفسيرية ليس هو عين التقاط السمات الأساسية للتذكّر.

4. نقد رؤية فيتغنشتاين

لقد انتُقِدَ رفض فيتغنشتاين لنظرية الأثر لإنكاره إمكانية الدراسة العلمية للتعلّم والتذكّر. إنه يقوِّض، في الواقع، علم النفس العلمي، لأنّ ميله إنسانوي - لكنّ موقف فيتغنشتاين، في اعتقادي، متسق مع علم النفس العلمي. هناك العديد من الأسئلة المهمة التي يسَع علماء النفس الاستمرار في التحقيق فيها: الظروف المثلى للاستدعاء، وكيف يتسبَّب الاقتراح اللاحق في حالات عدم الدقة؛ مهام التعلّم التي يمكن أن يؤديها فاقدو الذاكرة؛ تمركزية وظيفة الدماغ التي تحكم القدرات التمييزية المختلفة، وما إلى ذلك.

يُعتبَر مفهوم-الأثر امتدادًا غير شرعي لمفهوم وظيفة-الدماغ المتموضعة، وهو تقريبًا اعتقاد راسخ في علوم الدماغ. يتعلق التموضع الحقيقي بقدرات معينة مثل التعرّف أو الذاكرة. نظرًا إلى أنّ هذه قدرات على نحو بيِّن، فمن غير المرجح أن يكون هناك سوء فهم حول ما يعنيه عزو وظيفة متموضعة، أي إنّ تلف منطقة معينة من الدماغ يعني أنّ تلك الوظيفة ستتدهور. العمليات العصبية ليست جوهر عملية التعرّف على الوجه، على سبيل المثال، ولكن هي شرطها السببي. في الواقع، وظيفة-الدماغ المتموضعة ليست قائمة على أسس جيدة كما يظن الكثيرون - بمجرد الاعتراف باللُدُونة، تبدو ادعاءات التموضعية فارغة - لكنّ فكرة الأثر المتموضع هي محل شك أكبر.

ومع ذلك، فإنّ فهم التموضعية قد حظي بالتأهيل في أحدث الأبحاث النفسية. يدافع معظم علماء النفس الآن عن الآثار الموزَّعة بدلاً من الآثار المتموضعة، ويتبنون موقفًا كُلّانيًا ارتباطيًا مفاده إنّ المعلومات مخزَّنة في كل مكان في الدماغ. بالنسبة إلى سوتون (Sutton 1998: 301, n3)، أهملَ أتباع فيتغنشتاين هذا التطور، ونسبوا رؤًى إلى خصومهم لم يعودوا يحتفظون بها، هذا إذا كانوا تبنّوها من قبل؛ النماذج الموزَّعة ليست أنظمة إعادة إنتاج عالية-الدقة، وعلماء النفس الآن ينكرون وجود أي تطابق بين آثار الدماغ وما يتم تذكّره، ولم يعودوا يفترضون الإنغرام كنسخة عن ذاكرة معينة. يذهب ستيرن إلى أبعد من ذلك، مجادلاً بأنّ ملاحظات فيتغنشتاين عن الذاكرة يمكن تأويلها على أنها "[تُبشِّر] ببعض الأعمال المعاصرة الواعدة" في العلوم المعرفية الارتباطية (Stern 1991: 203).

يبدو أنّ هذا الرد مشكوك فيه. تواجِه النزعة الارتباطية معضلة الكون "كاذبة أو فارغة". بدون نظير بنيوي، لا يُعدّ "الأثر الموزَّع" أثرًا على الإطلاق، ولكنه إنما يرقى إلى الحقيقة البديهية القائلة، على حد تعبير ريد، "تعتمد الذاكرة على بعض الحالات الأصلية أو المزاجية للدماغ" (Reid 2002: III. vii, 282). إذا اعتبر المرءُ المعلومات مفهومًا شخصيًا في الأساس، وليست مفهومًا شبه شخصي أو غير شخصي، فلا يمكن أن يُشكِّل "النشاط العصبي الكُلّي" معلومات-ذاكرة كما يتصور

أنصار الآثار الموزَّعة. وفق الرؤية الفيتغنشتاينية، تقترح الارتباطية طُرقًا للتنظير بشأن آليات الذاكرة، وليس لالتقاط سماتها الأساسية.

موضوعات ذات صلة

- آثار الذاكرة
- تسبيب الذاكرة
- الذاكرة والوعي
- صور الذاكرة
- الذاكرة والهُويَّة الشخصية
- الذاكرة والوعي الذاتي
- جون لوك وتوماس ريد
- برتراند راسل

Further readings

Hacker, P. (1996) Wittgenstein: Mind and Will, Part I: Essays, Oxford: Blackwell.

Moyal-Sharrock, D. (2009) 'Wittgenstein and the Memory Debate', New Ideas in Psychology 27(2): 213-227 - surveys impact on neuropsychology of Wittgenstein's elucidations of memory.

Schulte, J. (1996) Experience and Expression: Wittgenstein's Philosophy of Psychology, Oxford: Oxford University Press - scholarly interpretation of Wittgenstein's remarks on memory and other topics.

Stern, D. (1991) 'Models of Memory: Wittgenstein and Cognitive Science', Philosophical Psychology 4(2): 203-18 - critique of model of memory as a store, and defence of a non-representational connectionist alternative.

References

Wittgenstein references

PI = (1953) Philosophical Investigations, Oxford: Blackwell.

PG = (1980) Philosophical Grammar, Oxford: Blackwell.

PR = (1980) Philosophical Remarks, Chicago: University of Chicago Press.

OC = (1969) On Certainty, Oxford: Blackwell.

RPP = (1991) Remarks on the Philosophy of Psychology Vol. 1, Oxford: Wiley-Blackwell.

Z = (1981) Zettel, Oxford: Wiley-Blackwell.

Secondary sources

Anscombe, G.E.M. (1974) 'Memory, "Experience" and Causation', in Lewis, H.D. (1974), also in her (1981).

– (1981) Collected Philosophical Papers Vol. II: Metaphysics and the Philosophy of Mind, Oxford: Blackwell.

Austin, J.L. (1962) Sense and Sensibilia, Oxford: Oxford University Press.

Epstein, R. (accessed 2016) 'The Empty Brain', Aeon, https://aeon.co/essays/your-brain-does-notprocess-information-and-it-is-not-a-computer.

Fogelin, R. (1976) Wittgenstein (2nd edn 1987), London: Routledge & Kegan Paul.

– (1994) Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification, Oxford: Oxford University Press.

Hacker, P. (1996) Wittgenstein: Mind and Will, Part I: Essays, Oxford: Blackwell.

Hamilton, A. (2013) The Self in Question: Memory, the Body and Self-Consciousness, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

– (2014) Routledge Philosophy Guidebook to Wittgenstein and 'On Certainty', London: Routledge.

Malcolm, N. (1977) Memory and Mind, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Martin, C. and Deutscher, M. (1966) 'Remembering', Philosophical Review LXXV: 161-96.

McGinn, M. (2012) 'Non-Inferential Knowledge', Proceedings of the Aristotelian Society 112(1): 1-28.

Meixner, U. (2014) Defending Husserl: A Plea in the Case of Wittgenstein & Company versus Phenomenology, Berlin: De Gruyter, https://books.google.co.uk/books?id=nvHmBQAAQBAJ&pg=PT270&dq=%22 Remembering+has+no+experience-content%22+%2B+Meixner.

Mounce, H. (1994) 'The Philosophy of the Conditioned', Philosophical Quarterly 44(175): 174-90.

Moyal-Sharrock, D. (2009) 'Wittgenstein and the Memory Debate', New Ideas in Psychology 27(2): 213-27.

Plato (1973) Theaetetus, trans. J. McDowell, Oxford: Clarendon.

Pollock, J. (1986) Contemporary Theories of Knowledge, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.

Read, R. (accessed 2014) 'Therapy', www.academia.edu/205510/Therapy.

Reed, E. (1997) From Soul to Mind: The Emergence of Psychology from Erasmus Darwin to William James, New Haven, CT: Yale University Press.

Reid, T. (2002) Essays on the Intellectual Powers of Man, D. Brookes (ed.), Edinburgh: Edinburgh University Press.

Russell, Bertrand (1935) Religion and Science, London: Thornton, Butterworth.

Schulte, J. (1996) Experience and Expression: Wittgenstein's Philosophy of Psychology, Oxford: Oxford University Press.

Squires, R. (1969) 'Memory Unchained', Philosophical Review 77: 178-97.

Stern, D. (1991) 'Models of Memory: Wittgenstein and Cognitive Science', Philosophical Psychology 4(2): 203-18.

Stout, G.F. (1930) 'In What Way Is Memory-Knowledge Immediate', Studies in Philosophy and Psychology, London: Macmillan.

Sutton, J. (1998) Philosophy and Memory Traces, Cambridge: Cambridge University Press; Ch. 16 available at www.johnsutton.net/Sutton_1998_PAMT_4_16_Attacks-on-traces.pdf.

الفصل السابع والأربعون

مارتن هايدغر

تايلور كارمان

.1

في كتابه العظيم الصادر عام 1927، الكينونة والزمان، يقدِّم هايدغر وصفًا تفصيليًا للبنية الزمانية الفريدة التي يَعتقد أنها تُشكِّل ما يعنيه أن يكون الإنسان (الدازاين). وفقًا لهايدغر، إنما تكون الكينونة مفهومة دومًا من خلال الزمان (ومن هنا جاء عنوان الكتاب)، بل الأنواع المختلفة من الكينونة تُحدِّدها الأشكال المختلفة من الزمانية. لذا، على سبيل المثال، إنّ كينونة الأشياء ذات الخصائص تتكوّن من حدوثها في آن ما، أي، في لحظة مفردة في تسلسل خطي من اللحظات. في المقابل، تتواجد الكائنات البشرية بطريقة زمنية مميزة من خلال الانخراط في علاقة مع وجودها، من خلال كون وجودها "قضية" بالنسبة لها[1].

تكون كينونتنا قضية بالنسبة لنا من خلال ثلاث طرق أساسية، كل منها مرتبط ببُعد مختلف أو "وَجْد [ecstasis]" من الزمن. الأولى هي اضطرارنا المستمر لإقحام أو "استشراف" الاحتمالات - أي، الإمكانيات، أو الفُرَص، أو مسارات

(1) مارتن هايدغر الكينونة والزمان (Tübingen: Niemeyer, 1927; 15th edn. 1979)، ص 42 وفي أماكن أخرى (من هنا فصاعدًا *SZ*، مع الإشارة إلى صفحات الأصل الألماني، الترجمات لي). *Being and Time*, J. Macquarrie and E. Robinson, trans. (New York: Harper & Row, 1962).

الفعل، أو الأهداف، أو الأغراض، أو الغايات بشكل عام - التي تُشكِّل إحساسنا بوجود مستقبل ما. المستقبل الذي "نمتلكه" (أو الذي قد نشعر أننا نفتقر إليه في حالة اليأس) ليس سلسلة من اللحظات اللاحقة زمنيًا في الزمن الذي لم يحن بعدُ، بل أفق الأهداف والأغراض والغايات الأخرى التي تعطي مقصدًا لما نفعله حاليًا، وبشكل أعم كيف نعيش حياتنا.

الطريقة الثانية التي تهمنا بها كينونتنا هي "انحطاطنا" المستمر (*Verfallen*)، أو انجرافنا إلى الانغماس في الوضع الحاضر الذي يواجهنا. على عكس الحاضر الذي يُفهم على أنه لحظة قصيرة جدًا أو ربما لحظة آنية في تسلسل زمني خطي ما، فإنّ الآن التي نعيشها في الحياة العادية ونختبرها ليست مقدارًا من المدة، بل موقف تحدده الاهتمامات والاحتياجات والمتطلبات والعقبات والفُرَص. الآن التي تخصّ ما يسميه هايدغر "زمن العالم" هي ما نفهمه عندما نفهم (مثلًا) الآن حان وقت الاستيقاظ، وقت الذهاب إلى العمل، وقت الغداء، وقت النوم، وما إلى ذلك.

الطريقة الثالثة التي يُمثِّل فيها وجودنا قضية بالنسبة لنا تكمن في ميلنا أو "تيهؤنا" العاطفي إلى الطريقة التي كانت عليها الأشياء مسبقًا (تعني الكلمة الألمانية، *Befindlichkeit* شيئًا من قبيل كيف تسير الأمور أو كيف حالك). نحن، على حد قول هايدغر، دومًا في حالة مزاجية واحدة أو أخرى (*Stimmung*)، وهو ما يكشف عن "مقذوفيتنا" (*Geworfenheit*) في العالم، ويُشكل، بذلك، الطريقةَ الأكثر أساسية التي يمكن من خلالها القول إنّ لدينا ماضيًا ما.

كل من هذه الوَجْدات الزمنية الثلاثة - المستقبل، الحاضر، الماضي - بدورها لها نمط أصيل وغير أصيل. الوجود على نحو أصيل، على سبيل المثال، هو استشراف المستقبل من خلال استباق أو "اندفاع" (*Vorlaufen*) نحو احتمالات المرء بصدق، في حين يعني الكون غير أصيل مجرد توقّع أو "انتظار" (*Gewärtigen*) شيءٍ ما. وبالمثل، في حين أنّ علاقتنا غير الأصيلة بالحاضر إنما هي ترك ظروف معينة تحضر بنفسها أمامنا (*Gegenwärtigen*)، فإنّ الأصالة الآن هي ما يسميه هايدغر

"اللحظة" التي يُميِّز فيها المرء الموقف الملموس ويستجيب له بحزم (الكلمة الألمانية للحظة، *Augenblick*، تعني حرفيًا لمحة العين). أخيرًا، النمط غير الأصيل لـ "الكانيّة" (*Gewesenheit*) هو "النسيان" (*Vergessenheit*)، في حين أن الطريقة الأصيلة لامتلاك ماضٍ ما هي ما يسميه التكرار أو "الاسترجاع" أو (الترجمة الأكثر حرية لها) الاستحضار (تعني الكلمة الألمانية *Wiederholung* حرفياً الرجوع مرة أخرى)، وهو ما يعني به هايدغر نوعًا من استعادة أو إعادة استملاك الـ مَنْ التي كان المرء عليها مسبقًا، "عودة إلى ذات المرء الأخص" (SZ 339).

هذا، إذن، هو المفهوم الوجودي لهايدغر الذي يخصّ الذاكرة: استعادة أو استرجاع الذات من الماضي المنسي بعدُ دومًا. هذه الفكرة، أنّ ماضي المرء يمكن بطريقة ما "نسيانه" قبليًا، قبل الاحتفاظ به في الذاكرة، تتحدى الحس المشترك: بالتأكيد لا يمكننا نسيان شيء ما إلا عبر امتلاكه في الذهن أولاً، ثم فقدانه. على العكس من ذلك، يُصرّ هايدغر على أنّ "التذكّر لا يكون ممكنًا إلا على أساس النسيان، وليس العكس بالعكس" (SZ 340؛ التشديد في الأصل).

لتخفيف التناقض الظاهري، من المهم أن نتذكّر أنّ فكرة هايدغر عن الزمانية الوجْدية تستغني عن المفهوم الرياضي للزمن، الذي وفقًا له كل لحظة هي نقطة بلا أبعاد في سلسلة خطية من الآنات. وبذلك، لا يكون نوع النسيان الذي له الأولوية في تفسيره، محوًا لحظيًا للخبرة فور حدوثها في الحاضر العاجل. إذن، هل مفهوم النسيان لدى هايدغر يفترض مسبقًا نوعًا من الذاكرة، في النهاية، أعني، الذاكرة قصيرة المدى أو الذاكرة العاملة التي تسمح لنا بالاحتفاظ بالمعلومات لبضع ثوانٍ أو دقائق، وهي مدة كافية يمكننا فيها التفكير بوضوح دون أن نفقد مسار ما نفعله؟

ليس بالضرورة. بالطبع، ما إذا كنا سنطبِّق مصطلح "الذاكرة" على الأفق المتلكّئ للماضي القريب، الذي يضفي على الحاضر مظهره من الانفتاح والديمومة الزمنية، هي مسألة تواضع اصطلاحي. ومع ذلك، هناك سبب وجيه لمقاومة الخلط بين ذلك الأفق الماضي الذي يخصّ الآن وبين النوع الأقوى من الماضي الذي لا يمكننا فيه استرجاع الأشياء واستعادتها إلا من خلال تذكّرها - مرة أخرى، إعادة-

تجميعها [*re-collecting*] حرفيًا. والسبب في ذلك، كما جادل هوسرل في فينومينولوجيا الوعي-بالزمن الداخلي، هو أنه بما أنّ الذاكرة تفترض مسبقًا الخبرة، يجب أن يمتلك الحاضر المخبور امتداده أو مدته الخاصة به مسبقًا، مع تضمين آفاق الماضي والمستقبل فيه قبليًا، لكي يكون مخبورًا من الأساس، ويُستدعى لاحقًا[2]. لذلك يُميِّز هوسرل الذاكرة والتوقّع الأصلي من "الاستبقاءات [retentions]" و"الاستباقات [protentions]" الضرورية للدراية الراهنة بأي شيء بوصفه مقيَّدًا ومستمرًا في الآن المخبورة. كان تبصّر هوسرل هو لأجل رؤية أنّ أي تفسير للدراية الزمنية الذي يفشل في الاعتراف منذ البداية بهذا البُعد الأفقوي القبلي للخبرة الراهنة سيكون محكومًا عليه بالمهمة اليائسة المتمثلة في محاولة تحديد كيف تمكّن المحتوى العاجل البحت أو اللحظي للوعي (انطباع، فكرة، تمثيل) من الرجوع إلى لحظة ماضية ما (أو، في هذا الصدد، التقدّم إلى مستقبل ما). هل يحمل علامة مميزة ما تدل على ماضويته؟[3] إذن، بالنسبة إلى هوسرل، كما هو الحال بالنسبة إلى هايدغر الذي يتبعه، تحديدًا لأنّ الانفتاح الزمني للحاضر هو شرط ضروري للخبرة بحد ذاتها، يجب أن يكون من باب أولى شرطًا لإمكانية تذكّر الأشياء المخبورة في الماضي.

نحن الآن في وضع أفضل لمعرفة سبب إصرار هايدغر على أنّ الذاكرة تفترض مسبقًا النسيان، وليس العكس بالعكس. ما هو النسيان؟ ليس هو المحو الفوري للخبرة الراهنة اللحظية ولا الفقدان اللاحق لذاكرة ما متشكّلة مسبقًا، بل هو الأفق الخلفي القبلي للضبابية التي تقيِّد الحاضر الذي نفهم فيه أنفسنا الآن بأننا نكون فيه بعدُ دومًا. النسيان بهذا المعنى ليس مجرّد فشل في التذكّر، ولكنه، بدلاً من ذلك، يموضعنا زمنيًا على نحو إيجابي، تمامًا كما تُوجِّه حدود الحقل البصري

(2) Husserl, E. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. M. Heidegger, ed. (Tübingen: Max Niemeyer, 1928; 2nd edn. 1980). *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*. J. S. Churchill, trans. (Bloomington: Indiana University Press, 1964).

(3) هيوم، على سبيل المثال، تصارعَ مع هذه المشكلة في رسالة في الطبيعة البشرية (I.i.3 & I.iii.5). انظر دانييل فلايج، الفصل 40، هذا الكتاب.

تحديقنا وتكيّفه ولا تكون، كما يلاحظ ميرلوبونتي، مجرّد "إخفاقات في الإدراك الحسي"[4]. على عكس الحواف الحادة والمحددة لإطار ما حول نافذة ما أو صورة ما، أي إنّ حدود الحقل البصري هي آفاق بنفس المعنى الذي تكون فيه الحدود الزمنية للحاضر آفاقًا. فكما أنّ آفاق الحقل البصري هي المكان الذي تتضاءل فيه الأشياء إلى ضبابية ما تكون فيها غير مرئية ومع ذلك يمكن رؤيتها، أعني، إذا استدرنا ونظرنا إليها، كذلك إنّ الأفق الماضي للحاضر هو المكان الذي تنحدر فيه الأشياء إلى نوع من النسيان لم تعد بموجبه موجودة، وإن كانت تبقى هناك في الزمن لكي تُستعاد وتُجمَع وتُتَذكّر.

إذن، إنّ ادعاء هايدغر أنّ النسيان هو أساسي أكثر من التذكّر ليس فرضية نفسية، بل وصف فينومينولوجي لخبرة الزمن الأصلية التي تخصّنا. أو، لكي نكون أكثر دقة، إنه ليس حتى وصفًا لـ "خبرة" الزمن التي تخصّنا، إذا كنا نعني بذلك وعينا الذاتي اللحظي بمرور الزمن. بدلاً من ذلك، يتعلق ادعاء هايدغر بالبنية الزمنية للوجود البشري، أي، الإطار الأساسي للمفهومية الذي يدعم فهمنا لأنفسنا كأشخاص - ذاتيين أو موضوعيين، واعين أو غير واعين. النقطة الفلسفية الأعمق للإصرار على أنّ الذاكرة تفترض مسبقًا النسيان هي المجادلة بأنّ زمانية الوجود هي شرط لمفهومية أي موقف واعٍ قد يكون لدينا تجاه الأشياء في الماضي. إنّ أفق الماضي هو نفسه هناك، كما لو كان، قبلية - أي، "قبل" قدرتنا على تذكّر الأشياء التي حدثت فيه. يُعدّ مفهوم النسيان عند هايدغر تذكيرًا فينومينولوجيًا بفهمنا الأساسي أكثر للماضي بوصفه أفقًا زمنيًا مفتوحًا يمكن من خلاله استحضار الأشياء.

---

(4) Merleau-Ponty, M., *Phenomenology of Perception*, D. Landes, trans. (London: Routledge, 2013), 11 translation modified.

.2

قبل نهاية الكينونة والزمان، يوسِّع هايدغر تفسيره للزمانية الأصيلة من سياق الوجود الفردي إلى الحياة التاريخية الجماعية للجماعة. يحاول هناك أن يقول ماذا يعني أن يكون للدازاين "إرث" (*Erbe*) أو ذاكرة ثقافية مشتركة. يمكن فهم تفسيره بشكل أفضل على أنه محاولة للتوجيه بين بديلين أو إغراءين متنافسين. الأول هو التراثوية، فكرة أننا نعيش في عالم ثقافي تاريخي ثابت ومحدد مسبقًا يتمتع ماضيه بسلطة معيارية في تحديد مستقبلنا. الثاني هو الرأيوية، فكرة أنّ التاريخ والتراث الثقافي لا يقيدانا في الحقيقة على الإطلاق، وأننا أحرار بشكل جذري في اختيار أو حتى خلق الاحتمالات التي تُشكِّل مستقبلنا.

ربما يكون مظهر الحقيقة في كل رؤية هو مجرّد صورة مطابقة لعدم معقولية الآخر. نواة الحقيقة في التراثوية، على سبيل المثال، هي أنّ العالم الثقافي ليس شيئًا نتخيله أو نبتكره للتو لأنفسنا. بدلاً من ذلك، تمامًا كما نجد أنفسنا مستسلمين لمواقفنا الفردية في الحياة، كذلك يُقذف بنا إلى عالم له تراث راسخ، عالم لا يمكننا إلا أن نأخذه على نحو مُسلَّم به، على الأقل في البداية، بوصفه عاديًا طبيعيًا أصليًا. تفسير حساس فينومينولوجيًا للوجود التاريخي الجماعي، أي، يحتاج إلى الاعتراف بعطية التراث أو وقائعيته، بدلاً من اختلاقنا أو ابتكارنا له ببساطة.

ومع ذلك، فإنّ هايدغر ليس تراثويًا؛ في الواقع، عندما يستعمل الكلمتين تراث [*tradition*] وتراثي [*traditionell*]، فإنهما يحملان على دوام تقريبًا دلالات سلبية. بالنسبة له، لم يُعطَ التاريخ قط على نحو خالٍ من الإشكال وموثوق به معياريًا وحسب - أو بالأحرى فكرة أنه يكون كذلك هي دلالة على علاقة غير أصيلة بالماضي. عندما نتذكّر أو نستحضر أنفسنا بشكل أصيل، على الرغم من أنّ ماضينا هو يخصّنا جزئيًا بحكم أننا نجد أنفسنا ببساطة مقذوفين فيه، فإننا، مع ذلك، نحن من يجب عليه "الاضطلاع" بفعالية بتاريخنا بوصفه إرثًا، بدلاً من مجرّد قبوله بشكل سلبي على أنه تراث راسخ (SZ 383).

من الصعب التمييز بين مفهوم هايدغر عن التراث والنزعة الرأيوية. بالنسبة إلى

الرأيويين، على الرغم من أنّ التاريخ يوفِّر مصادر للاختيارات التي نتخذها، إلا أنه في الحقيقة لا يفرض علينا قيودًا أو التزامات حقيقية. إنّ الاحتكام إليه على أنه إما موثوق أو حتمي، كما يفعل التراثويون، هو في أحسن الأحوال نوع من سوء قصد افتُعِلَ لإخفاء الحقيقة المقلقة لحريتنا المتطرفة. ما يقوله هايدغر عن التراث يبدو أحيانًا وكأنه رأيوي النزعة بهذا المعنى. لأنه بالنسبة له، إنّ توريث الاحتمالات بشكل أصيل لا يعني تلقّي شيء جاهز من التراث، بل اختيار منح نفسه ما يستحوذ عليه، وزيادة على ذلك، تحويله في العملية: "الرجوع من طريق العزم إلى المقذوفية ينطوي في ذاته على نقل ذاتي (*Sichüberliefern*) للإمكانات المتناقلة، وإن ليس بالضرورة بما هي متناقلة (SZ 383؛ التشديد في الأصل). في الاضطلاع بالتراث على نحو أصيل، "ينقل الدازاين ذاته (sich.... überliefert)...ضمن إمكانية موروثة، ولكن هي على ذلك مختارة"(SZ 384؛ التشديد في الأصل).

ما يتشاركه تصوّر هايدغر عن التراث مع النزعة الرأيوية هو فكرة أنّ الزمانية البشرية هي في جوهرها مستقبلية. يُشدِّد هايدغر على أهمية هذه الفكرة من خلال كتابة الجملة التالية بكاملها بخط مائل:

> وحده الكائن، الذي هو من حيث الماهية مستقبلي في كينونته، على نحو بحيث هو، حرًّا إزاء موته متحطِّمًا عليه، هو يستطيع أن يدع نفسه يُلقى بها من جديد جهة الهناك الوقائعية التي تخصّه - بمعنى وحده الكائن، الذي يكون من جهة ما يكون قد كان من جهة المستقبل على وتيرة أصلية واحدة - إنما يستطيع، وهو ينقل الإمكانية الموروثة إلى ذاته، أن يضطلع بمقذوفيته الخاصة وأن يكون بالنسبة إلى "زمانه" في مستوى اللحظة. (SZ 385)

في نحت مسار ما بين التراثوية والرأيوية بهذه الطريقة، يعترف هايدغر بمقذوفيتنا في التاريخ واستشرافنا الحر للإمكانات، ويُصرّ على أنّ كليهما جانبان أساسيان على نحو مساوٍ للوجود التاريخي. ومع ذلك، بمجرّد أن نرى أنّ الدازاين هو بطريقة ما مستقبلي على نحو أساسي، وأنه "يستطيع أن يدع نفسه يُلقى بها من جديد جهة الهناك الوقائعية التي تخصّه"، لكنه في النهاية يختار إمكاناته الخاصة

لنفسه، "ينقلها إلى نفسه" من التراث، من الصعب أن نرى كيف لا يزال من الممكن القول إنّ التاريخ يقيِّد هذا الخيار، ليس فقط من خلال تقديم مصادر محدودة - أعمال نموذجية، سوابق، نماذج يُحتذى بها، حكمة الخبرة، وما إلى ذلك - ولكن من خلال جعل بعض الإمكانات خيارات حية حقيقية أثناء اختزال غيرها إلى غايات ميتة وغير طموحة.

ما هو واضح بكل الأحوال وفق تفسير هايدغر أنه من أجل أن نكون معتزمين تاريخيًا، يجب أن نتماهى بطريقة ما مع عالمنا المعاصر؛ يجب أن تكون مشاغله ذات صلة بالعالم الذي نشاركه مع الآخرين: "تكون أقدارنا قد أخذت بعدُ منذئذ وجهتها ضمن الكينونة-مع-الأخرين في العالم نفسه وضمن الاعتزام على إمكانات معينة.... إنّ المصير المقدَّر للدازاين ضمن ومع "جيله" إنما هو ما يُشكِّل الحدثان (*Geschehen*) التام والأصيل للدازاين" (SZ 384-5). زيادة على ذلك، يجب أن تتجلى قيود التراث بطريقة ما في استرجاعنا أو استحضارنا للإمكانات من الماضي:

> إنّ العزم الراجع القهقري إلى ذاته، الذي ينقل نفسه، إنما يتحوّل إلى استرجاع إمكانية وجود متناقلة .إنّ الاسترجاع هو النقل الصريح للتراث، نعني العودة إلى إمكانات الدازاين الذي كان هناك (*des dagewesenen Daseins*). إنّ الاسترجاع الأصيل لإمكانية وجود التي كانت هناك -الدازاين يختار بطله لنفسه - إنما تتأسس من ناحية وجودانية على العزم المستبِق؛ إذ ضمنه فقط اختيرَ الاختيارُ أولاً الذي يجعلنا أحرارًا من أجل الاستخلاف المكافِح والوفاء لما يمكن استرجاعه. (SZ 385؛ التشديد في الأصل)

صادرًا كما يصدر من الاستشراف المستقبلي المعتزم، فإنّ استرجاع التراث لا يسمح فحسب لشيء ما حدث سابقًا أن يتكرر. بدلاً من ذلك، إنه يستجيب (*erwidert*) لإمكانية وجود كانت هناك. ومع ذلك، فإنّ الاستجابة المعتزمة لإمكانية ما في اللحظة (*augenblicklich*) هي في الوقت نفسه "تراجع عن دعوى" (*Widerruf*) "الماضي"، مفهومة كتلك التي إنما تتكشّف وتعمل بنفسها في الحاضر. استرجاع أصيل للتراث، أي، ليس مجرّد تسليم نفسه للماضي ولا

الطموح إلى التجديد؛ في اللحظة الأصيلة، لا يلتزم بتراث صلب ولا بابتكار اعتباطي (SZ 386). الاعتزام التاريخي الأصيل هو نوع من الوفاء (Treue)، لكنه وفاء لنفسه، أو بشكل أكثر دقة للإمكانات التي استرجعها لنفسه من تراثه: "إنما العزم هو ما يتقوّم به وفاء الوجود إلى ذاته الخاصة. ومن حيث هو عزم على قلق، فإنّ الوفاء هو في الوقت نفسه التهيّب المحتمل...إزاء إمكانات الوجود التي يمكن استرجاعها" (SZ 391؛ التشديد في الأصل).

.3

بحلول منتصف الثلاثينيات من القرن الماضي، بدأ هايدغر أيضًا في توسيع مفاهيمه عن الذاكرة والنسيان من تفسير الوجود الفردي والتاريخي في الكينونة والزمان إلى تأويل تاريخ الفلسفة. يقول الآن إنّ التراث الميتافيزيقي من أفلاطون إلى نيتشه يرقى إلى "نسيان الكينونة" (*Seinsvergessenheit*)، أي، نسيان التساؤل أو اللغز بأنّ هناك أي شيء على الإطلاق بدلاً من لا شيء. في تأويل التراث على أنه نسيان للكينونة، يعرّف هايدغر ضمنًا مشروعه الفلسفي المتأخر على أنه سعي للذاكرة: محاولة لاستدعاء أو استعادة أو استحضار اللغز المتأصل في قدرتنا على فهم ذلك الشيء وماهيته.

في تأويله الميتافيزيقا على أنها نسيان الكينونة، كما في تفسيره السابق لزمانية الذاكرة في الكينونة والزمان، لا يتصور هايدغر النسيان على أنه مجرّد فقدان شيء ما تم تذكّره سابقًا. لأنه، وفق تفسيره، على الرغم من أنّ المفكرين ما قبل السقراطيين في اليونان ما قبل الكلاسيكية كانوا منغمسين بسذاجة ومن دون تأمل في التساؤل عن الكينونة، فَهُم لم يفكروا صراحة في السؤال الذي يريدنا هايدغر الآن أن نستدعيه، أعني، ما الذي يعنيه أن تكون؟ بدلاً من ذلك، بعدما بدأ هذا الإحساس الساذج بالتساؤل يتلاشى - بما هو مُعتمَد، كما يُشير، في قصة الكهف في جمهورية أفلاطون - لم يعد من الواضح حتى ما الذي فُقِد. قد يقول المرء إنّ النسيان الأعمق هو النسيان الذي نَسيَه. لذا، هنا مرة أخرى، بالنسبة إلى هايدغر، أصبحت الذاكرة ممكنة من خلال النسيان، وليس العكس بالعكس.

زيادة على ذلك، مرددًا صدى حجته السابقة بأنّ الحاضر الزمني يُعرَّف من خلال تلاشي أفقه الخلفي إلى ماضٍ لم يُتذكَّر في البداية (وكذلك أيضًا من خلال أفقه الأمامي من الإمكانات المستشرَفة التي تستبق مستقبلًا هو دومًا لم يتحقق بعد)، يؤكد هايدغر في عمله اللاحق أنّ لغز الكينونة إنما يتقوّم تحديدًا من تراجعه أو احتجابه المستمر، مقاومته الأساسية للوضوح والصراحة - باختصار، السقوط المستمر والضروري في النسيان. وهكذا، فإنّ نسيان الكينونة السمة المميزة للتفكير الميتافيزيقي ليس مجرّد حادثة تاريخية، ولكنه جانب مُعرِّف لمراوغة الكينونة بحد ذاتها. مرة أخرى، تمامًا مثلما لا يمكنك تحويل نظرتك لتنظر مباشرة إلى حدود حقلك البصري، كذلك إنّ الكينونة بحد ذاتها هي أفق المفهومية (وعدم المفهومية) للكيانات، الأفق الذي هو نفسه لا يمكن جعله مواضيعي وفهمه على أنه كيان. وهكذا، إنّ تنمية ذاكرة عن الكينونة ليست مجهودًا عاديًا لتذكّر شيء محدد أو خاص، ولكنها محاولة للبقاء في مزاج إمكانية الإبهام الأساسية للكينونة وإمكانية عدم القبض عليها الأساسية.

لذلك، إنّ تأملات هايدغر حول مهمة تذكّر الكينونة لا يمكن أن تكون جهدًا نظريًا في الفلسفة بأي معنى مألوف. إنها، بدلاً من ذلك، مهمة يَعتقد أنها مشتركة بين المفكرين والشعراء، على الرغم من أنهم يطاردونها على نحو مختلف. يُشير هايدغر إلى أنّ ما يفعله المفكرون العظماء هو التعبير عن فهم الكينونة الذي يبسط نفوذه، بشكل خافت ولكن منتشر، في عصرهم. في المقابل، يتناغم الشعراء مع وجود المقدَّس وغيابه. إنّ الشاعر الحديث بامتياز، حسب هايدغر، هو فريدريش هولدرلين (1770-1843)، وذلك تحديدًا لأنّ شعره احتوى في نفسه على تساؤل يتعلّق بماهية الشعر ومكان الشاعر ومهمته. أول كلمتين في تساؤل هولدرلين، "ما فائدة الشعراء في زمن مُجدب؟ "Wozu Dichter in dürftiger Zeit؟ تتقدّم عنوان مقال يقارن فيه هايدغر التفكير الميتافيزيقي الذي لا يزال قيد العمل في قصائد راينر ماريا ريلكه (1875-1926) مع فهم هولدرلين الأكثر عمقًا وغير الميتافيزيقي لما يعنيه نَظم الشعر في الحداثة. شَعرَ كل من ريلكه وهولدرلين بحسرة شديدة تجاه

شيء من قبيل ما أسماه نيتشه موت الإله، أي، تبدّد وفقدان الإحساس بالمقدّس في الثقافة الأوروبية. في قصيدة "خبز وخمر"* (*Brod und Wein*)، يكتب هولدرلين عن إكليل اللبلاب لإله الخمر "يدوم ويجلب أثرَ الآلهة الهاربين/ إلى الجاحدين إلى أسفلَ تحت الظلام" (*Weil er bleibet und selbst die Spur der entflohenen Gtter / Gtterlosen hinab unter das Finstere brint*). محاكيًا هذين السطرين، يكتب هايدغر، "أولئك الذين،" مثل ريلكه وهولدرلين، "يجلبون البشر إلى مسار الآلهة الهاربين في ظلام ليل العالَم... هم 'الشعراء في زمن مُجدِب'"[5]. إنّ هولدرلين هو الأهم بينهما، لكنّ القاسم المشترك بين هذين الشاعرين هو أنّ نَظمهم للشعر (*Dichten*) هو في الوقت نفسه تفكير (*Denken*): "تتمثل السمة المميزة لهؤلاء الشعراء في حقيقة أنّ ماهية الشعر بالنسبة لهم أصبحت جديرة بالتساؤل"[6].

في مقال عن قصيدة هولدرلين "التذكّر"(*Andenken*)، يعود هايدغر مرة أخرى إلى الفكرة القائلة إنّ التراث المسترجَع من الماضي يجب أن يُؤسَّس على تناول مسبق للإمكانات تحسُّباً للمستقبل. هناك عبارة في القصيدة، "*Noch denket das mir wohl...*" تعني (شيئًا من قبيل) أتذكّر جيدًا، أو ما زلت أعاود التفكير في، لكنّ تركيبها يُمثّل حرفياً شيئًا (*das*) هو تفكّر "بالنسبة إليّ" (mir)، شيء يستجيب له الشاعر الآن بشاعرية في قصيدته. ومع ذلك، فإنّ استجابته ليست مجرّد نظرة حنين إلى الوراء إلى ماضٍ لا يمكن استرجاعه. بدلًا من ذلك، كما تقول السطور الختامية للقصيدة،

> *Und die Lieb' auch heftet fleiig die Augen,*
> Was bleibet aber, stiften die Dichter.

(*) أنا مدين بالفضل لترجمة الأستاذ بهجت عباس لهذه القصيدة المتاحة مجاناً على شبكة الانترنت (الموقع: alqasidah.com). [المترجم]

(5) Heidegger, *Holzwege*, 6th edn. (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980), 315. *Off the Beaten Track*, J. Young and K. Haynes, trans. and ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 240.

(6) المصدر السابق.

والحُب يرفع العينين ويجعلهما ثابتتين
لكن ما يبقى هو ما يؤسسه الشعراء

في هذين البيتين، وعلى طول القصيدة، ينظر الشاعر إلى الوراء وإلى الأمام على حد سواء - أو ما هو أفضل، ينظر إلى الوراء من خلال التطلّع إلى الأمام، على الفور يتذكّر ويتوقّع شيئًا "يبقى" (*was bleibt*)، شيءٌ الشعراءُ وحدهم - شعراء الماضي والذين لم يأتوا بعد - يُرسّخونه أو "يؤسّسونه" (*stifen*). يقول هايدغر: "يجب أن يفكّر (*denken an*) الشاعر في ما كان هناك و ما سيأتي، أو، في الواقع، في ما كان هناك أثناء ما سيأتي"[7].

(7) Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 5th edn. (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981), p. 99 (emphasis altered). *Elucidations of Hölderlin's Poetry*, K. Hoeller, trans. (Amherst, NY: Humanity Books, 2000), p. 123.

الفصل الثامن والأربعون

بول ريكور

ألكسندر ديسينجوي

1. مقدّمة

لم تُعالَج مسألة الذاكرة في أعمال بول ريكور على نحو متصل. ففي مجلدات الزمان والسرد، التي نُشرت بالفرنسية بين عامي 1983 و1985، كان يُنظر إلى مسألة السرد في الغالب من خلال ما يتصل بالزمانية وكتابة التاريخ والخيال. يمكن اعتبار مسألة الذاكرة موضوعًا أساسيًا في التفكّر الريكوري، وقد أدّى ذلك أخيرًا في عام 2000 إلى نشر (بالفرنسية) كتاب الذاكرة والتاريخ والنسيان (من الآن فصاعدًا، MHF). من نواحٍ عديدة، عمِلَ هذا الكتاب كتأمل ختامي في العلاقات المتداخلة بين السرد والتاريخ والخيال، مع تقديم منظور جديد، أو على الأقل منظور أكثر صراحة عن العلاقة بين التاريخ والذاكرة وكذلك فكرة النسيان، وهو ما أُهمِلَ سابقًا في أعمال ريكور. وفقًا لكلمات ريكور في المقدّمة (Ricoeur 2004: xv)، يعمل MHF كمكمّل ضروري للمجلدات الثلاثة لـ الزمان والسرد (1983-85 بالفرنسية) والذات عينها كآخر، المحرر بالفرنسية في عام 1990.

في هذا الفصل، أقترح العودة إلى بناء الخطاب الذاكري ودوره في عمل ريكور وجذوره، بالنظر على نحو خاص إلى المجلد الأخير من الزمان والسرد (1988)، والذات عينها كآخر (1992) وبالطبع MHF (2004). أعتقد أنّ تطوّر الخطاب الذاكري عند ريكور قد صِيغَ من خلال ثلاثة محاور رئيسة ستُشكّل هذا

الفصل أيضًا. الأول، يُعدّ سؤال الكينونة والهُوِيَّة، وكذلك سؤال الزمن والزمانية، أساسيين في تطوّر خطاب ريكور حول الذاكرة. ثم سنرى أنّ العلاقة بين خطاب الذاكرة والتاريخ - كلاهما قطبان أساسيان في التفكّر الريكوري حول تمثيل الماضي - هي علاقة متشابكة. أخيرًا، سنرى أنّ التفكّر الريكوزي حول تمثيل الماضي يؤدي بالضرورة إلى استقصاء التوسّط في الماضي، وهو ما يثير مسألة الخيال ومسألة المنظور النقدي الضروري؛ هذا المحور الثالث هو ما سنناقشه في خاتمة هذا الفصل.

2. الزمن والكينونة

في رسالة إلى جورج إيزامبارد، في 13 مايو 1871، كتبَ آرثر ريمبود هذه الكلمات المحفورة الآن في الذاكرة الجماعية: "من الخطأ أن أقول: أنا أفكّر [I think]. يجب أن يقال: أحدهم يفكّرني [one thinks me]. أنا [I] هي شيء آخر" (Rimbaud 2007)[1]. تُسلِّط هذه الصيغة الضوء على مدى تعقيد قضية الهُوِيَّة، وعدم استقرار سؤال الهُوِيَّة، وعلى وجه الخصوص، تعقيد العلاقات بين الذات والآخر، أو من الذات إلى الآخر. حفَّزَ هذا السؤال السجال الفلسفي منذ جملة ديكارت الشهيرة أنا أُفكِّر، إذن، أنا موجود وكان أيضًا أساسيًا في التفكّر الريكوري. ومن خلال عودة قصيرة إلى المواقف المختلفة في هذا السجال، لاسيما هوسرل وسارتر وليفيناس، سيسمح لنا ذلك بتسليط الضوء على تفرّد موقف ريكور. يتخطّى الخطاب الريكوري حول الآخرية ضرورة "تأنيس الآخر"، التي نجدها عند هوسرل وسارتر، أو فكرة "اللامتناهي فينا"، التي تُعتبر مركزية عند ليفيناس.

وفقًا لهوسرل، يُدرَك الآخر أولاً بواسطة الذات في الآخرية التي تخصّه، *Das Fremde*، ثم يُحدَّد من خلال إعادة تقديم العين، *Das mir eigene*، مما يجعل الآخر مألوفًا إلى حد ما. يصبح الآخر بهذه الطريقة أنا أخرى، أنا بديلة (Husserl

(1) ترجمتي.

130 :1997). هذا الانتقال من الآخرية إلى العينية يحدث، حسب هوسرل، بفضل تدخّل الخيال؛ يصبح الآخر والمكان الآخر هو العين والـ هنا. هذا الانتقال إلى العين والـ هنا، الذي يسميه هوسرل *aktuellen* (Husserl 1997: 92)، يعني ضمنيًا استملاكًا معيّنًا للآخر أو تكاملًا به.

عند سارتر، وخاصة في (1043) *L'être et le néant*[2]، نُدرك المقاربة الهوسرلية لقضية الآخرية حين تبدو أي أخلاق إيثارية مستحيلة، لأنّ "ما-لأجل-الآخرين هو شرط ضروري لتكوين ما-لأجل-النفس بحد ذاتها" (Sartre 1976: 139)[3]. مرة أخرى، يبدو أنّ مسألة الآخرية هنا لا تحظى بالاعتبار إلا باتصالها بتطوّر "أنا/ي [I/me]" وكونها ضرورية في "تأنيس" الآخر.

يرسم إيمانويل ليفيناس، إلى حد ما ضمن تقليد الأخلاق الكانطية، نهجًا مختلفًا فيما يخصّ قضية الآخرية. بالنسبة له، ليست "الأنا" هي التي تمنح المعنى للآخر، بل الآخر له معنى مستقل عن "أنا/ي". الآخر هو جزء أساسي في الكوجيتو ولكنّ هذا الواحد ينتهي به الأمر دائمًا بالهروب من " أنا/ي". عند ليفيناس، هناك نهج أخلاقي وعملي إزاء قضية الآخرية: الآخر هو في الواقع مرتبط بحضور "اللامتناهي فينا" (Levinas 1990: 58). وفقًا لـ ليفيناس، يجب النظر إلى مسألة الآخرية من خلال فكرة اللامتناهي، التي تفلت منا بحكم تعريفها، على الرغم من أنها جزء مني. يبدو إذن، وفق ليفيناس، هناك تعايش متناقض بين الذات والآخر.

يَعتبر ريكور في الذات عينها كآخر أنّ التأمل في أنا أفكِّر، إذن، أنا موجود قد توقّف. وفقًا لريكور، شهدَ هذا السجال تضاربًا في المواقف بين أولئك الذين يعتبرون، مثل سارتر، أنّ أي أخلاق إيثارية هي مستحيلة، والآخرين، مثل ليفيناس، الذين يقولون بعكس ذلك، أنّ الآخر لديه وجود مستقل عني والذي

---

(2) نُشرَ لأول مرة باللغة الإنجليزية في عام 1956.

(3) ترجمتي.

بطريقة ما ينتهي به الأمر بالهروب من "أنا/ي". على الرغم من أنّ ملخّصي هو موجز بحكم الضرورة، إلا أنّ هذا الفاصل القصير سيسمح لنا بفهم الموقف الريكوري بشكل أفضل.

يقترح ريكور مقاربة أصلية لمسألة الهُوِيَّة من خلال تقديم "هيرمينوطيقية الذات"، متضمِّنةً الاعتراف بالتعددية والآخرية على حد سواء داخل الكينونة. لا يُنظر إلى الآخر على أنه عنصر خارجي فحسب، بل أيضًا بوصفه عنصرًا من عناصر الكينونة والذات. ستكون نقطة انطلاق ريكور ألا يفكّر فقط في "ي/أنا" أو ما يسميه العينية أو هُوِيَّة-عينه [identity-idem] (ريكور 1992: 1)؛ بمعنى، المكوِّن العميق والسمات غير القابلة للتغيير الخاصة بالشخص، ولكن أيضًا في "الذات" التي تخصّ الكينونة، أو ما يسميه [*ipséité*] (ذاتية) أو هُوِيَّة-ذاته [identity-ipse]، التي تحتوي على الآخر. إنّ الكون قادرًا على اعتبار الآخر عنصر خارج الكينونة ومكوِّن للذات على حد سواء هو عنصر مركزي في الفلسفة الريكورية، وهو ما سيكون مهمًا أيضًا في فلسفة ريكور عن الذاكرة.

يسمح لنا هذا المنظور، أخيرًا، بالتفكير في مسألة الهُوِيَّة من خلال موشور انعكاسي مزدوج، "ذاتي" و"ذات-الآخر". في هذا الصدد، يقدِّم ريكور أيضًا دقة أساسية عندما يؤكد أنّ "كـ [as]" في عنوان عمله، الذات عينها كآخر، لا تشير فقط إلى فكرة المقارنة بل كذلك إلى فكرة التشابك: الذات التي تشبه الآخر تفسح المجال إلى الذات عينها كآخر (ريكور 1992: 3). إنّ علاقات الكائن بالآخر وبالآخر الذي يخصّه هي أيضًا أساسية في المفهوم الريكوري "الهُوِيَّة السردية"، الذي يُقدِّم فيه القضية المعقَّدة للتوسّط أو السرد الذي يخصّ الهُوِيَّة.

وفقًا لريكور، إنّ الرواية عن الذات تسمح للشخص الذي يتحدث أو يكتب، أن يُموقِع نفسه/نفسها ويُميِّز نفسه في القصة التي يرويها (Ricoeur 1988: 247). هناك إلهام فرويدي (Ricoeur 1988: 246)، لأنّ حقيقة الرواية لها القدرة على جمع الفُتات أو العناصر المتباينة في الذاكرة وإعادة بنائها في تواريخ فردية أو جماعية متماسكة ومقبولة. أخيرًا، يسمح لنا توسّط الهُوِيَّة السردية بدمج العينية والذاتية

الموجودتين، في توتر، داخل نفس الكيان ومواجهتهما والتشكيك فيهما (Ricoeur 1988: 245).

إنّ الهُوِيَّة السردية عند ريكور لها دور يماثل إلى حد ما دور الذاكرة، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار كيف يربط جان أسمان مسألة الذاكرة بمسألة الهُوِيَّة. وفقًا لأسمان، لأنّ "أنا/ي" كيان غير مستقر فهو يحتاج إلى ذاكرة وسرد لتقديم توليفة ما للهُوِيَّة، التي تكون، بطبيعة الحال، جزئية ومؤقتة دائمًا (Assmann 2008: 109). يمكن اعتبار عمليتيّ الإخبار والتذكّر أدوات مركزية تسمح للشخص بمواجهة مسألة الهُوِيَّة، بشكل فردي وجماعي (Ricoeur 1988: 247). لكنّ مسألة الهُوِيَّة، على غرار مسألة الذاكرة، سواء أكانت فردية أم جماعية، لا يمكن النظر إليها بشكل ثابت؛ وفقًا لريكور، إنّ هشاشة الذاكرة وعدم استقرارها ترتبط بهشاشة الهُوِيَّة وعدم استقرارها (Ricoeur 2004: 80). إنّ الرواية شأنها شأن التذكّر هما قبل كل شيء عمليات تغيير وتجديد ديناميكية تسمح للشخص بمساءلة أو تحدّي تمثيلات الماضي ودلالاته. إنهما يسمحان في ذلك التذاكر بطرق جديدة للكينونة مع الذات ومع الآخرين.

لكنّ الرواية كالتذكّر هما أيضًا عمليات في حالة توتر، ليس فقط بسبب علاقة الكينونة بالآخر، ولكن أيضًا بسبب علاقة الكينونة بمسألة الزمن:

> إنّ السبب الأول لهشاشة الهُوِيَّة الذي من واجبنا تسميته هو علاقتها الصعبة مع الزمان؛ هذه صعوبة أولية تبرِّر بالضبط اللجوء إلى الذاكرة بوصفها المكوِّن الزمني للهُوِيَّة، بالاقتران مع تقييم الحاضر والإسقاط على المستقبل.
> (Ricoeur 2004: 81)

يوضّح المثال التالي للشهادة التذكارية بشكل جيد إلى حد ما هذا التوتر الزمني الموجود في العمليات التذكارية والسردية على النحو الذي أكّدَ عليه ريكور:

> لم أكن سوى طفلة صغيرة خلال حرب 1914-1918. في الحقيقة، لا أتذكّرها بوضوح شديد. كان لدي عمٌّ ذهبَ إلى الحرب. في عام 1914،

> سقطت شظية أمامي مباشرة. لقد كان وقت الغداء. كانت الطاولة قد أُعدَّت، ومن ثم تحطمت. عندما عدنا، كان الكلب قد أكل كل شيء! أتذكّر أننا تعرضنا للقصف، لكن من بعيد. في ذلك الوقت، كانت مجرّد أصوات بنادق. لم يكن هناك الكثير من الطائرات بعدُ. كان من الممكن أن أُقتَل ذلك اليوم.
> (Dessingué and Ryckebusch 2011: 190)

هذه الشهادة الخاصة هي قصة امرأة مُسِنّة في المنطقة الشمالية من فرنسا كانت قد كتبت في رسالة ما ذكرياتها عن الحرب العالمية الأولى. في هذه السردية، قد يكون من المغري تحديد ما هو قبل وما هو بعد، زمن الحدث وزمن السرد. بالاعتماد مرة أخرى على ريكور، فإنّ العلاقات الزمنية في هذه القصة هي في الواقع أكثر تعقيدًا مما تبدو عليه (Ricoeur 1988: 241). بعبارة أخرى، تعتمد الزمانية على السرد، وبالتالي لا يمكن اعتبارها ظاهرة إكسيولوجية وخطية تمتد من الماضي إلى المستقبل عبر الحاضر.

في الواقع، زمن الشهادة والسرد هو الحاضر دائمًا؛ تُبنى الهُوِيَّة السردية من خلال خطاب ما في زمن ما محدد، الذي بحكم تعريفه هو حاضر الراوي. الشيء نفسه ينطبق على الذاكرة: يحدث التذكّر دومًا في حاضر المرء الذي يتذكّر بالفعل. في هذا الإطار، يوضِّح التصوُّر الأوغسطيني (انظر الفصل 35، هذا الكتاب) للزمانية في الاعترافات هذه المفردات بشكل تام:

> أما ما يظهر الآن واضحًا فلا المستقبل موجود ولا الماضي موجود، وقولهم: "الأزمنة ثلاثة، الماضي والحاضر والمستقبل" قولة ليست مضبوطة، بل قد يكون من الأنسب أن نقول "الأزمنة ثلاثة، حاضر هو حاضر الماضي وحاضر هو حاضر الحاضر وحاضر هو حاضر المستقبل". إذ إنّ هذه الصيغ الثلاث يوجد بعضها مع بعض في الفكر، ولا أراها في غيره: فحاضر الماضي الذاكرة وحاضر الحاضر النظرُ، وحاضر المستقبل الترقُّبُ. إنّ صح ما قلناه، رأينا ثلاثة أزمنة نقرّ بها، نعم هي ثلاثة. قد يقال أيضًا، "الأزمنة ثلاثة، الماضي والحاضر والمستقبل"، كما جرت به العادة التعسفية. نعم ليقولوا هذا! فها أنَذا لا أهتم بها، ولا أعارضها، ولا

> أنتقدها، لكن على شرط أن يفهموا ما يقولون، وألّا يتصوروا أنّ المستقبل يوجد بعد، وأنّ الماضي لا يزال موجودًا. فقلّما نقول كلامًا مضبوطًا، بل إنّ كلامنا يكاد يكون كله غير صحيح، لكننا مع ذلك نعرف بوضوح ما نقصد.
> (*Augustine 2009: XI, xx, 26* اعترافات القديس أغستينوس، تـ: إبراهيم الغربي، ص 382-83)

بعبارة أخرى، تُعتبَر علاقة الرواية بالذاكرة أساسية لأنها تسمح بإعادة دمج الأحداث الماضية في الحاضر. إنّ فعل التذكّر هو في الأساس فعل (إعادة) تحقيق الماضي. التذكّر هو ارتكاب فعل يزعزع الاستقرار الزمني، وهو ما يواجهنا باستمرار ويكون جزءًا لا يتجزأ من حياتنا. نحن نعيش في الحاضر والقصص التي نرويها/نتذكّرها تحدث في زمننا الحاضر. تتجسّد الهُوِيَّة السردية، بدورها، في هذا التوتر الزمني الذي ينشأ في زمننا الحاضر. على الرغم من أننا سنسعى إلى استعادة السمات الأساسية لمجموعة ما أو فرد ما من خلال الكتابات ومن خلال الزمن، وهو ما يسمح لنا بدراسة بناء هُوِيَّة سردية ما بمرور الزمن، فإننا سنُقاد بالضرورة إلى (إعادة) تحقيق كل هذه البيانات الخطابية.

في رأيي، هذا بالضبط ما أظهَرَته لنا شهادة الحرب العالمية الأولى. إذ جميع عناصر هذه الشهادة قد مرّت بالفعل من خلال مرشّح مُعاصَرة الراوي ومرشّح الذاكرة. وبهذه الطريقة، تتعرض الفينومينولوجيا الهيولية لهوسرل للخطر مرة أخرى. يضمّ الإلهامُ وحتى المعرفة التي تخصّ ما أسماه الإغريق بـ "الهيولي" (أول شيء أصلي، الشيء الحي، الشيء في حالته البدائية) في الحقيقة فعلاً ضروريًا (فعل التمثيل/الإفشاء) والذي يمكن أن يكون خطابيًا أو سرديًا أو غير ذلك. في هذه المرحلة - ما تسميه الفينومينولوجيا "التعقّل الصوري [noesis]" من جانب وهو فعل المعرفة ذاته و"التعقّل المضموني الخالص [noema]" وهو فعل التمثيل - يحدث تعديل الـ "هيولي". كذلك إنّ هذا النوع من التعديل هو الذي ننتبه إليه في عمليات التذكّر، من الحدث الأصلي إلى إعادة نقله أو تمثيله. وهكذا، إنّ الهُوِيَّة السردية تقع عند تقاطع هذين "الواقعين" الموصوفين بوساطة "noesis" و"noema"؛ إنها ظاهرة في توتر مستمر.

إنّ عدم استقرار الهُوِيَّة السردية الناشئة في هذه الشهادة عن الحرب العالمية الأولى ليس فقط بسبب المسافة بين زمن الشهادة وزمن الحدث، ولكن أيضًا بسبب عملية التحقّق التي تنشأ في حاضر الراوي. وهكذا، نحن ننتبه للتبادل الواضح والدائم بين التسلسلات الزمنية المختلفة في الشهادة. إذ تتضمن روايتين على حد سواء الحدث الرئيس في الماضي، "في عام 1914، سقطت شظية أمامي مباشرة"، و"لقد كان وقت الغداء". لكننا أيضًا ننتبه لسرد الروايات السياقية: "لم أكن سوى طفلة صغيرة"، "كان لدي عم"، وأخيراً هناك عدد من التسلسلات التي يكون فيها صوت الراوي وضميره واضحين على نحو محسوس: "في الحقيقة، لا أتذكّر"، "أتذكّر أننا تعرّضنا للقصف، لم يكن هناك الكثير من الطائرات بعدُ، كان من الممكن أن أُقتَل ذلك اليوم".

في التفكّر الريكوري، يتميز فعل الرواية بالتشابك الزمني حيث تلعب الذاكرة دورًا رئيسًا في تحقيق الماضي وإعادة تحقيقه وأحيانًا حتى إعادة تفعيله؛ على سبيل المثال، عندما نفكّر في الخبرات المؤلمة. عند ريكور، يرتبط التذكّر ارتباطًا وثيقًا برواية الذات والرواية عنها. وهكذا، يُنظر إلى الذاكرة، المرتبطة بفكرة الهُوِيَّة السردية، من خلال فعل التوسّط، على أنها بناء خطابي وسردي، ينشأ من نية فردية أو جماعية. ولكن يمكن أيضًا، كما سأبيِّن فيما يلي، اعتبارهما نتيجة لسياق تاريخي واجتماعي-ثقافي.

3. إبستمولوجيا التاريخ وفينومينولوجيا الذاكرة

كما يقول ريكور من وجه آخر، إنّ "الهُوِيَّة السردية" هي بناء ما، لكنها أيضًا تحمل في طياتها على حد سواء خطر أن تصبح تخصيصًا ما (Ricoeur 1988: 246)، وهكذا، فهي تُخاطر بأن تصبح مجرد نداء عابر وسلبي إلى حد ما لـ "ـي". "أو" ـنا". من خلال السرد، سواء كان خياليًا أو مستوحى من الواقع، قد تُخصِّص هُوِيَّة ما أو تاريخ ما للفرد أو للجماعة، وقد يكون من الصعب أحيانًا التشكيك فيها أو تفكيكها.

لمنع الإفراط في التخصيص، يقترح ريكور أولاً النظر في فكرة السياسة العادلة للذاكرة، ويُبيِّن مقصده بوضوح في الصفحات الأولى من MHF:

> ما زلت أنزعج من المشهد المقلق الذي يعرضه الفائض من الذاكرة هنا، والفائض من النسيان في مكان آخر، هذا إذا لم نقل شيئًا عن تأثير إقامة الاحتفالات بذكرى ما وعن إساءة استعمال الذاكرة - والنسيان. تُشكِّل فكرة سياسة التخصيص العادل للذاكرة، في هذا الصدد، إحدى موضوعاتي المدنيّة المعلَنة. (Ricoeur 2004: xv)

زيادة على ذلك، إنّ مسألة إساءة استعمال الذاكرة ترتبط أيضًا بمسألة واجب الذاكرة التي يجيب عنها ريكور من خلال مناقشة من ثلاث خطوات (Ricoeur 2004: 89). الأولى، إنّ واجب الذاكرة، بحسب ريكور نقلاً عن أرسطو (انظر الفصل 31، هذا الكتاب)، مرتبط بواجب العدالة. الثانية، من الضروري فتح مفهوم واجب الذاكرة على المفهوم الأوسع للدَين: "فكرة الدَين لا تنفصل عن فكرة التراث. إننا ندين لأولئك الذين سبقونا بقسم مما نحن عليه (ريكور 2004: 89). وهكذا، إنّ واجب الذاكرة لا يرتبط بالإلزام بـ "الاحتفاظ" بالماضي، بل يرتبط بالاعتراف بأنا ملزمون تجاه أولئك الذين صنعونا وصنعوا ما نحن عليه. العنصر الثالث الذي يربطه ريكور بواجب الذاكرة (انظر الفصل 27، هذا الكتاب) هو ضرورة مراعاة مفهوم الضحية. إذا كان هناك واجب ذاكرة، فلا ينبغي أن يكون فقط في سياق أعم لميراث الأجيال، بل يجب أن يرتبط بالاعتراف بفرد ما أو مجموعة من الأفراد. يجادل ريكور بعد ذلك بأنّ واجب الذاكرة يمتلك أيضًا إمكانية الارتباط بفكرة التسامح، لكنّ التسامح يتطلب اعترافًا مباشرًا وفرديًا بالضحية والجاني. مثل هذه العملية هي عكس، على سبيل المثال، عملية العفو التي تفرض (إذا كان من الممكن أن تفرض؟) النسيان والتسامح ولكنها أيضًا تُجرِّد شخصية (وتنزع إنسانية) التسامح (Ricoeur 2004: 452).

يجب التأكيد أيضًا أنّ نشر MHF يتدخّل في سياق سياسي معين في فرنسا.

منذ قانون غيسو عام 1990، الذي أدانَ، من بين أمور أخرى، الجرائم ضد الإنسانية، طوَّرت فرنسا "ترسانة" حقيقية من القوانين التي يميل المشرِّع بموجبها إلى التدخّل باستمرار في السجال التاريخي[4]. يمكن للمرء أن يتخيّل أنّ الإحالة التي يقدِّمها ريكور حول "سياسات الذاكرة العادلة" في MHF ليست مستقلة عن التدخّل المتكرر للسلطة القضائية والسياسية في السجال التاريخي والتذكاري في فرنسا في هذا السياق المحدد.

من أجل تفادي التعرّض لخطر "التخصيص" أو ما يسميه من ناحية أخرى عمليات سوء استعمال للذاكرة المُتلاعَب بها (Ricoeur 2004: 81, 448)، يسعى ريكور أيضًا إلى النظر في تمثيل الماضي من خلال موشور مزدوج، وهو ما يتضمن موازنة ما بين مقاربة إبستمولوجية للتاريخ ومقاربة فينومينولوجية للذاكرة. كما طرحَ ريكور، إنّ أحد مخاطر تمثيل الماضي، هو اعتبار الذاكرة و/أو التاريخ قد وُضِعَا "في خدمة السعي إلى الهُوِيَّة أو طلبها أو المطالبة بها" (Ricoeur 2004: 81).

بتأكيده على ذلك، يُقدِّم ريكور تحذيرًا حقيقيًا مرتبطًا بـ "الخطر" الموجود في اللوحة الأساسية للانفصال أو المعارضة المنهجية بين التاريخ والذاكرة، أو بين الإبستمولوجيا والفينومينولوجيا. يمكن أن تؤدي دراسة تمثيلات الماضي، دون معرفة (من الناحية الإبستمولوجية) عن الموضوع/ الحدث الماضي الذي يرغب

(4) يعترف قانون توبيرا لعام 2001 بالعبودية كجريمة ضد الإنسانية، لكنه شجَّعَ أيضًا على معالجة هذه القضية في المناهج المدرسية. كان قانون غيسو لعام 1990 محاولة لتعزيز إمكانيات/ حلول القضاء ضد قضايا الكراهية العنصرية أو التمييز ولكنه لم يضم مسألة المناهج الدراسية أو التعليم. على أية حال، أُحرز، لاحقًا، تقدّم جديد مع القانون المسمى "ميكاتشيرا Mekachera" في عام 2005 الذي شجَّعَ، قبل تعديله، على الاعتراف بالدور الإيجابي للوجود الاستعماري الفرنسي في أقاليم ما وراء البحار. أثار هذا القانون رد فعل قوي بين العديد من المثقفين، حيث تجاوز مستوى جديدًا، هذه المرة من خلال ربط القانون بحكم ذي قيمة على الماضي يعترف بالجانب الإيجابي لحقبة تاريخية وسياسية معينة. أخيرًا، كانَ السجال الأخير متعلقًا بالقانون الذي اعترف بالإبادة الجماعية للأرمن، لكنه في النهاية خضع لرقابة المجلس الدستوري في فبراير 2012.

المرء في الإشكال عليه/إقرانه بسياق ما، بسهولة إلى ما أسماه بلوخ "خطيئة الأخلاقية [moralism sin] أو خطيئة المفارقة التاريخية [anachronism sin]" (Bloch 1993: 176). ولكن بالطريقة نفسها، إنّ محاولة معرفة الموضوع/الحدث الماضي دون الإشكال على إنتاجه وإدراكه الحسي، أي، علاقته بالزمانية، أو بالإطار السياقي أو الزمني الذي يُدرَس من خلاله (فينومينولوجيًا) يمكن أن تثير بسهولة بعض القضايا المنهجية الجادّة.

عند ريكور، يتضمن النظر إلى تمثيلات الماضي المراعاة الضرورية للذاكرة والتاريخ، الإبستمولوجيا والفينومينولوجيا بوصفهما وجهين لعملة واحدة، يُعيِّن كل منهما وقائعه الخاصة ولكن في الوقت نفسه لا يمكن فصلهما أيضًا. يمكن للمرء أن يجد في هذه الاعتبارات الريكورية وضعًا بنجامينيًا أساسيًا. يكرِّر والتر بنجامين، في مقالته عن مفهوم التاريخ ونقده للمادية التاريخية منذ عام 1940، تأكيده على أهمية التفكير في التاريخ بوصفه مجالاً ديناميكيًا:

> إنّ التعبير عن ماهية الماضي، لا يعني تمييز "كيف كان حقًا."... بالنسبة إلى المادية التاريخية، يتعلّق الأمر بالتشبّث بصورة ما عن الماضي، تمامًا كما لو أنها قد أقحمت نفسها على نحو غير متوقع، في لحظة خطر ما، في الموضوع التاريخي. (*Benjamin 1969: 255*)

يؤكد بنيامين أيضًا هذا الموقف الأيديولوجي بالتفصيل في عمله الذي يحمل عنوان أصل الدراما المأساوية الألمانية [*The Origin of German Tragic Drama*] والذي نُشرَ لأول مرة في عام 1928 حيث يؤكد مجددًا على الحاجة إلى النظر في مصدر الحقائق المدروسة في علاقتها بـ "تاريخها وتطورها اللاحق". (*Benjamin 2009: 46*). في خضم هذا السجال بين الإبستمولوجيا والفينومينولوجيا، يبدو أنّ ريكور يسعى إلى موقف متوازن. لقد قاده هذا، من بين أمور أخرى، إلى الإحالة على عمل مارك بلوخ، الذي قارنَ، في *The Historian's Craft* (1993)، عمل المؤرِّخ بعمل قاضي التحقيق (وليس عمل قاضي المحاكم) وعرَّف التاريخ على أنه "علم

الآثار" (ريكور 2004: 13). تُعدّ هذه الفروق الدقيقة أساسيةً لأنها في قلب الفروق التي قدَّمها ريكور بين إبستمولوجيا التاريخ وفينومينولوجيا الذاكرة. إذ بدأ بذكر التشابه المنهجي بين المؤرِّخ والقاضي: كلاهما مسؤول عن مناقشة درجة إمكانية تزييف البراهين التي تم جمعها. هل الآثار/العناصر المادية صحيحة أم لا؟ ما هي درجة مصداقية الأثر؟ في هذه المرحلة أيضًا يمكن، في الواقع، مناقشة الحقيقة التاريخية والتحقق منها، وينبغي مناقشة التحريفية التاريخية وتحدّيها. ولكن بمجرّد انتهاء العمل على الأثر، لم تعد علاقة المؤرِّخ بـ "الحقيقة" قائمة. يُصبح الخطاب التاريخي جزءًا من المعتمَد الخطابي والثقافي ويشارك فيما يسميه أسمان الذاكرة الثقافية (Assmann 2008). بعبارة أخرى، يجب النظر إلى "الحقيقة التاريخية" من خلال حقيقة الأثر، ولكن ليس من خلال حقيقة الرواية/السرد؛ أي في علاقتها بالإبستيم. لذلك، هناك حاجة إلى التمييز بين العلاقات التي يحافظ عليها التاريخ مع "الآثار" التي تتوافق مع المقاربة الإبستمولوجية لتمثيل الماضي والعلاقات التي يحافظ عليها التاريخ مع الرواية التي تدمج بالضرورة منظورًا فينومينولوجيًا وذاكريًا ينفتح على عالم الاحتمالات والإمكانات.

إذن، بالنسبة إلى ريكور، يكتسب الإستشكال على تمثيل الماضي أهمية مجتمعية ويمكن اعتباره تحدِّيًا مجتمعيًا رئيسًا. يرتبط التأسيس في مجتمع يتسم بسياسة عادلة للذاكرة وتوازن بين إبستمولوجيا التاريخ وفينومينولوجيا الذاكرة بمسألة تكوين الهُويّات الجماعية. ترتبط هذه القضايا أيضًا بمسألة تخصيص الهُوِيَّة، وبالتالي، بمسألة الإرث الثقافي كعامل استبعاد أو تضمين للآخر.

4. الختام: أهمية الخيال وعالم الاحتمالات

كما رأينا في أعلاه، عند ريكور، إنّ تكوين الهُوِيَّة السردية، على غرار تكوين الذاكرة الثقافية والتاريخ (أو تدوين التاريخ)، إنما طُوِّر من خلال السرد أو الخطاب أو التوسّط بشكل أعم. بهذه الطريقة، تحمل هذه القضايا إمكانات إبداعية جوهرية ويمكن للمرء أن يتحدث عن قوة إبداعية معينة.

إنّ تمثيل الماضي عند ريكور لا يؤخذ بعين الاعتبار فقط في علاقاته بمسألة إضفاء الطابع الخيالي على التاريخ أو أرخنة القصص الخيالية، ولا بمسألة صحة الأثر، حتى لو كانت هذه العناصر، كما رأينا، هي جزء لا يتجزأ من التفكّر الريكوري. إنّ خطاب (أو فلسفة) الذاكرة عند ريكور ليس موضوعًا معزولاً أو مفردًا، ولكنه منظور مركزي في موضوع أوسع يتمثّل في دراسة تمثيل (تمثيلات) الماضي. يقودنا هذا البيان إلى اعتبار الماضي والذاكرة أيضًا مصادر أساسية في التفكير بشأن ابتكار الحاضر والمستقبل، نتابع في هذا الصدد قراءة هايدن وايت لريكور:

> قناعتي هي أنّ ريكور، على غرار هايدغر، أراد أصالةً أن يفكّر بشكل "جديد"، ولكن ليس بالمعنى الحداثي الذي يتماهى فيه "الجديد" مع "الحديث" نفسه. لقد مُنع من القيام بذلك لأنّ اعتناق "الجديد" بمعنى "الحديث" سيكون بمثابة التسليم لافتراض مسبق عن الحداثة المعاصرة يتطلب قطيعة كاملة مع "الماضي"، مع التقليد والتراث والسلف والأصل والقديم، وكل شيء آخر يفترض صلة "الماضي" بفهم "الحياة الحاضرة" وتثمينها. ولكن لم يكن لأجل إنقاذ الماضي أيضًا أنّ ريكور قضى خمسين عامًا يفكر بشأن التاريخ. (White 2007: 234)

توجد عند ريكور فكرة عن استملاك الماضي يرافقها طموح في التحديد الإيجابي لـ "ما يجب فعله". بهذا المعنى، فإنّ التفكّر الريكوري في تمثيل الماضي يفتح طريقًا جديدًا للعديد من الاستعمالات الممكنة لهذه التمثيلات. أحد البدائل التي اقترحها ريكور هو النظر إلى الماضي والذاكرة من خلال فكرة التراث الحي عند غادامير (ريكور 1998). تتجلى هذه الفكرة أيضًا في MHF عندما يعيد ريكور، في إشارة إلى برغسون (انظر الفصل 42، هذا الكتاب)، التأكيد على الإمكانية الإبداعية للذاكرة: "الذاكرةُ التي تُكرِّر تُقابِلها الذاكرةُ التي تتخيّل" (Ricoeur 2004: 25).

لا بدَّ أيضًا أن ترتبط هذه القوة أو الإمكانية الإبداعية بأهمية المكانة التي تحتلها مسألة الجماليات عند ريكور، والانتقال الضروري من الرواية إلى قراءة/

استقبال تمثيل الماضي (Ricoeur 1988: 167). لقد سُلِّط الضوء على مكان القارئ، الذي هو بالفعل مركزي في الزمان والسرد، في الجزء الثاني من MHF المخصص لمسألة التاريخ والإبستمولوجيا، لاسيما في الفصل الأخير المتعلق بمسألة التمثيل الفعلي [*représentance*]، وهو مصطلح فرنسي حديث تُرجِم إلى الإنجليزية بمصطلح "standing-for" (ريكور 2004: 274). تؤكد فكرة التمثيل الفعلي عند ريكور على حقيقة أنّ السرد التاريخي شأنه شأن السرود الأخرى يضع القارئ في موقف التوقّع: "التمثيل التاريخوي هو في الحقيقة صورة حاضرة عن شيء غائب" (Ricoeur 2004: 280). إنّ هذه العلاقة المفارقة والمعقدة للسرد التاريخي بين تمثيل الشيء الغائب من ناحية، وإعادة تحقيق هذا الشيء في النطاق القريب من القارئ / المتلقي من ناحية أخرى، هي التي دفعت ريكور إلى أخذ بعين الاعتبار حدود المقاربة الإبستمولوجية البحتة للماضي. وهذه أيضًا هي ما دفعته إلى مواصلة تفكّره في تمثيل الماضي من خلال مسألة الوضح التاريخي للكائن حيث تلتقي الذاكرة والتاريخ مرة أخرى.

إنّ فكرة الوضع التاريخي للكائن هي ما تختتم أخيرًا العلاقة الديالكتيكية بين الفينومينولوجيا والإبستمولوجيا في الفكر الريكوري: "نحن نصنع تاريخًا، نحن نصنع تواريخ... لأننا تاريخيون" (ريكور 2004: 284)، أي إنّ الكائن يكون في التاريخ ويشارك في التاريخ على حد سواء؛ ولكنه أيضًا ممثّل عن التاريخ ويخلق التاريخ بالضرورة. يؤدي تشابك الذاكرة والتاريخ، تشابك المقاربات الإبستمولوجية والفينميولوجية لتمثيل الماضي عند ريكور، إلى تأويل أنطولوجي ضروري، حيث تعود الكلمة الأخيرة إلى القارئ/ المتلقي أو ما أسماه في الزمان والسرد الجزء الثالث، "حالة الكون-متأثرًا-بالماضي" (ريكور 1988: 227). ومع ذلك، لا ينبغي أن ننسى أنّ التفكّر الريكوري في الذاكرة والتاريخ يؤدي أيضًا إلى أخذ بعين الاعتبار الهيرمينوطيقيا النقدية بالضرورة الموجودة مسبقًا في خاتمة الزمان والسرد الجزء الثالث: "إنّ سر الزمان ليس معادِلاً لتحريمٍ يرمي بثقله على اللغة. بل هو بالأحرى مُحرِّض على ضرورة إجراء مزيد من التفكير والحديث بشكل مختلف"

(ريكور 1988 : 274). لقد أكّد مرة أخرى على هذا الموقف أيضًا في عمله اللاحق، لأنّ المكوّن الأخير من الثلاثية الريكورية في MHF يركّز على مشكلة النسيان المحتملة. عند ريكور، لا يُعتبَر النسيان مجرّد مسألة إشكالية مرتبطة بمفهوم المحو. في اقتراحه عبارة "النسيان كـ إدخار" (Ricoeur 2004: 506)، يشير إلى أنّ النسيان يجب أيضًا اعتباره "مرحلة مؤقتة، تعليق لتفعيل كلمة ما أو فكرة ما لها وجود كامن" (Dessingué & Winter 2016: 4). هذا الاعتبار للنسيان على أنه "صمت" وليس مجرّد محو يقوّي الحاجة إلى الدراية النقدية المطلوبة من منظور الشخص الذي يمثّل الماضي وكذلك من منظور الشخص الذي يتلقّاه على حد سواء.

موضوعات ذات صلة

- واجب التذكّر
- أرسطو
- أوغسطين
- هنري برغسون

References

Assmann, J. (2008) 'Communicative and Cultural Memory', in Erll, A. and Nünning, A. (eds.), Cultural Memory Studies. Berlin: Walter de Gruyter.

Augustine. (2009) Confessions, trans. Chadwick, H. Oxford: Oxford University Press.

Benjamin, W. (1969) 'Theses on the Philosophy of History', in Illuminations: Essays and Reflections. New York: Schocken Books, pp. 253-65.

Benjamin, W. (2009) The Origin of German Tragic Drama. London and New York: Verso.

Bloch, M. (1993) Apologie pour l'histoire ou métier d'historien. Paris: Armand Colin (1st edn, 1949).

Dessingué, A. and Ryckebusch, O. (2011) Dunkirk - City of Memories. Stavanger: Hertervig Akademisk.

Dessingué, A. and Winter, J. (2016) Beyond Memory: Silence and the Aesthetics of Remembrance. New York and London: Routledge.

Husserl, E. (1997) The Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931), trans. Sheehan, T. and Palmer, R.E. Dor-

drecht: Kluwer Academic Publishers.
Levinas, E. (1990) Totalité et infini: essai sur l'extériorité. Paris: Le livre de poche.
Ricoeur, P. (1988) Time and Narrative, vol. 3, trans. Blamey, K. and Pellauer, D. Chicago, IL: University of Chicago Press.
Ricoeur, P. (1992) Oneself as Another, trans Blamey, K. Chicago, IL: University of Chicago Press.
Ricoeur, P. (1998) 'La marque du passé', Revue de métaphysique et de morale, vol. 1, 1-25.
Ricoeur, P. (2004) Memory, History and Forgetting, trans. Blamey, K. and Pellauer, D. Chicago, IL: University of Chicago Press.
Rimbaud, A. (2007) 'Les lettres dites du voyant', in Poésies. Paris: Hatier.
Sartre, J. (1976) L'être et le néant. Paris: Gallimard.
White, H. (2007) '"Guilty of History?" The longue durée of Paul Ricoeur', Journal of History and Theory, 46(2): 233-51.

مسرد المصطلحات

A	
Authentic	أصيل
Autonoetic	تداركي ذاتي
Anoetic	غير تداركي
Allocentric	غيري التركيز
Autobiographical	سيريذاتي
Apperception	إدراك تأملي
Assert	قول إثباتي
Acquaintance	اتصال مباشر، معاينة
Attributionalism	النزعة الإسنادية
Ataraxia	أتاركسيا، طمأنينة العقل
Alienation	استلاب، اغتراب
B	
Bootstrapping	شد أزر ذاتي
Bring into mind	استقدام إلى الذهن
C	
Commission	إفراط
Constructive	استبنائي، ترميمي
Construction	استبنائي، ترميمي، إعادة بناء
Complement clause	جملة متممة
Confabulation	تلفيق
Coarse-grained	تقريبي
Chicken-sexer	محدد جنس فراخ الدجاج
Clairvoyance	استبصار
Conservatism	نزعة تحفّظية
Coherence	اتساق
Congruence	تساوق
Consequentialist	عواقبي النزعة
Conventionalization	مواضعة
Combative	نزالي
Connectivity	ارتباطية
Commemorate	يحيي ذكرى
D	
Domestication	تأنيس، ترويض
Displacement	إحلال (فرويد)
Deontological	واجبي النزعة
Dispositions	نزعات، ميول
Discontinuity	انقطاع
Disjunctivisim	المذهب الفصلي
Doxastic	عقائدي
Declarative	تصريحية
-non declarative	غير تصريحية
E	
Entailments	استلزامات
Episode	حلقة، واقعة، حادثة
Episodic	استطرادية، استطرادي
Experienced	مخبور
Experiential	خبراتي
Eyewitness testimony	شهادة عيانية
Egocentric	أناني التركيز
Emotions	انفعالات
Epistemic badness	سوء إبستمي
Elision	حذف
F	
Fine-grained	دقيق

Factivity	وقائعي
Fluency	طلاقة
Forsight	استبصار
G	
Genuine	حقيقي، أصيل
H	
Hearsay	سماع
Hierarchical taxonomy	تصنيف تراتبي
I	
Interiorization	استدخال
Internalization	تذويت
Inquiry	استفسار
Instrumental	وسيلي
Imperatives	أوامر، ضرورات
Imagery	تصوير ذهني
Implicatures	اقتضاءات
Imagination	خيال
Immediacy	فورية
L	
Localisation	موضعة، تحديد موقع، تموضع
M	
Memorative	مُذكِّرة
Mnemic	ذاكري
Mentalism	النزعة الذهنية
Meta-cognitive	فوق معرفي
Malleable	مطواع
Mnemonic	ذاكري
Mental time travel	السفر الذهني في الزمن
Memorize	يستظهر
N	
Noesis	تعقّل صوري
Noema	تعقّل مضموني خالص
O	
Obligation	إلزام
Ontogenetic development	نمو تنشّوي
Overflow	يفيض على، يتجاوز، يغمر
Object	موضوع، شيء
Omission	تفريط
Ostensible	ظاهري
Original	أصلي
Otherness	آخرية
P	
Procedural	إجرائية
Pictorialism	النزعة التصويرية
Propositional	قضوي
Preservation	حفظ
Potentiation	تمهيد، تكمين
Pastness	ماضوية
Priming	تهيئة
Preservationist	احتفاظي النزعة
Particulars	خصوصيات
Phenomenal	ظاهراتي
Prospection	استكشاف أمامي
Preservative	احتفاظي
Pretend play	اللعب التخيلي التصنّعي
Presentism	النزعة الحاضرية
Q	
Quietist	إمساكي النزعة
R	
Recollect	يستحضر
Recall	يستدعي
Remember	يتذكّر
Reminisce	يستذكر باعتزاز
Retrieve	يسترجع
Relata	متعالِقات
Relative clause	جملة موصولة
Reliability	موثوقية
Reverie	استغراق
Rough-grained	بطريقة موحّدة أو تقريبية
Repression	كبت (فرويد)
S	
Sameness	عينية

Specious present	الحاضر الموهم
Supervenient property	خاصية مترتّبة
Social cohesion	تجانس اجتماعي
Supervene	يعتمد تبَعًا أو ترتُّبًا
Subject	ذات، شخص
Sequentiality	تسلسلية
Semantic	دلالية
Scalar	قياسي
T	
ThatÙclauses	جمل الوصل
Teleofunctional	معلَّل وظيفيًا
Tense operator	مؤثر زمني
Transactive memory	ذاكرة تداولية
Truth conductive	مفضي إلى الصدق
Truth conduciveness	الإفضاء إلى الصدق
Tracings	مرتسمات
Traditionalism	تراثوية
V	
Voluntarism	طوعانية، رأيوية
W	
Working through	التفاعل المستمر أو الانهماك مع الذات
Wh-clauses	الجمل الاستفهامية

شكر وامتنان

نودّ أن نشكر جميع مؤلفي هذه الفصول على إسهاماتهم، وكذلك نشكر آدم جونسون في روتلدج على توجيهاته أثناء إعداد الكتاب. والشكر موصول أيضًا إلى كلوي وال وأندريه سانتانا على مساعدتهما في الإعداد النهائي للمخطوطة.

المساهمون في هذا العمل

Jeffrey Andrew Barash received his PhD at the University of Chicago, USA, and then taught in the philosophy department of the University of Amiens in France, where he is an Emeritus professor. He is currently a Fellow at the Institute for Advanced Study in Princeton. On the topic of memory, he is the author of the book Collective Memory and the Historical Past (2016).

José Luis BermŒdez is Professor of Philosophy at Texas A&M University, USA. His books include The Paradox of Self-Consciousness (1998), Thinking without Words (2003), Decision Theory and Rationality (2009), and Understanding "I": Thought and Language, in addition to Philosophy of Psychology: A Contemporary Introduction (2005) and Cognitive Science: An Introduction to the Science of the Mind (2nd edn., 2014).

Sven Bernecker is Humboldt Professor at the University of Cologne, Germany and Professor of Philosophy at the University of California, Irvine, USA. His main areas of research are epistemology, metaphysics and philosophy of mind. He is the author of Reading Epistemology (2006), The Metaphysics of Memory (2008), and Memory: A Philosophical Study (2010) and is co-editor with Fred Dretske of Knowledge (2000) and co-editor with Duncan Pritchard of The Routledge Companion to Epistemology (2011).

John Bickle is Professor of Philosophy, Adjunct Professor of Psychology, Head of the Department of Philosophy and Religion, and Research Fellow at the Institute for Imaging and Analytical Technologies (I2AT) at Mississippi State University, USA. He is also Affiliated Faculty in the Department of Neurobiology and Anatomical Sciences at the University of Mississippi Medical Center. Bickle works in philosophy of neuroscience, philosophy of science (scientific reductionism), and cellular and molecular mechanisms of cognition and consciousness. He is the author of four books from major academic presses, more than eighty publications in philosophy, neuroscience, and

cognitive science journals and edited volumes, and the editor of The Oxford Handbook of Philosophy and Neuroscience (2009).

Deborah L. Black is Professor of Philosophy and Medieval Studies at the University of Toronto, Canada. She specializes in medieval philosophy, especially classical Islamic philosophy and thirteenth-century Western philosophy. Her publications focus on the areas of cognitive psychology, in particular theories of the internal senses and the intellect, epistemology, and related topics in metaphysics.

Jeffrey Blustein is the Arthur Zitrin Professor of Bioethics and Professor of Philosophy at City College of the City University of New York and a member of the doctoral faculty of the Graduate Center, CUNY, USA. He is the author most recently of two monographs on ethical and philosophical issues in memory: The Moral Demands of Memory (2008) and Forgiveness and Remembrance: Remembering Wrongdoing in Personal and Public Life (2014). His research interests include bioethics, memory studies, and moral psychology. He is currently working on a project about the nature, role, and significance of collective memory.

Berit Brogaard is Professor of Philosophy at the University of Miami, USA. Her areas of research include philosophy of perception, philosophy of emotions, and philosophy of language. She is the author of Transient Truths (2012), On Romantic Love (2015) and The Superhuman Mind (2015).

Taylor Carman is Professor of Philosophy at Barnard College, Columbia University, USA. He coedited The Cambridge Companion to Merleau-Ponty (2004) and is the author of Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse, and Authenticity in "Being and Time" (2003) and Merleau-Ponty (2008). He has written articles on various topics in phenomenology and philosophy of mind and is currently working on a book on Heidegger's critique of metaphysics.

Monima Chadha is Head of Philosophy of the Philosophy Program at Monash University, Australia. Her principal research area is the cross-cultural and interdisciplinary philosophy of mind, specifically the classical Indian and contemporary Western philosophy of mind. She has published in leading academic journals like Philosophy East and West; Phenomenology and Cognitive Sciences; and Review of Philosophy and Psychology. Currently she is writing a book on the philosophical evolution of mind in Buddhism and its centrality to the doctrine in the absence of self.

Sophie-Grace Chappell is Professor of Philosophy at The Open University, UK. Her books include Reading Plato's Theaetetus (2005) and Knowing What to Do (2014).

Chung-Ying Cheng received his PhD in Philosophy from Harvard University, USA. His specialization includes logic, ethics, philosophy of language, metaphysics and Chinese philosophy. His recent works cover onto-hermeneutics, Yijing, and Confucianism/Neo-Confucianism. He has been Professor of Philosophy at the University of Hawaii at Manoa since 1972. He has lectured around the world in institutions such as Yale University, Oxford University, London University, and Berlin University. In 1973, Professor Cheng founded the academic quarterly Journal of Chinese Philosophy. In 1975, he founded the International Society for Chinese Philosophy. In 1985, he founded the International Society for the Yijing. He has published thirty-three books in both English and Chinese and published more than 300 papers in various fields of philosophy, including contemporary Chinese philosophy, theory of Confucian philosophy, creating

harmony, ontology and interpretation, philosophy of Yijing ontology, the collected papers of Chung-Ying Cheng, and onto-aesthetics.

Sen Cheng is Professor of Computational Neuroscience in the Institute for Neural Computation at the Ruhr University of Bochum, Germany, and co-chair of the Mercator Research Group Structure of Memory. The goal of his research is to understand the cognitive and neural mechanisms of episodic memory and spatial representations. To this end, he mostly uses computational methods, including spiking neural networks, cognitive modeling and machine learning. He has published more than twenty peer-reviewed articles in the field of learning and memory.

Robert W. Clowes received his PhD in Cognitive Science from Sussex University, UK. Since 2010, he has been based at IFILNOVA (The Philosophy Institute of Nova University, Lisbon), FCSH where his research project is funded by the personal Portuguese government FCT grant BPD/70440/2010. He currently chairs the Lisbon Mind and Cognition Group which is part of the ArgLab. He works on core themes in the philosophy of cognitive science and philosophy of technology.

Rebecca Copenhaver is a Professor of Philosophy at Lewis & Clark College, USA, where she has taught since 2001. Her research interests are in modern philosophy and philosophy of mind. She is writing a book on Thomas Reid's science of mind.

Felipe De Brigard (PhD) is Assistant Professor in the departments of Philosophy, Psychology and Neuroscience, and core faculty in the Center for Cognitive Neuroscience and the Duke Institute for Brain Sciences, USA. He is also Principal Investigator of the Imagination and Modal Cognition Laboratory, and the associate director of the Center for Societal and Philosophical Implications of Neuroscience, affiliated with the Science and Society Initiative at Duke University. His research focuses on the interactions between memory and imagination, particularly counterfactual thinking, and has been published in philosophical and scientific venues, including Synthese, Analysis, Psychological Science, Cognition, Neuroimage, and Memory and Cognition.

Dorothea Debus teaches Philosophy at the University of York, UK. Her main research interests lie in the philosophy of mind and moral psychology, and her published work considers philosophical questions relating to memory, imagination, attention, and the emotions.

Ronald de Sousa is Professor Emeritus of Philosophy at the University of Torontõ Canada. His books include The Rationality of Emotion ¿¡ñ; Why Think¢ Evolution and the Rational Mind ñ Emotional Truth and Lovẽ a Very Short Introduction ç.

Alexandre Dessingué is Professor of Literacy studies at the University of Stavanger in Norway. He has published several articles and book chapters in the field of memory studies and he is working now on several projects in the multidisciplinary field of critical literacy and humanities in education. His last publication Beyond Memory: Silence and the Aesthetics of Remembrance (2016) has been co-edited with Prof. Jay Winter.

Paula Droege is currently a Fellow at the Institute for Advanced Study/Wissenschaftskolleg in Berlin, Germany, where she is part of an interdisciplinary Focus Group on Animal Pain. Her home institution is in the Department of Philosophy at Pennsylvania State University. She is the author of Caging the Beast: A Theory of Sensory Consciousness (2003) and articles on the role of consciousness in memory, free will, and delusions such as confabulation. Her research proposes a temporal representation theory of consciousness.

Paulo Faria is Professor of Philosophy at the Federal University of Rio Grande do Sul, Brazil. He works in metaphysics and epistemology, the philosophies of logic and language, and the history of analytical philosophy.

Jordi Fernndez is Associate Professor of Philosophy at the University of Adelaide, Australia. His teaching and research interests are in philosophy of mind, epistemology, and metaphysics. He has published articles on the philosophy of memory in the Australasian Journal of Philosophy, Philosophy and Phenomenological Research, Philosophical Studies and Synthese. He is the author of Transparent Minds (2013).

Robyn Fivush is the Samuel Candler Dobbs Professor of Psychology at Emory University, USA, where she has been on the faculty since 1984. She received her PhD from the Graduate Center of the City University of New York in 1983 and was a Postdoctoral Fellow at the Center for Human Information Processing, University of California at San Diego from 1983 to 1984. She is associated faculty with the Department of Women's Studies and a Senior Fellow in the Center for the Study of Law and Religion. Her research focuses on early memory with an emphasis on the social construction of autobiographical memory and the relations among memory, narrative, identity, trauma, and coping. She has published over 150 books, book chapters, and articles.

Daniel E. Flage is Professor of Philosophy at James Madison University, USA. Since completing his PhD at the University of Iowa in 1977, his work has focused on Hume, Berkeley, and Descartes.

Jonardon Ganeri's research interests are in consciousness, self, attention, the epistemology of inquiry, intellectual affinities between India, Greece and China, and early Buddhist philosophy of mind. He teaches courses in the philosophy of mind, the nature of subjectivity, Buddhist philosophy, the history of Indian philosophical traditions, and supervises PhDs on Indian philosophical texts in classical Sanskrit. His books include Philosophy in Classical India: The Proper Work of Reason (2001), The Concealed Art of the Soul (2007), The Lost Age of Reason: Philosophy in Early Modern India 1450-1700 (2011), and The Self: Naturalism, Consciousness, and the First-Person Stance (2012). He is currently editing The Oxford Handbook of Indian Philosophy. He is a Fellow of the British Academy, and laureate of the Infosys Prize in the Humanities.

Matthew Graci is a graduate student at Emory University, USA. He received his BA in Psychology and Philosophy from the University of Dayton in 2011. He received his MEd in Human Development Counseling from Vanderbilt University in 2013. His research focuses autobiographical memory with an emphasis on narrative, meaning-making, emotion-regulation, stress and coping, and attachment.

Andy Hamilton teaches philosophy at Durham University, UK, specializing in aesthetics, philosophy of mind, political philosophy and the history of nineteenth- and twentieth-century philosophy, especially Wittgenstein. His monographs include Aesthetics and Music (2007), The Self in Question: Memory, the Body and Self-Consciousness (2013), and The Routledge Philosophy Guidebook to Wittgenstein and On Certainty (2014).

Christoph Hoerl is Professor of Philosophy at the University of Warwick, UK. His research is mainly in the philosophy of mind, with a particular interest in philosophical questions about the nature of temporal experience, memory, and our ability to think about time.

Daniel D. Hutto is Professor of Philosophical Psychology at the University of Wollongong,

Australia, and member of the Australian Research Council College of Experts. His most recent books include Wittgenstein and the End of Philosophy (2006) and Folk Psychological Narratives (2008). He is co-author of the award-winning Radicalizing Enactivism (2013) and editor of Narrative and Understanding Persons (2007) and Narrative and Folk Psychology (2009). A special yearbook, Radical Enactivism, focusing on his philosophy of intentionality, phenomenology and narrative, was published in 2006. He regularly speaks at conferences and expert meetings for anthropologists, clinical psychiatrists, educationalists, narratologists, neuroscientists, and psychologists.

Elizabeth Irvine (PhD) is Lecturer in Philosophy at Cardiff University, UK. Her research interests are in the philosophy of the mind sciences and philosophy of science, and cover topics such as research methodology in consciousness science, modeling and simulation, and the evolution of language.

Robin Le Poidevin is Professor of Metaphysics at the University of Leeds, UK, where he has taught since 1989. His interests include the metaphysics of space and time, and their intersections with other areas of philosophy, in particular philosophy of mind, religion and aesthetics. He is the author of Change, Cause and Contradiction (1991), Arguing for Atheism (1996), Travels in Four Dimensions (2003), The Images of Time (2007), and Agnosticism: A Very Short Introduction (2010). He is one of the co-editors of The Routledge Companion to Metaphysics (2009).

S. Matthew Liao is Arthur Zitrin Professor of Bioethics, Director of the Center for Bioethics, and Affiliated Professor in the Department of Philosophy at New York University, USA. He is the author or editor of The Philosophical Foundations of Human Rights (2015); The Right to Be Loved (2015); Current Controversies in Bioethics (2016); Moral Brains: The Neuroscience of Morality (2016) and over fifty articles in philosophy and bioethics. He is the editor-in-chief for the Journal of Moral Philosophy, a peer-reviewed interjournal of moral, political, and legal philosophy.

Christopher Jude McCarroll is a research assistant in the Department of Cognitive Science at Macquarie University, Australia. He works on perspective in episodic memory and imagiHis PhD, Point of View in Personal Memory: A Philosophical Investigation, was awarded in 2015.

Brent J. C. Madison is Assistant Professor of Philosophy at the United Arab Emirates University. His main research interests lie in epistemology, and in related issues in the philosophy of religion and the philosophy of mind. His papers in these areas have appeared in The Australasian Journal of Philosophy, Pacific Philosophical Quarterly, Philosophy Compass, and Erkenntnis, among other places. The primary focus of his current research is on the internalism/externalism distinction in epistemology.

Lilianne Manning is Professor of Neuropsychology and founder of the Master of Cognitive Neuropsychology, Strasbourg University, France. She is author of seventy peer-reviewed scientific papers, five books, and eighteen book chapters. Her research focuses on normal and pathological autobiographical memory, and fMRI. Recent investigation: Interpretative Phenomenological Analysis in clinical settings.

David Matheson (PhD, Brown University) is an associate professor in the Department of Philosophy at Carleton University, Canada. His research interests include social epistemology, value-theoretic issues at the intersection of epistemology and ethics, and the philosophy of life.

Kourken Michaelian is Senior Lecturer in Philosophy at the University of Otago, New Zealand. He is the author of Mental Time Travel: Episodic Memory and Our Knowledge of the Personal Past (2016) and is co-editor with Stanley B. Klein and Karl K. Szpunar of Seeing the Future: Theoretical Perspectives on Future-Oriented Mental Time Travel (2016).

Andrew Moon's area of specialty is epistemology, and he has interests in philosophy of mind, metaethics, and philosophy of religion. He has recently published on memory, the internalism/ externalism debate, and evolutionary moral debunking arguments. He is also working on a book on the relationship between knowledge and the doxastic attitudes (belief, doubt, confidence, and certainty). He is currently a religious experience research fellow at the University of Notre Dame, USA.

Shaun Nichols is Professor of Philosophy at the University of Arizona, USA. He works at the intersection of philosophy and cognitive science.

Dmitri Nikulin is Professor of Philosophy at the New School for Social Research in New York, USA. His interests range from ancient philosophy and early modern science to the philosophy of memory and philosophy of history. He is the author of a number of books including Matter, Imagination and Geometry (2002), On Dialogue (2006), Dialectic and Dialogue (2010), Comedy, Seriously (2014), and The Concept of History (2017). He is also the editor of Memory: A History (2015).

John O'Callaghan is Associate Professor of Philosophy at the University of Notre Dame, USA. He is the author of Thomist Realism and the Linguistic Turn: Towards a More Perfect Form of Existence (2003).

Erik J. Olsson is Professor and Chair in Theoretical Philosophy at Lund University, Sweden. His areas of research include epistemology, philosophical logic, pragmatism, and, more recently, philosophy of the Internet. Olsson has published extensively on epistemic coherence, the value of knowledge, the logic of belief revision, and social epistemology. Recent books include Against Coherence: Truth, Probability, and Justification (2005), Knowledge and Inquiry: Essays on the Pragmatism of Isaac Levi (2006), and Belief Revision Meets Philosophy of Science (2011).

Trevor Perri earned a PhD in philosophy from the University of Leuven, Belgium, in 2013. He has published articles on phenomenology and Bergson's philosophy and currently works in the manuscript editing department at the University of Chicago Press.

Denis Perrin is Maître de conférences at the University Grenoble Alpes, France, where he teaches logic and analytic philosophy. He has published papers on the question of memory and mental time travel and edited a special issue of the Review of Philosophy and Psychology on episodic memory.

Valentina Ricci is Mellon Humanities Faculty Fellow at the University of California, USA. Her current research focuses on the ontology and ethics of violence. She is the editor, with Federico Sanguinetti, of the volume Hegel on Recollection (2013).

Sarah K. Robins is Assistant Professor of Philosophy at the University of Kansas (KU), USA, and an affiliate of the Cognitive and Brain Sciences PhD Program in KU's Psychology Department. She earned her PhD from the Philosophy-Neuroscience-Psychology Program at Washington University in St Louis, USA. Her research interests are at the intersection of philosophy and psychology. Her primary focus is on memory - specifically, she's interested in explaining the many kinds of memory error uncovered

by contemporary memory science and how they are best integrated with philosophical theories of remembering.

Martin Schwab is Professor of Philosophy at the University of California, USA. He specializes in European Continental Philosophy in the nineteenth and twentieth centuries. He has published monographs on speech acts and Samuel Beckett and has written articles on Nietzsche, phenomenology, deconstruction, film, painting, and literature. Presently he is working on a Nietzsche book.

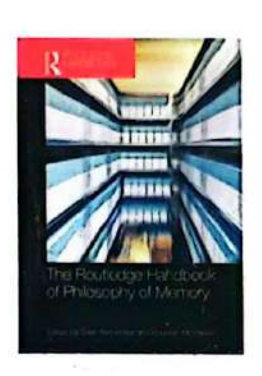
Thomas D. Senor (PhD, Arizona) is Professor of Philosophy and Director of Religious Studies at the University of Arkansas, USA. Most of his publications are in the areas of epistemology and philosophy of religion. Senor was the 2014-15 Plantinga Fellow at the University of Notre Dame.

John Sutton is Professor and Deputy Director of the Department of Cognitive Science at Macquarie University, Australia. He is author of Philosophy and Memory Traces: Descartes to Connectionism (1998), and co-editor of Descartes' Natural Philosophy (2000) and Embodied Cognition and Shakespeare's Theatre: The Early Modern Body-Mind (2014). His current research addresses autobiographical memory and shared remembering, skilled movement and embodied cognition, and cognitive history.

Fabrice Teroni is Associate Professor in Philosophy at the University of Geneva, Switzerland, and project leader at CISA, the Swiss Centre for Affective Sciences. He works in the philosophy of mind and epistemology. His background is in the philosophy of memory, of perception and of affective states. He has published several articles and monographs on the general theory of emotions (The Emotions: A Philosophical Introduction, 2012), on the nature of shame (In Defense of Shame: The Faces of an Emotion, 2011) and on memory. He is also interested in the nature of our reactions to fiction, and in the way the self is manifest in affective states, as well as in epistemological issues related to emotions and memory.

Brady Wagoner is a professor and Director of the MA and PhD programmes in Cultural Psychology at Aalborg University, Denmark. He received his PhD from the University of Cambridge, where he was also co-founder of the F. C. Bartlett Internet Archive. His research focuses on the cultural and constructive dimensions of the mind, in particular in relation to memory and cultural diffusion. Some of his edited volumes include Symbolic Transformation (2010), Development as a Social Process (2013), and Integrating Experiences (2015). His most recent books are The Constructive Mind: Frederic Bartlett's Psychology in Reconstruction (2017) and The Oxford Handbook of Culture and Memory (2017).

Markus Werning is Professor of Philosophy of Language and Cognition at the Ruhr University of Bochum, Germany, and co-chair of the Mercator Research Group Structures of Memory. He previously held academic positions at the universities of Erfurt and Düsseldorf and was research scholar at Rutgers University (RUCCS), USA. Aside from the philosophy of language and mind as well as epistemology, his research interests address the interface between philosophy and neuroscience. He has published extensively on episodic memory, the possibility of introspection, epistemological reliabilism, semantic compositionality, lexical decomposition, the semantics-pragmatics interface, and the neural realization of meaning.



مرجع روتلدج في فلسفة الذاكرة

تحتل الذاكرة مكانًا أساسيًا في الفلسفة وتلعب دورًا مركزيًا ليس فقط في تاريخ الفلسفة ولكن أيضًا في فلسفة العقل والإبستمولوجيا والأخلاق. ومع ذلك، لم تنبثق فلسفة الذاكرة بوصفها مجالاً للدراسة والبحث في حد ذاتها إلا مؤخرًا.

يُعتبَر مَرجِع روتلدج في فلسفة الذاكرة مصدرًا مرجعيًا ممتازًا فيما يخصّ السجالات والمشكلات والموضوعات الرئيسة في هذا المجال المثير، وهو تشكيلة فلسفية منوّعة هي الأولى من نوعها. كتبَ فصولَه الثمانية والأربعين فريقٌ دولي من المساهمين المتخصصين وجُعلَت هذه الفصول تحت تسعة أقسام:

طبيعة الذاكرة، ميتافيزيقيا الذاكرة، الذاكرة والعقل والمعنى، الذاكرة والذات، الذاكرة والزمن، البُعد الاجتماعي للذاكرة، إبستمولوجيا الذاكرة، الذاكرة والأخلاق، تاريخ فلسفة الذاكرة.

ضمن هذه الأقسام، حظيت الموضوعات والمشكلات المركزية بدراسة مستفيضة، من أبرز ما انطوت عليه: الصدق والوعي والخيال والانفعال والمعرفة الذاتية والسرد والهوية الشخصية والزمن والذاكرة الجماعية والاجتماعية والنزعة الداخلانية والنزعة الخارجانية وأخلاقيات الذاكرة. أما القسم الأخير فتقصّى أبرز الشخصيات في تاريخ فلسفة الذاكرة، من بينهم أرسطو وأوغسطين وفرويد وبرغسون وفيتغنشتاين وهايدغر، بالإضافة إلى منظورات عن الذاكرة في الفلسفة الهندية والصينية.

يُمثِّل هذا الكتاب قراءة أساسية لا يستغني عنها الطلاب والباحثون في الفلسفة، لاسيما فلسفة العقل وعلم النفس، وسيكون هذا المرجع أيضًا محل اهتمام أولئك العاملين في المجالات ذات الصلة، مثل علم النفس والأنثروبولوجيا.

سفين بيرنيكر: أستاذ الفلسفة في جامعة كولونيا بألمانيا وجامعة كاليفورنيا في إيرفين بالولايات المتحدة الأمريكية. وهو مؤلف كتاب قراءة الإبستمولوجيا (2006)، ميتافيزيقا الذاكرة (2008)، الذاكرة: دراسة فلسفية (2010)، وهو محرر مشارك مع دنكان بريتشارد لكتاب دليل روتلدج في الإبستمولوجيا (2011).

كوركين ميكيليان: محاضر أول في الفلسفة بجامعة أوتاجو بنيوزيلندا. وهو مؤلف كتاب السفر الذهني في الزمن: الذاكرة الاستطرادية ومعرفتنا بالماضي الشخصي (2016) وهو محرر مشارك مع ستانلي كلاين وكارل شبونر لكتاب رؤية المستقبل: منظورات نظرية عن السفر الذهني في الزمن الموجّه-نحو-المستقبل (2016).

مصطفى سمير عبد الرحيم: طبيب أسنان من العراق، مهتم بفلسفة اللغة والعقل وإبستمولوجيا الثقة، صدرت له عدة ترجمات، منها موسوعة بلاكويل عن الوعي وموسوعة بلومزبري في فلسفة الطب النفسي.

ابن النديم للنشر والتوزيع
51 شارع نهار بلعيد فويدر ـ وهران
هاتف: 03 76 20 661 213 +
فاكس: 88 97 25 41 213 +
ص.ب: 357 السانيا زرباني محمد
وهران ـ الجمهورية الجزائرية
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
الإمارات العربية المتحدة ـ مركز الأعمال - مدينة الشارقة للنشر - المنطقة الحرة - خلوي: 28 28 69 3 961 +
email: rw.culture@yahoo.com
توزيع: دار الروافد الثقافية - الحمراء ـ شارع ليون ـ برج ليون، ط6 - بيروت ـ لبنان ـ ص.ب. 113/6058
هاتف: 37 04 74 1 961 +


9786144661734